



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE LETRAS

Metafísica del *quod est*.
Coordenadas *sutiles* para una Teoría Analítica del
Ente

D. Vicente Llamas Roig
2016



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE LETRAS

**Metafísica del *quod est*.
Coordenadas *sutiles* para una teoría analítica del
ente**

Vicente Llamas Roig

2016



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE LETRAS
Instituto Teológico de Murcia

Programa de doctorado en Artes y Humanidades
Línea de investigación en Teología

Director de tesis: D. Francisco Martínez Fresneda

Murcia 2016

Índice

Justificación y ejes de la tesis	1
I. Introducción: coyuntura ideológica y breve semblanza	4
II. Estructura sutil del ente	
II.1. Introitus: la senda del <quod est>	8
II.2. Lineamientos ontológicos sutiles: univocidad y singularidad	24
II.3. Fractura supra-ontológica: incomunicabilidad.....	30
II.4. Teoría sintética – estructural del ente. Conclusiones	70
III. Unidad y primacía en el orden sutil	
III.1. Gradación de la unidad	84
III.2. Unidad pura y diferencia real <i>ad extra</i>	87
III.3. Primacías de comunidad y virtualidad	102
IV. <i>De essentia animae</i> . Aplicación psicológica del patrón de unidad y ser	
IV.1. La dudosa penumbra de las piezas del encierro	117
IV.2. <i>Anima non est individua per aliquid extrinsecum</i>	118
IV.3. <i>De anima separata et coniuncta</i>	133
IV.4. Conclusión: <i>Quod per se subsistens per se operatur</i>	158
V. Naturaleza y persona en el régimen trinitario. Aplicación teológica del plan ontológico	
V.1. <i>Pater noster</i> : Bases para un modelo voluntarista de inspiración teológica.....	164
V.2. Procesión <i>ad intra</i> : <i>Essentialia</i> y <i>Notionalia</i>	179
V.3. Incomunicabilidad en <i>perijóresis</i>	190
V.4. <i>Mense celestis</i> . Conclusión crítica.....	230
VI. Conclusiones generales	234
Bibliografía.....	259

JUSTIFICACIÓN Y EJES DE LA TESIS

Asomar a una metafísica tan aristada y ‘hostil’ como la escotista, construida a modo de antífona con planos sobrepuestos o simbióticos que atraen y repelen la analogía, descargando, a menudo, el significado hacia la abrupta periferia, una metafísica alejada de la monodía tomista, de sus suaves simetrías y dehiscencias, es una arriesgada tarea.

Al hacerlo, es inevitable la sensación de estar escrutando un lienzo hollado que, sin embargo, promete nuevos hallazgos, como un yacimiento no agostado que, por su profundidad y riqueza de matices, puede ofrecer siempre relieves imprevistos. Una tímida escoración de la luz, y afloran colores dormidos, el mosaico cobra insólitas irisaciones.

En el curso de un proyecto utópico de subversión del pentaedro aquiniano, una vana tentativa de reformulación de cinco vías inversas que perseguía alguna clase de redención metafísica para el *principium mali* (arruinada en inmadurez por los oráculos: *nos sumus omnino principium mali, sed nos non sumus omnino principium boni...*), tropecé, hace ya más de una década, con una voz que truncó el propósito inicial. Desde entonces sondeo sus cavidades, averiguo en ellas, a tientas, formas deprimidas que no se cumplían en aquel otro mundo. Algunos alientos se cerraron (*Sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*¹, profesor Manzano, hay lágrimas en la naturaleza de las cosas y la certidumbre de lo efímero roza, como un hálito procaz, lo que yace aún sin nombre... Las leprosas huellas de la muerte pudren la conciencia, no retroceden). Ese extraño proceso es el tiempo.

El dilatado período de fondeo en la metafísica *sutil* sólo podía saldar una tesis policéntrica, sin un punto focal de divergencia definitivo. Radiales de descenso que dragan un *collage* de tonalidades ocres. Interpretar es siempre un acto violento de penetración que altera lo expuesto hasta el raro milagro del *clinamen*, el súbito extravío creativo reservado a unas pocas voces memorables. Después, sólo una turbia zona de aliteración en la que irradia su virtud diáfana el hechizo. El estrato de los escolios y las voces intermedias que reptan, sonámbulas, regidas por leyes de penumbra, sobre la herrumbre, roen los bordes del horizonte superior, reclamando melodías allí gestadas que rumian hasta agotar su cualidad vital para afinar su propio latido. Es todo cuanto nos ha sido concedido.

Originales son en la tesis diversas propuestas:

- El tratamiento dispensado a la terna de momentos estructurales del ente, no explícito en Escoto ni en los numerosos estudios explorados bajo las fórmulas sugeridas (*communitas naturae, singularitas, incommunicabilitas*). Los dos momentos ontológicos de la secuencia con sus unidades correspondientes (*unitas naturae, unitas numeralis*).
- El mapa de relaciones pergeñadas entre comunicabilidad y entidad *sensu* ontológico, o la identificación de la *communicabilitas extrinseca*, signo cardinal de promoción al plano supositivo, en su modalidad aptitudinal, como *ratio* distintiva primaria del accidente, por la misma prelación de la entidad incommunicable sobre la ontológica, antepuesto a la *ratio inhaerendi vel informandi secundum quid* que le asiste.

¹ Eneida I, 462.

También la caracterización de las propiedades dilucidadas para el orden esencial en sus subdivisiones *dependentiae* y *eminentiae* (no reflexividad, antisimetría y transitividad).

- El formato algebraico que permite discernir el conversor transquiditativo, portador de una diferencia formal *ex natura rei* (un *quid* o *formalitas addita*), y el modulador intraquiditativo que opera como *virtualitas contrahens (quale intrinsecus essentiae)*, del que serían exponentes las *passiones disiunctae* en calidad de *ultima differentiae entis* o la misma *haecceitas* a título de *ultima actualitas formae*. El aparato serviría de base para un análisis vectorial del morfismo biyectivo *ordo essendi – ordo cognoscendi*, que llega hasta Spinoza y Hegel, aquí omitido por desbordar los objetivos y el marco teórico del trabajo, alargándolo en exceso. La teoría sintético – estructural del ente que cierra el capítulo I es un bloque innovador en sus directrices.
- Una sistemática renovada de la unidad, sobre la base de la clasificación establecida por Pérez de Tudela y Velasco en su propia tesis doctoral², que habilitará la autocausación equívoca en virtud de la vigencia *ad intra* en la unidad real *simpliciter* de la diferencia real *secundum quid* (formal *ex natura rei*).
- Cierta terminología novedosa (*adaliuditae, suppositalitas, ...*), de cuño afín a la nomenclatura usual de la escuela escotista (Mayronnes, ...), útil en el esclarecimiento del plan estructural del ente.

Ingenua ilusión pretender haber forjado un crisol de primicias, la tesis es sólo el fruto impuro de unos cuantos años de rastreo en el área condensados en una visión global con los presuntos logros anunciados y otros subsidiarios (capítulos I y II) que deyecta en dos ámbitos diferentes (psicología y teología), testa en ellos la validez de enunciados metafísicos versales (capítulos III y IV), ensayando, además, puntuales conexiones con idearios modernos (vórtices de acomodación del patrón escotista de persona a la ontología del *être-pour-soi* sartreano o al personalismo, etc).

El contacto prolongado con la letra de Escoto tal vez haya infectado mi voz. La excesiva familiaridad con el lenguaje y el estilo del teólogo franciscano pudieran haber determinado una eventual propensión a precarios equilibrios que deslizan hacia la paradoja en mi propio discurso crítico sobre su pensamiento, derivando en una conjura de espejos e imágenes tautológicas de reflexión. Me disculpo, si tal circunstancia empaña rincones de aquél, trocándolo especialmente sinuoso u obliterado.

Una década ha de ser pródiga en virajes. Somos viajeros inmóviles, ávidos *destructores de paisaje*, advierte Magris. Ninguna admonición ha sofocado el escepticismo de un kantiano irredento, translucido en el límite hadal de la tesis, respecto a las expectativas de progreso teórico que suscita la metafísica como actitud natural, *libremente escogida*, en la aspiración a desbordar la referencia al ente mismo en su

² PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, J., *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Escoto: una aproximación al problema del fundamento*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1981.

intramundaneidad (de él recibe su dirección y en él *irrumpe la investigación*)³, sin menoscabo, no obstante, del entusiasmo que inspira como *musica enchiriadis*, marcando intervalos consonantes a voces miméticas que cobran textura polifónica en un canon circular o *perpetuus* ... En la cosa en sí no hay falacia o verdad, sólo ensimismamiento, indiferencia a nuestra mirada. El nómeno rige los lados nocturnos de la existencia.

Si habitamos un mundo huérfano de *teología* y *geometría*, instalado en el feroz positivismo científico, como augura Ignatius J. Reilly, las indicaciones de carácter – *melosus, cum celeritate, ...*- competen, desde luego, a la denostada metafísica.

³ ¿La metafísica como *onto-teo-logía* y la nada como fundamento? ¿Una disciplina de conocimiento radicada en lo no-sensible, considerado desde una doble perspectiva: la de lo universal (ontología) y la de la totalidad unificadora de un ente supremo (teología)? ¿El ‘representar metafísico’ que, por su carácter presencialista (‘poner delante lo ente sólo en cuanto ente’), olvida el ser, o el abandono de la metafísica al ‘pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente’? La paradoja basal que aqueja a la metafísica por el doble influjo de su fundamento en el pensamiento: olvido del fundamento (‘eso que sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo’) sin posibilidad de sustraerse a él (‘es otra cosa todavía no dicha según la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica’). Un futuro retorno al fundamento infundado de la metafísica propiciaría, quizá, un cambio en la esencia del hombre que lleve aparejada la ‘metamorfosis de la metafísica’, su superación por un simple pensar ‘la referencia del ser al hombre’. HEIDEGGER, M., ‘Introducción’ a ‘¿Qué es la metafísica?’, *Hilos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 299-312.

I. INTRODUCCIÓN: COYUNTURA IDEOLÓGICA Y BREVE SEMBLANZA

La cristalización del platonismo cristiano por el peso de la obra de Agustín y la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita, el olvido de algunas de las prístinas voces griegas, la de Aristóteles⁴, son signos de los siglos que siguieron al final de la Edad Antigua y la desmembración del Imperio Romano. La vertiginosa expansión del Islam, con la conquista musulmana de Siria, propició el contacto del mundo árabe con un reducto de cultura griega (textos originales de filósofos helenos habían sido traducidos al sirio por un grupo de cristianos, constituyendo los propios originales griegos y las versiones sirias fuentes para la traslación al árabe de Aristóteles y comentarios a sus obras de tono neoplatónico). Se adopta inicialmente (siglo X) un aristotelismo acusadamente platonizado (el neoplatonismo había asimilado elementos aristotélicos y, además, algunas de las fuentes utilizadas para al árabe eran, insistamos, comentarios de filósofos de esa filiación), Avicena como representante más destacado de esa línea. Más tarde (siglo XII) se impone un *aristotelismo puro*, tamizado de adherencias platónicas, en la estela de los comentarios de Averroes.

La difusión de la filosofía griega a través del mundo árabe supuso un estímulo para el desarrollo del pensamiento occidental, una febril actividad traductora del griego al latín en etapas tempranas refuerza la influencia. La Escuela de Traductores de Toledo comenzó a trasladar al latín versiones árabes manejadas por los aristotélicos musulmanes, divulgándose el resto de obras de Aristóteles: *Physica*, *Metaphysica*, *De Anima*, *De Caelo*, *De generatione et corruptione*, etc. Se transcriben asimismo en este período, con gran influjo ulterior, obras de Avicena, el *Fons Vitae* de Avicibrón o el *Liber de Causis*.

El *Corpus Aristotelicum Latinum* estaba, a finales del siglo XIII, prácticamente configurado como matriz nutricia⁵, pero la recepción de las tesis aristotélicas chocó con el dogma cristiano, haciéndose patentes problemas de compatibilidad⁶. Fueron notables, en ese sentido, los esfuerzos de conciliación de Alberto Magno, Guillermo de Auvernia, Roger Bacon, Tomás de Aquino, Grosseteste y otros grandes maestros del momento.

Como reacción a la constante desvirtuación de las ideas del Estagirita para su acomodación a los imperativos de la *fides quae*, surge, en la Escuela de Artes de París, una corriente encabezada por Siger de Brabante que aboga por la postura de Averroes: un compromiso integral en el canon aristotélico, sin desviaciones o adaptaciones críticas de ajuste a los contenidos objetivos de la fe y depurado de contaminantes exógenos⁷.

⁴ Hasta el siglo XII, apenas se conocían, fundamentalmente a través de las traducciones de Boecio y Mario Victorino, algunas obras lógicas del Estagirita: las *Categorías*, el *De interpretatione* o el *Isagoge* de Porfirio.

⁵ Notables, en ese, las contribución de las traducciones greco-latinas de Roberto de Grosseteste y, especialmente, las de Guillermo de Moerbeke.

⁶ De Wulf subraya el *ritmo progresivo* de la *atracción del peripatetismo*, manifestada al inicio del siglo, a la que no se sustrajeron ni aun quines se le oponían, al punto de convertirse tal filosofía (respecto de la que parece más oportuno hablar de *utilización o adaptación*, a juicio de este autor, que de *contaminación*) en *rival* de las doctrinas agustinianas. La rápida propagación del aristotelismo supuso una amenaza para los edictos agustinianos de relación fe-razón. De WULF, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, vol. II, Jus, México, 1945, p. 49.

⁷ VAN STEENBERGHEN, F., *La filosofía nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milán, 1973, p. 57-98.

Ante la conmoción desatada por el disidente movimiento averroísta, el obispo de París, Étienne Tempier, condenó, en los años 1270 y 1277, algunas de sus tesis.

En el último tercio del siglo XIII, a la sombra de las condenaciones de Tempier, se consolidan escuelas filosófico-teológicas, ligadas habitualmente a las congregaciones dominantes. Por una parte, el albertismo-tomismo, de acento aristotélico, la corriente dominica marcadamente intelectualista, con pensadores de cierta relevancia, como Thomas de Sutton o Roberto Kilwardby; por otra, una línea agustiniana⁸, crítica con el averroísmo latino, de corte voluntarista, la escuela franciscana, en la que sobresalen Juan Olivi, Mateo de Acquasparta, John Pecham, Ricardo de Middleton y, sobre todos ellos, por la potencia y calado de sus propuestas, Duns Escoto. Al margen de esas dos grandes corrientes, brillan también figuras independientes que, instaladas en el eclecticismo, mantienen posiciones ideológicas intermedias entre las escuelas, caso de Enrique de Gante o Godofredo de Fontaines.

Escoto vivió ese tiempo convulso bajo un clima enrarecido de fractura entre fe y razón, combatiendo con argumentos de extrema agudeza, desde su posición de teólogo, el ideario de los filósofos aristotélico-averroístas⁹. Su habilidad dialéctica y la sutileza de sus razonamientos le valieron el apelativo de *Doctor Subtilis*.

Nacido en lugar incierto de Escocia, probablemente Duns, en 1265 (?), ingresó en la congregación franciscana de Dumfries hacia 1279, ordenándose sacerdote el 17 de marzo de 1291. Concluidos los estudios científico-filosóficos (*trivium* y *quadrivium*)¹⁰, Escoto cursa teología, primero en el *Studium Generale* franciscano de Northampton (1287-1290), posteriormente en París.

Fue bachiller bíblico en el período de 1296-1297, sentenciario en 1297-1298, y finalmente bachiller *formado* desde 1298 hasta la obtención de la maestría en teología. A su regreso a Inglaterra, y en calidad de *baccalareus formatus*, asume ya tareas docentes¹¹, primero en Cambridge (1298-1300), después en Oxford (1300-1301).

⁸ Como advierte Miralbell (*El dinamismo voluntarista de Duns Escoto*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 27), el agustinismo de la corriente franciscana no debe interpretarse en clave de resurgimiento o restauración de la filosofía y la teología del obispo de Hipona, sino en el sentido de sustentar una línea que cuaja ideológicamente, en el ámbito de la escolástica bajomedieval, sobre elementos de esa tradición.

⁹ RIVERA DE VENTOSA, E., 'Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 4 (1977) 41-54.

¹⁰ La filosofía medieval cristiana se agrupa bajo el término Escolástica. *Scholasticus* (versión latina de la voz griega *σχολαστικός*, 'el que pertenece a una escuela') se empleó en los primeros siglos del Medievo para designar al maestro de artes liberales, disciplinas que configuraban: *trivium* (gramática, retórica y lógica o dialéctica) y *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). Más tarde se llamó también *scholasticus* al docente de filosofía o teología, su título oficial era *magister* (*magister artium* o *magister theologiae*), que impartía su enseñanza, en un principio, en la escuela monástica o catedralicia, después en la universidad (*Studium Generale*).

¹¹ La conexión de la escolástica con la docencia no es fortuita ni extrínseca. Es el fin cenital de la investigación el que determina la naturaleza y los cauces de la misma, y aquél no era otro que la formación de los clérigos. El problema especulativo y el educativo solapan, de suerte que la disquisición escolástica no es, como la filosofía griega, una indagación autónoma que afirme su independencia crítica respecto a la tradición religiosa, sino que ésta es directriz para ella. En la estructura formal de la filosofía medieval queda reflejada la misma organización socio-política de ese mundo, una rigurosa jerarquía sostenida sobre una fuerza única que en su majestad gobierna y dispone sus diversas envolturas. Hay una profunda vocación ascética plasmada en el régimen de verticalidad dominante en el arte. La doctrina aristotélica que inspira a partir de un cierto momento a la inquisición teológica se adapta al esquema estoico-neoplatónico. Caracteres axiales de la investigación escolástica son: Recurso constante al argumento de autoridad (el uso de *auctoritates* es rasgo supraindividual en la obra de los pensadores medievales, transluciendo la responsabilidad colectiva de la tradición eclesiástica). *Auctoritas* es una

El traslado de París a Oxford dificulta la identificación de sus maestros. Entre ellos se han citado a los franciscanos de orientación bonaventurista Raimundo de Rigaut y Vitale du Four¹², a Gonzalo Hispano o a Santiago de Quarcheto¹³. Tal vez al propio Guillermo de Ware¹⁴.

En 1302 regresa a la universidad de París, donde continúa impartiendo lecciones sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, con un breve lapso de exilio (1303-1304) motivado por su partidismo papal en el conflicto entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso¹⁵, hasta su nombramiento, en la Pascua de 1305, como *Magister Theologiae*. Entre 1306 y 1307 desempeña el cargo de maestro regente del *Studium* franciscano de París.

Es éste el período de más intensa actividad docente y de mayor fecundidad literaria. Asistido por diversos secretarios y discípulos, procede a la <ordenación> (*Ordinatio*) de los Comentarios a las *Sentencias*, una síntesis de vocación unitaria de las

sentencia patrística, un dictado conciliar, un pasaje bíblico, ... Formulación *ex novo* de doctrinas o conceptos (el objetivo de la investigación no es hallar una verdad, ya dada por revelación, sino la comprensión de esa verdad). Así, la escolástica tomará de la tradición teológica la norma de elucidación y de la tradición filosófica los instrumentos y patrones teóricos (la filosofía será ante todo una *ancilla theologiae*). Aquiescencia de un orden cósmico: el mundo es un orden necesario y perfecto en el que cada ser tiene su lugar y su función en virtud de la fuerza infalible que le guía desde lo alto. El hombre debe amoldarse a ese orden, su propio albedrío ha de ser aprovechado en pos de esa conformidad (ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, I, Montaner y Simón, Barcelona, 1973, p. 305: 'Como norma rectora de la vida individual y colectiva, la noción de este orden se afirma a partir del siglo VIII cuando, al desaparecer casi por completo los intercambios económicos y culturales juntamente con la decadencia de las ciudades, sólo queda en pie una economía rural tan pobre como cerrada. El despertar del comercio y de las artes que se produce a partir del siglo XI, los viajes e intercambios, provocan la primera crisis de la concepción medieval del orden cósmico. Estos fenómenos, por la fuerza misma de los hechos, demuestran que el individuo puede adquirir por sí mismo los bienes que se le presentan, aumentándolos y defendiéndolos con su actividad y con la colaboración de los demás. A veces comienza a insinuarse el poder jerárquico como un límite o como una amenaza, más bien que como una ayuda o garantía para la capacidad de adquirir o conservar los bienes indispensables para el hombre. La lucha por las autonomías comunales, para la liberación de las angosturas del feudalismo, estriba sustancialmente en la confianza del hombre en sí mismo, en su capacidad de proveer a sus necesidades y de organizarse en comunidades autónomas. En estas condiciones, la investigación filosófica cobra nuevo impulso y nuevas dimensiones de libertad. Todavía no se ponen en duda sus presupuestos jerárquicos y todavía siguen reconociéndose sus límites y sus condiciones sobrenaturales, pero la (...) iniciativa racional del hombre se extiende y se refuerza, y dentro de ciertos campos y de ciertos límites, se reconoce esa iniciativa como legítima y eficaz. Por tanto, se trata de establecer claramente los campos y los límites en que es tal y se cree de esta manera haber realizado un perfecto acuerdo entre la razón y la fe, es decir, entre la verdad que el hombre puede alcanzar con sus poderes naturales y la que se le revela desde arriba y se le impone por las jerarquías'). Especulación sobre la relación entre razón y fe (he aquí el nudo escolástico central, cuyo arbitraje marcará la periodización del movimiento). Las posiciones fluctúan entre la primacía de uno u otro de los extremos, cortocircuitando la solución circular del <intellige ut credas, crede ut intelligas>, hasta el divorcio final.

¹² BETTONI, E., *Duns Scotus, filosofo*, Vita e Pensiero, Milán, 1966, p. 8.

¹³ BALIC, C., 'La vida y las obras de Juan Duns Escoto ante la crítica actual', en *Verdad y Vida* 24 (1966) 38.

¹⁴ HARRIS, C. R. S., *Duns Scotus*, vol. I, The Humanities Press, Nueva York, 1959, p. 7.

¹⁵ El conflicto se fragua tras la epístola decretal *Clericis laicos*. La pretensión de saneamiento de las arcas reales por parte de Felipe IV con la imposición de tributos a la iglesia tropezó con la taxativa oposición del papa Bonifacio VIII, quien, apelando a la supremacía del poder espiritual sobre el terrenal, proclamó, en un intento de instauración de una teocracia occidental, la hegemonía papal (bula *Unam Sanctam*).

exégesis recopiladas a partir de los cursos impartidos en la universidad, cuya redacción se iniciara en 1300, hallándose aún en Oxford (la obra se conoce también como *Opus Oxoniense*). Dirige algunas disputas quodlibéticas, fruto de esa labor es la más polícroma y tardía de sus obras, las *Quaestiones Quodlibetales*¹⁶.

Una compilación más breve de comentarios a las *Sentencias*, la *Reportata Parisiensis*, y una pequeña obra, el *Tratado del Primer Principio*, en la que se exponen tres vías de demostración de la existencia divina, asentadas sobre las divisiones del orden esencial (dependencia / eminencia), conforman el núcleo del legado escotista. El hecho de que su obra filosófica (integrada por los *Logicalia* o *Logica Scoti*, *Cuestiones sobre los libros* de la *Metaphysica* y el *De Anima* aristotélicos y algunos textos menores) estuviera probablemente compuesta ya hacia 1302¹⁷ no le resta originalidad ni profundidad analítica frente a su obra teológica de madurez.

Su carrera académica se truncará prematuramente en el curso escolástico de 1307-1308, cuando, requerido para ocupar el puesto de lector del *Studium* franciscano de Colonia, abandona París, trasladándose a la ciudad alemana, en la que moriría el 8 de noviembre de 1308.

¹⁶ Era común la práctica de dos formas de docencia. *Lectio*: lectura de un texto de autoridad, posteriormente comentado *–legere cursorie–*, o explicación del maestro de cuestiones suscitadas por la lectura del texto clásico *–legere ordinarie–* (GRABMANN, M., *Storia del metodo scolastico*, I, La nuova Italia, Florencia, 1980, p. 181 – 214). *Disputatio*: enseñanza participativa dentro del régimen lectivo ordinario en torno a un texto o tema incluido en el programa escolar *–quaestio disputata–*, o un acto extraordinario, abierto a todos los universitarios, celebrado dos veces al año, en Pascua y Navidad, la disputa quodlibética *–quaestio quodlibetal–* (F. ALLUNTIS y A. B. WOLTER, *John Duns Scotus. God and Creatures. The Quodlibetal Questions*, introducción, Princeton University Press, Washington, 1975, p. xii – sig.). En la *disputatio* se procedía a un examen minucioso de *argumenta pro et contra* respecto a la cuestión a tratar. Si la disputa quodlibética era *de quolibet* y *a quolibet*, la disputa ordinaria (*quaestio disputata*) es, en cambio, el resultado de los debates que los maestros en teología mantenían sobre problemas teológicos o filosóficos fundamentales. La disputa quodlibética era un ejercicio escolástico común en los siglos XII y XIII. Consistía en un debate *a quolibet* y *de quolibet*, es decir, abierto a la participación de todos los presentes y que podía versar sobre cualquier tema planteado, un debate muy heterogéneo. En contrapartida, la disputa ordinaria (*quaestiones disputatae*) no era abierta y en ella se trataban cuestiones que, aunque diversas, se hallaban interrelacionadas.

¹⁷ HARRIS, C. R. S., *Duns Scotus*, p. 34.

KYRIE

II. ESTRUCTURA SUTIL DEL ENTE

II.1. INTROITUS: LA SENDA DEL <QUOD EST>

Gaudeamus omnes in Domino...

Con Enrique de Gante, comienza a despuntar una ontología de la *ratitudo*, del *id quod est* ratificado entitativamente por el *esse simpliciter*, que culminará en Escoto¹⁸: la *scientia transcendens* del ente posible en razón de su firmeza esencial, que le confiere una realidad menor de la que importa la actualidad, consistente en la habilitación metafísica (posible real – metafísico) como "cui non repugnat esse"¹⁹. La comprensión del ente, no en calidad de *aliquid actu existit*, sino como *lo que puede ser* en virtud de su misma *aliquitas rata*, la aptitud a la existencia actual de lo que no encierra en sí contradicción formal y es esencialmente compatible con lo pre – actual: realidad disminuida del ser constituido en su posibilidad metafísica, el posible lógico ratificado metafísicamente en una quiddidad realizable de factura individual²⁰.

La *quidditas rei et ratitudo eius* se escorza como *illud quo formaliter entitas creata est quidditas possibilis*. El *ens ratum* no es sólo *quod actu existit praeter opus intellectus*, sino también *quod aptum est natura existere*, y esa aptitud revela la posesión de un ser determinado (*rato*) por la misma diligencia de la *ratitudo* que constituye a ‘algo’ en verdadero ser, actual o aptitudinal²¹. La *ratitudo* es una confirmación óptica, si deviene visado ontológico es porque sólo lo lógicamente posible es ópticamente ratificable como *quidditas rei*: la posibilidad real – metafísica de ser que comanda la esencia *rata* presupone coherencia lógica en las notas formales de esa esencia (lo contradictorio no es ratificable, infirmada la aptitud a la existencia que concede la ratificación como esencia).

Podría pensarse en la *ratitudo* como el *esse ratum* en el meridiano esencial de constitución (y el *esse essentiae* está implícito en la esencia, con lo que la *ratitudo* devenga quiddidad), o en la *aliquidad* (contracción de *aliqua quidditas/entitas*), desviada del ulterior sentido suareciano de ‘negación de nada’, un proyecto de existencia ratificado en una esencia real, ‘aquello mediante lo cual algo existe en acto’ (*illud quo mediante aliquid actu existit*) o puede hacerlo (*quo ens actu existit vel aptum est*

¹⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, q. 5, p. 505 : "(.) quod diversum est esse et id quod est, quia illud, quo aliquid est, dicitur ratitudo eius. Quo autem ipsum est, quod est, vel aliquid, dicitur aliquitas eius".

¹⁹ DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 8, q. 1, n. 2. Referencia obligada: L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Meiner, Hamburg, 1990, p. 3 – 56.

²⁰ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, q. 5: "Quo autem ipsum est quod est, id est, illud quo mediante aliquid actu existit, dicitur aliquitas eius, quae aliquitas est ipsa aptitudinalis vel actualis existentia, quo ens actu existit vel aptum est existere".

²¹ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, q. 5: "Nota quod ratitudo nihil aliud est nisi quidditas constituens aliquid in vero esse, vel actuali, vel aptitudinali. Exemplum: homo ut est aptus existere, dicitur verum ens ratum, quia sibi non repugnat existere".

existere), solapada así a la misma existencia aptitudinal o actual (*aliquitas est ipsa aptitudinalis vel actualis existentia*). Entre las *passiones convertibiles entis* media una distinción formal *ex natura rei* (diferencia real *secundum quid*), mas no una diferencia real *simpliciter*, de manera que la aliquididad ratificada como entidad podría modular al *aliquid* en relación al resto de transcendentales, descolgándolo de su posición: si ‘ente’ es lo que existe o puede existir, la aliquididad es la misma *ratio entis*, una razón de suficiencia ontológica o una razón suficiente de constitución quiditativa. La *ratitudo* transpone la *intelligibilitas* para el divino intelecto en *aliquitas* o *quidditas*, y por ende, en verdadera *entitas*, relatando ya una extremalidad *a quo* de causalidad o una razón ejemplar de creaturealidad.

‘Ente’ es lo que existe o puede realmente existir (no sólo lógicamente), y esa posibilidad real desvela una *ratitudo* o esencia que otorga al ente el ser posible. El testimonio de la visión enriquecida procede del propio Escoto²²:

- *esse* se toma *pro ente imaginabili*
- *id quod est* se significa *pro ente possibili existere vel pro actu existente* o *pro existentia aptitudinali vel actuali*
- *ratitudine* designa a la misma quididad conferente de la entidad (potencia real a la existencia) o del *id quod est* (*pro quiditate dante tale esse possibile*). La *ratitudo* es un *respectus vestigialis* en la criatura que cursa triple participación pasiva en Dios (*ut productae ad ipsum Deum ut producentem/exemplatae ad ipsum exemplar/finitae ad ultimum finem*). La relación ternaria en que se despliega el *esse ratum* arbitra la quididad de cualquier ente creado²³.
- *aliquitas* sería la existencia actual o aptitudinal.

En la novedosa ontología, el marco de referencia externo, inercial, el del paradigma equivocista o analogista que procede sobre una homotecia amplificativa de la creatura a Dios (los ejes vertical – *quod est* y horizontal – *quo est* deciden un espacio absoluto de parametrización) cede a la descripción en un referencial intrínseco, no inercial en su solidaridad al ente móvil (mudable o creado). La tríada de versores directores definen las axiales lógica, quiditativa y existencial. El plano que determinan las direcciones marcadas por los versores de inteligibilidad y *ratitudo* entitativa es el plano ontológico de resolución del ente. Estas directrices fundan dos órdenes de posibilidad, la pura posibilidad lógica por interna exclusión de contradicción formal, y la posibilidad real metafísica de ser, que restringe el dominio existencial a los posibles lógicos *ratitudinaliter* compositibles en razón de sus quididades: la posibilidad metafísica del ente es su ratificación en una *aliquitas* existenciable. El posible metafísico es lógicamente posible, pero no todo posible lógico tiene asegurada la posibilidad real metafísica de ser sino por la *ratitudo* que constituye a la *quidditas* en tal (certificación ontológica del posible lógico como *quidditas rata*). Ahora bien, la *ratitudo* es una afirmación óptica, previa a la inteligibilidad del ente respecto al entendimiento creado,

²² DUNS ESCOTO , *Ord. I, d. 3, q. 5* : "Dicit ergo Henricus quod diversum est esse et id quod est. Accipit ibi esse pro ente imaginabili, quod est communi enti et non enti; et id quod est accipit pro ente possibili existere, vel pro actu existente; et ratitudinem accipit pro quiditate dante tale esse possibile; et aliquitatem accipit pro existentia aptitudinali vel actuali".

²³ DUNS ESCOTO , *Ord. I, d. 3, q. 5* : "Nota quod talis respectus vestigialis in qualibet creatura dicit participationem passivam entis impicipati, secundum triplicem relationem, scilicet creaturae ut productae ad ipsum Deum ut producentem; et exemplatae ad ipsum exemplar; et finitae ad ultimum finem. Ita, triplex relatio dicitur ratitudo, sive quidditas cuiuslibet entis creati, dans cuilibet esse ratum, scilicet, esse verum est".

una potencia real, no fruto del intelecto considerante, al ser actual, una propensión a la existencia desde la realidad propia de la esencia como *esse ratum*. Las dos directrices de realidad (*secundum quid* – esencial / *simpliciter* – actual), por tales, fijan una doble dimensión de la creaturalidad como relación transcendental: a Dios ejemplar y a Dios eficiente. Aun la esencia, en su cuota de realidad (la posibilidad metafísica que ovilla la esencia es posibilidad real o dice ya una cierta realidad, fundamento ontológico del acto de ser *simpliciter* individuado), es vestigial. Así, el plano ratitudinal – existencial está flanqueado por las dos líneas troncales de causalidad, en él se gestiona toda la realidad del ente creado.

La neo-ontología dinamicista acodada en el *quod est*, el primado de la potencia entitativa sobre la *enérgeia* aristotélico – tomista (la metafísica que aplaza la entidad, en último término, al *actus essendi*, frente a la que descarga su valor sobre la *potentia essendi* de la esencia como no repugnancia al ser actual), apuntalada en la noción unívoca de ser, y el contingentismo modal que implanta, no acaba de cuajar en su afán de parametrización intrínseca del ente finito, lastrada por la connotación vestigial de la ratitud (los *vestigia Dei* relucen en la forma de relatividad pasiva sobre las dos líneas de causalidad real y de participación en la estela de la causalidad metafórica del fin). La razón última de la semblanza ontológica de la criatura en su misma dimensión esencial, al margen de su existencia, es de raíz teológica, porque la ratitud, un paso más allá de la inteligibilidad que acodala la posibilidad imaginal de ser, remite, como premisa de aliquididad - aptitud existencial, a Dios ejemplar.

La tradición esencialista que desemboca en Suárez identifica al *ens* como *res rata*, y consiguientemente, como *essentia realis*, correlato real de la mera pensabilidad asociada a la párvula posibilidad lógica de ser. La esencia se presenta en dos estados: *essentia possibilis* (*realitas secundum quid* en su indeterminación ontológica o *communitas naturae* –para la nuda esencia ‘ente’, esa comunidad traduce la *univocatio entis*-) y *essentia actualis* (actualmente modalizada *ad intra* por la *haecceitas* como existente). La primera es fundamento ontológico de la segunda, de ahí la interpretación suareciana del ente, *primo sensu*, como *essentia realis* dotada de *aptitudo ad existendum*²⁴.

En el ideario aviceniano, la *certitudo* por la que la cosa es, tiene un prístino sentido ontológico, no tanto gnoseológico²⁵, y *res* daría cuenta de la *equinitas tantum*, la quiddidad que expende el *esse proprium*. Ahora bien, *quiddidad* – *esse proprium* responden al qué, en tanto el *esse (quo est)* boeciano no lo hace, y así, la quiddidad sería

²⁴ ‘Comparada con la de Tomás de Aquino, la metafísica de Suárez y de la tradición esencialista de que forma parte se muestran irreductibles. Mientras la primera refiere el ente en última instancia al *actus essendi*, la segunda lo interpreta como aquella esencia al que no repugna el ser (*ens, hoc est cui non repugnat esse* –Ord. I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, n. 262-). El concepto central, pues, de la metafísica aviceniano – escotista es aquella esencia que puede ser, aquella esencia a la que no repugna el ser. Es esto lo que Suárez llamará la *essentia realis*, cuya razón ontológica, insistimos, es la esencia posible. Por eso Suárez interpreta el ente en el sentido nominal del término, como *essentia realis*, dotada, por tanto, de la *aptitudo ad existendum*. En este preciso sentido, Wolter (.) ha llamado al objeto de la metafísica escotista el existible (*the existible*)’ - PRIETO, L., ‘Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna’, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30/1 (2013) 49 – 69.

²⁵ La cita de J. AERSTEN sobre el término aviceniano *certitudo* (*La filosofía medieval y los transcendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 192) que recoge Leopoldo Prieto en el estudio citado (p. 62) es concluyente: “expresa la tradición griega de la inteligibilidad que se centra en la esencia de una cosa, lo obtenido cuando se pregunta de algo qué es”.

separable del *esse* aunque los conceptos de *ens* y *res* no sean disociables sino concomitantes²⁶, tornándose la *res* el transcendental primario.

Pues bien, Enrique de Gante acepta el doble sentido, ontológico – gnoseológico de la *res*, que ya promulgara Aquino (estabilidad ontológica y cognoscibilidad, el plano delimitado por las líneas de pensabilidad y onticidad: *esse ratum et firmum* –lo que posee un carácter firme, sólido, una esencia validada, en el orden natural- y es, en virtud de esa esencia *rata*, apto *ad cognoscendum*, si bien la cognoscibilidad sustentada en la esencia haría extensible el término *res* a la sola entidad de razón, como puedan ser la negación o la privación –repárese en el carácter decisivo que tiene la categoría de transcendental de la *res* para su inteligibilidad: *res* es lo cognoscible, sea la cosa ficticia, de exclusiva entidad intra-anímica, sea la *res rata* en la línea de la causalidad ejemplar por una quiddidad consistente, capaz de existencia intra-mundana-)²⁷. Ente es, para Enrique, lo que atesora un ser quiditativo en tanto que caracterizado por una *ratitudo*, de ahí la convertibilidad de *esse quiditativum* y *esse firmum*, repetida en la *Summa quaestionum ordinarium* (34, 2, ...).

Para Boecio, Dios es *forma... quae est ipsum esse et ex qua esse est*, en tanto en la criatura *diversum est esse et id quod est* (la criatura sería así un *compositum ex quod est et quo est*)²⁸. El término *esse*, como hace notar H. J. Brosch²⁹, es un ‘infinitivo

²⁶ AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, 5, ed. S. Van Riet, Peeters – Brill, Louvain – Leiden, 1977, p. 34.

²⁷ *Primum quod in intellectum cadit, est ens* (o bien: *primo in conceptione intellectus cadit ens*). Lo primero que la inteligencia humana advierte es que algo existe, pues *ens* abraza el *id quo est*. Lo más accesible al entendimiento, lo más evidente, es que las cosas son (Cfr. OCÁRIZ, F., “Rasgos fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás”, en VV. AA. *Las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 50 – 78). Ente no es predicamento, no es término *univocum* o *aequivocum*, sino análogo (*analogia entis*: ‘De esta contemplación de la realidad *sub ratione entis*, la filosofía del Doctor Angélico saca su capacidad de acoger y afirmar todo lo que aparece al entendimiento humano como existente determinado (.). El ente no es un predicado, no es un concepto, no es como un género supremo (.). el ente no es un denominador común que excluye la multiplicidad o, al menos, la hace bastante ilusoria, sino que el ser es a la vez lo más universal y lo más individual, porque sólo se capta en las realidades individuales. El ente es común a todos los entes y es, al mismo tiempo, lo más individual (y en tal sentido no es término equívoco). El ente es análogo’ – SARANYANA, J. I., *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 88). La realidad se impone a la inteligencia, la *res* es tal *ante considerationem intellectus* (los principios de no-contradicción e identidad no son *a priori*, sino del conocimiento de lo real). No identificación de ente o *res* (lo actual en su realidad propia) y *obiectum intellectionis* (lo real en cuanto presente a la inteligencia). La objetualidad es una condición transcendental del ente: ser objeto de intelección dice presencia *ante cognoscentem*, una cláusula de *ob-yacere*, de ‘estar frente a una subjetividad’, si bien la realidad misma de lo que es no connota ‘estar ante un sujeto cogitante’ sino lo que cada entidad actual tiene de suyo. La verdad ontológica se entiende como una propiedad del ente de carácter transcendental diversa de su realidad ontológica. La objetualidad de lo real no es su misma realidad, el objeto en cuanto tal no antecede al acto de intelección –no concurre con la inteligencia a título de causa parcial en la génesis cognitiva-, sino que es simultáneo a él y se conmensura con él (la conmensuración consiste precisamente en que el objeto en acto y el acto de objetivación cogitativa son uno y el mismo acto). *Res est de transcendentalibus, et se habet communiter ad absoluta et ad relata / Secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter predicatur in divinis / Secundum quod pertinet ad substantiam, singulariter praedicatur*. Así, tomada la *res* como entidad *ad se* (*res essentialis*) no genera diferencia entre las personas divinas, sí, en cambio, tomada como *res* relativa o *ad alterum* (*et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur*). Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.* I, q. 39, a. 3, ad 3; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5, ad 2.

²⁸ Aquino se hace eco, en repetidas ocasiones, de la nomenclatura boeciana: “... et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit” –*De ente et essentia*, c. 4, ed Leon. 43.376: 163 – 166.

sustantivado' concebido como *forma essendi* inexistente en modo separado. Una divergencia de enfoques: los teólogos vislumbran en el *esse* a Dios y en el *quod est* a la criatura. Los filósofos, en cambio, ven en el *esse* a las formas sustanciales (*ea quae subsistunt o esse subsistentiis*) y en el *aliquid est* a las accidentales (*esse aliquid his quae subsistentiis concomitatur*). La escuela franciscana conservó la fórmula de Boecio en su orientación genérica; Alberto Magno y Tomás de Aquino asumen la distinción real de principios *quod est* y *quo est*³⁰, y Enrique de Gante cierra la estructura esencial

"... et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est" –*In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1, ed. Mandonnet, vol. I, p. 227-.

"... et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius. Et hoc est quod Boetius dicit... quod in omni eo quod est citra Primum, aliud est esse et quod est" –*Quodlibetal* 2, q. 2, a. 1, ed. Leon. 25.2.214: 46 – 50.

También en: *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 8; *S. Th.* I, q. 75, a. 5, ad 4 (en las inteligencias creadas se da composición de forma y *esse* participado, o como afirman algunos, de *quo est* y *quod est*); *SCG* II, c. 52 (en las sustancias separadas hay distinción y composición de *esse* y *quod est* –o sustancia-); *Quod.* 3, q. 8, a. 1, ed. Leon. 25.2.277: 44 – 48.

²⁹ BROSCH, H. J., *Der Seinsbegriff beim Boetius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, Philosophie und Grenzwissenschaften, IV/1, F. Rauch Verlag, Innsbruck 1931, p. 58.

³⁰ "Se verá cómo puede haber en el alma acto y potencia, examinando primero los seres materiales, y pasando de ahí a los inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser (*esse*). De éste es principio la forma, pues la materia participa del ser por recibir la forma. Así que el ser sigue a la forma. Mas, no por ser principio del *esse*, es la forma su ser (*suum esse*). Y, aunque la materia no llega al ser sino por la forma, ésta, en cuanto forma, no necesita para su ser de la materia, ya que el ser sigue a la forma; necesita de la materia en cuanto tal forma, que no subsiste por sí; no existe, pues, ningún inconveniente en que haya alguna forma, separada de la materia, que tenga el ser, y que el ser esté en dicha forma, pues la esencia tiene, respecto del ser, la relación de la potencia a su propio acto. Así, en las formas que subsisten por sí, se da potencia y acto, en cuanto que el ser es el acto de la forma subsistente, que no es su ser. En cambio, si hay alguna cosa que sea su ser –lo cual es propiedad exclusiva de Dios-, en ella no se da potencia y acto sino que es acto puro. Por eso dice Boecio en *De Hebdomadibus* que en los demás seres distintos de Dios se diferencian el ser y aquello por lo que es, o, como dicen algunos, lo que es (o existe) y aquello por lo que es (o existe). El *esse* es, en efecto, aquello por lo cual algo es (o existe), como el correr, aquello por lo que uno corre. Pues bien, como el alma es forma que subsiste por sí, puede haber en ella composición de acto y potencia, es decir, de ser y de lo que es, pero no de materia y forma" –TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae II: De anima*, q. un., a. 6, ed. Taurini, Roma, 1942.

"No es lo mismo estar compuesto de lo que es (*quod est*) y aquello por lo que es (*quo est*), y estar compuesto de materia y forma, pues si bien se puede llamar a la forma aquello con lo que es (*quo est*), a la materia no se le puede llamar con propiedad lo que es (*quod est*), ya que no existe más que en potencia. Lo que es (*quod est*) es aquello que subsiste en el ser (*esse*) –que en las sustancias corpóreas es el compuesto mismo de materia y forma, y en las incorpóreas, es la misma forma simple-, y aquello con lo que es (*quo est*) es el ser mismo participado. Dado que cada cosa es en cuanto que participa del ser (*esse*). Por eso, también Boecio usa los términos en ese sentido en *De Hebdomadibus*, afirmando que en los seres distintos del primero no es lo mismo lo que (*quod est*) y el ser" [(.) *quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in (.) de Hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse] –*Ibid.*- Cf. *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1, ad 8.*

WIPPEL, J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1, The Catholic University of America Press, 2000, 250 – 251: "Thomas explains that to be composed of 'that which is' (*quod est*) and that 'whereby it is' (*quo est*) is not the same to be composed of matter and form. While form may be described as that 'whereby something is', matter cannot, properly speaking, be referred to as 'that which is'. 'That which is' (*quod est*) is that which subsists in the order of being (.). In contrast, that 'whereby it

del concreto finito sobre la base de una distinción *non re, sed sola intentione* de esencia y ser de existencia, reelaborando el canon boeciano con la mirada puesta en el horizonte divino (la lectura en clave netamente existencial del *esse* boeciano reduce la criatura *de se* a ser en potencia; el ser actual lo recibe de otro –in qualibet creatura differunt esse et quod est. Et quodammodo esse accidit ei quod est, quia ab alio sibi est-)³¹.

El *Doctor Sollemnis* extiende la abalidad como signo creatural al mismo *esse in actu simpliciter*, al *esse hoc* según el cual se reconoce como sustancia, y al *esse hoc aliquid* (ser concretado):

- el *esse existentiae* es efecto del primer ente (*quod enim habet esse in actu, habet in quantum est effectus primi entis*)
- el *esse hoc* cifra una esencia propia, ejemplarizada en la divinidad (*quod vero habet esse hoc, habet a natura essentiae suae in quantum est exemplatum divinae rationis*)
- *esse hoc aliquid* (*quod vero habet esse hoc aliquid, habet a natura suppositi determinantes naturam, in quod divina actione acquiritur esse existentiae*), aun sin pronunciamiento al respecto en este pasaje, se adivina ya un conato de

is' is the participated act of being (esse) itself, for a thing exists only insofar as it participates in esse (.). It is because of this usage that Thomas can distinguish between 'that which is' and esse as between essence and act of being. Mutatis mutandi, we might say much the same of Thomas's understanding of supposit in his more frequent comparisons of this with nature. Just as the expression 'that which is' may be taken as signifying a concrete subject which exists, but with an emphasis on its quidditative aspect, so the term 'supposit' may be taken as signifying this same subject with this same quidditative emphasis along with the additional implication that the subject is ontologically complete and incommunicable. In this usage the individuated nature or essence is viewed as related to the subject or supposit as a formal part to the concrete whole. Since in material entities the concrete whole or subject includes individuating characteristics in addition to the specific essence. Thomas always defends real distinction between nature and supposit in such beings. And since such added individuating characteristics are unnecessary in created subsisting forms of angels. Thomas can identify nature and supposit in such beings when he understands supposit in this way, that is, when he concentrates on its quidditative aspect. On the other hand, we might emphasize the 'is' (est) in the expression 'that which is'. We could then argue that the concrete existing entity, which we may still identify as a supposit, includes its act of being (esse) in addition to its nature or essence. So understood, the subject or supposit will differ really from its nature or essence even in created spirits, not merely in material beings. This will follow because in each case the existing supposit includes the act of being in addition to its essence or nature. In fact it is in this way that Thomas understands the supposit in Quodlibet 2, q. 2, a. 2".

Terreno abonado para la distinción que la escuela tomista establecerá entre composición *cum his* y *ex his*. Aun desfasados algunos en sus propuestas, siguen siendo el referente clásico: FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino, 1960, 352-sig; GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1942; GILSON, E., *L'être et l'essence*, París, 1972, 116-sig.; HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin*, París, 1954, 239-sig; RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1939.

³¹ ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 3, 9; 61vQ. Ediciones: *Doctoris Sollemnis Magistri HENRICI GOETHALS A GANDAVO, Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, DISPUTATIONES QUODLIBETICAE de omni genere divinae sapientiae quam Theologiam vocamus refertissimae, Parisiis, 1518, in aedibus J. Badii Ascensii*; SUMMAE QUAESTIONUM ORDINARIARUM, *Theologi recepto praeconio Sollemnis HENRICI A GANDAVO.- In aedibus J. Badii Ascensii, Parisiis, 1520* (Reproducción *The Franciscan Institute St. Bonaventure*, N. York, 1953); *Magistri HENRICI GOETHALS A GANDAVO, Ordinis Servorum B. M. V., Doctoris Sollemnis, Socii Sorbonici, Archidiaconi Tornacensis, SUMMA, in tres partes praecipuas digesta. Opera et Studio A. R. P. M. Hieronymi Scarparii.- Ferrariae, apud Franciscum Succium, 1646*; *Magistri HENRICI A GANDAVO, Doctoris acutissimi et celeberrimi, Archidiaconi Tornacensis, AUREA QUODLIBETA, hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii, Patavini.- Venetiis, 1608, apud Marcum Claserium, 2 vols. (Qq 1-7 y 8-15)*

partidismo contra la individuación por la materia³², a la que se atribuye un *esse existentiae* propio³³, con una confesa repugnancia a la distinción real que propone Egidio Romano de existencia y esencia, en términos de separación física.

Se está delineando un patrón mixto en el que la secuencia vertical de momentos ontológicos (*esse hoc, esse hoc aliquid*) fluye hacia la horizontal (*esse in actu vel existentiae*).

Para exorcizar el necesitarismo al que se encauza la metafísica modal aviceniana, abriendo paso a la noción cristiana de creación, el gandavense soslayará la dicotomía ser-necesario por sí/por otro³⁴, admitiendo, en contrapartida, la distinción entre *aliquid est ipsum esse* ("aquello que es el mismo ser") y el *esse intentionale* (la existencia "intencionalizada" en el orden creatural). En el avicenisismo, el primer principio es *neesse esse*, fundiéndose en él existencia y esencia, identidad de la que se infiere su unicidad. Si la existencia compete sólo a lo singular, existencia y singularidad se hallarán inexorablemente anudadas (de ahí que la esencial existencia del *primum ens* traduzca una esencial singularidad: si el primer principio es esencialmente existente, será también esencialmente singular, esencialmente único. De este argumento, Enrique extrae una conclusión que tendrá un influjo poderoso en la generalización que Escoto hace de la *ratio plurificationis* en el escenario creatural en base a la indiferencia de la esencia *de se* a la singularidad: toda esencia no identificada con su existencia es susceptible de pluralidad, aun desasistida de cualquier otro principio de multiplicidad).

Existencia y subsistencia parecen solaparse (así, no siendo la existencia *de conceptu essentiae* para las sustancias inmateriales, tampoco lo sería la subsistencia), pero esa identidad es matizable. Forma y materia tienen un ser de existencia definido en el compuesto hilemórfico, mas no subsistencia, ésta es propia y exclusiva de lo existente, aunque no, sin más, de todo lo existente (la existencia es condición necesaria pero insuficiente para la subsistencia)³⁵. La diferenciación entre un ser de existencia

³² ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 25, 3; 156vY.

³³ ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 1, 10.

³⁴ En el ser necesario *ab alio* se cumple una completa superación del no ser porque entraña un índice de necesidad en la línea de sus dos constitutivos metafísicos, en la línea de la esencia (cuanto es, necesariamente es lo que es, y no otra cosa) y en la del *esse* (el ente limitado, cuando es, necesariamente es). La separación de lecturas *in sensu diviso/in sensu composito* de la sentencia aristotélica si algo es, necesariamente es cuando es abrirá la senda del contingentismo modal, dará cauce a una lógica novedosa que rompe con el modelo frecuencial o estadístico de modalidades (*causa ut semper, causa ut in pluribus, causae ut in paucioribus, ut in raro, ad utrumlibet*) y pone en conjunción predicados mutuamente excluyentes, con pujante impacto en los métodos semánticos del *ars de obligationibus* y *secundum imaginationem* del quattrocento (KIELKOPF, Ch., "Duns Scotu's rejection of 'necessarily exists' as a predicate", *Journal of History of Philosophy* 16 (1978) 13- 21).

³⁵ El que fuera *Magister actu regens* en la Facultad de Teología de la Universidad de París entre 1275 y 1292 parece distinguir un ser de existencia resolutivo de subsistencia (*esse subsistentiae, quod est esse suppositi rei in se subsistentis*) y un *<esse existentiae simpliciter>*, que no basta para aquella (*quod est esse rei extra animam, sed in alio, ut sunt esse materiae et formae in composito*) [Cfr. *Summa*, 27, 1; 163rT]. La cuestión tiene un trasfondo cristológico: la tesis inicial de un doble ser de esencia en Cristo (*apellando esse essentiae omne esse quod convenit naturae rei absque eo quod in se subsistat* -163rV-), según sus dos naturalezas, conjugado con un solo ser de existencia divina (por identificación neta de existencia y subsistencia, se diría que Cristo adolece de subsistencia propia por su condición humana y su *ratio subsistendi* está ligada al Verbo asumentemente, esto es, Cristo subsistiría con la *subsistentia* del Verbo que ha asumido su naturaleza humana, careciendo en su humana faz de subsistencia propia; tampoco tendría existencia humana, sólo ser de esencia –*quod Christus ratione humanae naturae nullum habet ex*

simpliciter y un *esse subsistentiae*, a la postre, permite discernir la existencia como *intentio* de la perfecta existencia translucida *in perfecta actualitate subsistentiae suppositi*. Hay una estrecha conexión entre los órdenes esencial y existencial (tot necessario sunt esse essentiae in eodem, et tot esse existentiae)³⁶ que habilita la división *esse simpliciter/esse subsistentiae*, establecida *a priori* para el ser de existencia, respecto al propio ser esencial³⁷.

En el dominio creatural rige una distinción intencional entre *natura* y subsistente o *suppositum* (*res subiecta naturae, cuius est illa essentia ut participata ab ea*), diferencia que en la esfera divina sólo es atribuible a la *imperfectia cognitio* que el viador alcanza de Dios (*Deus = deitas*, en rigor es lo mismo decir Dios que divinidad o deidad, no hay distinción entre esencia y concreto subsistente). Cristaliza una novedosa interpretación de la composición boeciana [*quod est + quo est*] *in creaturis*, tomado el *quod est* por *ipsa res quasi substrata* y el *quo est* como *quidditas eius* (en la criatura se advertiría,

se esse actualis existentiae, sed solum ratione divinae naturae quod communicatur naturae humanae per assumptionem ad ipsam in unitate suppositi –*Quod.* 3, 2; 49vF), derivará, en virtud de la posterior distinción entre *esse existentiae simpliciter* (ser de existencia que no basta para la subsistencia: *esse existentiae simpliciter dictum, quod est esse rei extra animam, sed in alio, ut sunt esse materiae et formae in composito*) y *esse subsistentiae* (*quod est esse suppositi rei in se subsistentis*, ser de existencia que otorga el subsistir independiente –*Summa* 27, 1; 163 rT), en la asimilación al primero del doble ser esencial previsto en principio: *unum est esse ad aliquid (ratione suppositi), et unum esse actualis existentiae (ratione solius naturae divinae), et duplex esse essentiae (ratione duplicis naturae: divinae/humanae)* [*Quod.* 3, 2; 50rFG]; frente a eso, distinguirá en *Summa* 27, 1; 163rX, *secundum duplicem naturam (in Christo), duplex esse existentiae* (a los que aludía en el argumento original como *esse essentiae*) *et unicum esse subsistentiae (quod non convenit naturis in quantum huiusmodi, nisi ratione qua habent esse in supposito)*. La identificación lata de ser de existencia y subsistencia haría converger en la existencia el *principium individuationis* y la *suppositivitas* o *proprietas* supositiva (razón por la que la sustancia singular se constituye en *suppositum*). La postura inicial (doble *esse essentiae* reconocido a Cristo, según sus dos naturalezas, con un solo ser de existencia o subsistencia divino) es rectificadora, insistamos, en favor de un doble *esse existentiae*:

- *esse existentiae simpliciter (quod est esse rei extra animam)*, un *esse* (actualis) *in alio* que no otorga la subsistencia, cual es el de los componentes esenciales de la sustancia hilemórfica (*esse simpliciter materiae / esse simpliciter formae*)
- *esse subsistentiae (quod est esse suppositi rei in se subsistentis)*, que concede la subsistencia y corresponde al designado como ser de existencia en la *Quodlibetal* 3^a, por contraposición al doble *esse essentiae (omne esse quod convenit naturae rei absque eo quod in se subsistat)*, que no llega a afianzar la perfecta existencia, entendida como ‘existir independiente’ (*quia non est perfecta existentia nisi in perfecta actualitate subsistentiae suppositi* –*Summa* 27, 1; 163 rV).

El interés de la rectificación rebasa los límites del problema ontológico en Cristo o la defensa de la mera distinción intencional, no física, entre esencia y existencia, imprimiendo un nuevo giro al análisis de la constitución del singular y el subsistente.

³⁶ ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 10, 8; 423rQ.

³⁷ "afirmado el paralelismo entre la estructura esencial y la existencial, el oficio de la intención existencia es representar inteligiblemente la transposición intacta de la intención esencia al orden de lo existente. No se da, por la sola razón de una diferencia puramente existencial, ninguna mutación estructural. Toda diferencia en el orden físico está preformada en una estructura del orden intencional. Luego, si el subsistente difiere de alguna manera real del mero existente (y los casos enumerados de la materia, la forma, los accidentes, la humanidad de Cristo, ..., fuerzan a aceptar la hipótesis), esa diferencia debe encontrarse preformada en la estructura intencional del orden de las esencias. La subsistencia, o sea aquello por lo que la esencia viene a ser subsistente en potencia (capaz ya no sólo de recibir un ser de existencia simpliciter sino un ser de existencia-subsistencia), debe ser una intención de orden esencial, que dé la última determinación estructural al concreto finito capaz de subsistir" - GÓMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Analecta Gregoriana, vol. XCIII, Series Facultatis Philosophicae, sect. B (n.8), Roma 1958, p. 98.

entonces, un curioso desajuste entre *quidditas* y *essentia* en el que ésta asumiría el rol de subsistente –*quod est*-, y aquélla el de *quo est*³⁸. Otra plausible lectura, de la que se desprendería una noción más atemperada de supósito por extrapolación del ser subsistente al estadio esencial previo, apto para recibir la intención *existentia actualis* (el supósito, en su dimensión esencial, sería *eius quod est aliquid perfectum in natura et essentia, ut quod in se natum est existere*), aboga por la elucidación del *quod est* como *cuius est esse* (una nueva definición de subsistente), al cual se contrapondría el *quo est in eo cuius est* (esencia), o el propio *esse (essentiae/existentiae)*, a título de principio más general del cual el mismo *quo est* sería una particular determinación (se trata, pues, de una dislocación del *esse* boeciano en *quo est* y *esse*).

La *ratio individuationis* –concebida originariamente como *ratio constitutiva suppositi*-, el principio privativo de divisibilidad (*per se/per accidens*), consiste en una doble negación que hace de las formas específicas creadas individuos subsistentes³⁹:

- *ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem* (negación excluyente de comunicabilidad a inferiores lógicos, como la que acreditaría la especie respecto a los posibles individuos que la encarnasen).
- *ab extra omnem identitatem* (negación que impugna la comunicabilidad a iguales lógicos, a individuos co-específicos).

A las anteriores debe añadirse una decisiva negación de participación o de comunicabilidad como parte, aval último del *esse hoc aliquid*, que completaría la diferencia entre el *esse simpliciter* y la subsistencia en los órdenes esencial y existencial. La razón de individualidad es, en suma, una negación por la que la especie queda incomunicabilizada, separada⁴⁰.

Para Escoto, en cambio, como se verá después, la doble negación que resuelve la *suppositualitas* define un momento extra-ontológico ulterior a la singularidad (ésta es *ultima realitas vel actualitas formae*, la última determinación positiva de la forma específica que no se añade a ésta como formalidad; no es una *ratio* quidditativa reductiva –*quidditas* o formalidad contrayente-, una *formalitas addita ad speciem*, como la diferencia específica lo es respecto al género –así, entre género y especie corre una

³⁸ "ex quod est et quo est, appellando quidditatem quo est, et essentiam quod est, quam in quaestionibus dictis de simplicitate Dei, appellavimus naturam sive suppositum" (*Quod.* 4, 16; 131rA). Las fluctuaciones terminológicas son constantes, así, se nos ofrece también una triple "*ratio rei dictae a ratitudine*": *essentia et participans ea et compositionem ex illis*. La esencia –*ut essentia est*-, *ratum quid est, et similiter participans eam ut participans, et similiter subsistens in utroque in quantum subsistens est in eis. Ita tamen quod subsistens non dicitur res nisi propter id quod participatur; ita quod essentia primo dicitur res, participans secundo, subsistens tertio; licet sola ratione seu intentione haec inter se differunt* -*Summa* 2, 34; 212rS . La esencia, en composición con un *principium subsistendi (participans ea)*, resolvería al *subsistens (participans como principium subsistentiae y subsistens* en tanto que compuesto de esencia y principio de subsistencia).

³⁹ "Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid". *Quod.* 5, 8; 166rM.

⁴⁰ "Est igitur dicendum quod in formis creatis specificis ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi est negatio qua forma ipsa... facta est indivisa omnino in supposito et a quolibet alia divisa... Quae quidem negatio non est simplex sed duplex: quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem, ut dicatur ita haec quod tantum sit haec, non habendo scilicet intra se possibilitatem ad esse aliud et aliud, sicut habet forma speciei; et iterum tantum haec quod non sit aliqua aliarum suae speciei. Et haec duplex negatio omnino formaliter rationem formae determinat, qua determinatione supra essentiam formae constituitur suppositum absolutum, quod vere dicitur hoc aliquid, quasi tantum hoc et non aliud, nec intra nec extra, et sic nullo modo aliud quid" –*Quod.* 5, 8; 166rM.; *Summa* 32, 5 y 39, 3-.

distinctio formalis ex natura rei que no media entre especie e individuo-, sino un *modus intrinsecus essentiae*): la haecceidad cumple respecto de la *natura communis* un papel semejante al de las *passiones disiunctae* o *ultimae differentiae entis* en relación a la esencia generalísima *ens*, el de un *quale* intraquiditativo que no modifica formalmente el contenido específico, careciendo de carga formal en sí misma. Se profundizará en la idea en los siguientes epígrafes.

La identificación inicial de existencia y subsistencia delega la *ratio individuationis* y la *ratio subsistentiae* o *ratio suppositi* en la misma existencia. Ésta sería, no sólo el principio de individuación, sino también la *suppositalitas* en virtud de la cual un ente sustancial concreto es subsistente. La posterior distinción entre *esse existentiae simpliciter*, como propia existencia sin subsistencia, y el *esse subsistentiae* (existir independiente, subsistencia que atesora el *suppositum*), distinción que revela a la subsistencia como algo que compete en exclusiva a lo existente, pero no sin más, en cuanto que existente (el accidente, la materia o la forma en el compuesto, la naturaleza humana de Cristo, ..., teniendo propia existencia –modalidad de *esse existentiae simpliciter*-, no tienen, en cambio, subsistencia propia), guía una novedosa ontología de lo creado.

El *esse subsistentiae* no añade sencillamente a la existencia *simpliciter* (al *esse existentiae simpliciter*) la independencia. La *suppositalitas* no aporta sólo a la existencia propia (*simpliciter*) el sesgo de independencia que emancipa al ser actual, elevándolo a la condición de existente autónomo como subsistente, no como entidad *in alio* (sea con ser de inherencia o con ser de participación esencial); no sólo troca la propia y nuda existencia en existir independiente. La carga ontológica de la *ratio subsistentiae* es más compleja.

Escoto, sobre esa hipótesis crepuscular, distinguirá entre una subsistencia comunicable (per se ratio essendi vel ratio subsistendi communicabiliter), propia de la naturaleza sustancial individuada (todo lo ontológico es comunicable, incluso la singularidad, de suerte que más allá de ésta no hay positividad óntico-predicamental alguna por la que lo incommunicable pueda ser tal: la condición de supósito no es *ratio positiva* intrínseca, al modo de la singularidad), y una subsistencia incommunicable (*esse per se incommunicabile vel esse subsistentiae incommunicabiliter*), que sólo agrega negación de comunicabilidad actual y aptitudinal (caso de la naturaleza sustancial) a la singularidad, resolviendo al *suppositum* (persona, si es de naturaleza espiritual) como instancia exuberante. La *ratio suppositi vel ratio subsistendi incommunicabiliter* expende obviamente negación de entidad ontológica, por ser todo lo ontológico comunicable.

Sólo en la criatura, no en Dios, se da diferencia intencional entre la esencia y el concreto subsistente⁴¹. Conceptualizados ambos (*naturam hic appellamus essentiam rei et quidditatem dictam nomine absoluto, quae dat esse rei quam significat definitio... Suppositum vero hic appellatur res subiecta naturae, cuius est illa essentia vel natura, ut participata ab ea*)⁴², la relación entre ellos se columbra al albur de la anuencia de la naturaleza *in supposito singulari; vel communi, speciei vel generis*. La aparente contradicción formal que extracta la etiqueta subsistente común se disipa en su

⁴¹ ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 28, 5.

“Unde natura et suppositum sive res naturae in creaturis non differunt re sed sola intentione” –*Summa*, 169vD-.

⁴² ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 28, 5; 168vB.

evaluación como fórmula relacional entre lo común-abstracto y lo concreto, entre *equinitas* y *Equus*, animalidad y animal, corporeidad y cuerpo, etc.

Bordea esta ruta de análisis Escoto en la especulación que nutre la ontología del supósito, al afirmar que algo puede comunicarse de modo que aquello a lo que se comunica sea idéntico a lo comunicado⁴³, como el universal se comunica al singular, pero también de manera que aquello a que se comunica esté relacionado con lo comunicado como al principio formal de su ser⁴⁴, sea en calidad de principio *quo essendi* parcial (la forma se comunica a la materia informada), sea como principio total. Lo ontológico último, en tanto que comunicable, es aún razón de ser de algo rigurosamente último, algo que no es ‘razón de ser de/para otro’, lo incommunicable: "communicabile est alicui incommunicabili ratio essendi; incommunicabile non est ratio essendi alicui"⁴⁵.

Tanto en el estadio esencial como en el existencial se dan un *esse simpliciter* y un *esse subsistentiae*. El *esse simpliciter essentiae* confiere a una *aliquitas* estatuto intencional de esencia o de *esse aliquid*; el *esse simpliciter existentiae* concede a la esencia una existencia propia. Mas ni uno ni otro amortizan, respectivamente, al subsistente eidético o al *suppositum*, al concreto existente independientemente como supósito. Será el *esse subsistentiae*, en la neta línea ontológica, el que haga de la esencia – *esse aliquid* un *esse hoc aliquid* o subsistente individual, y el *esse subsistentiae* en el régimen existencial, el que convierta al subsistente individual de estatus puramente ontológico en auténtico *ens (esse hoc aliquid) existens subsistens*.

En ambos estadios, la diferencia entre el ser *simpliciter* y la subsistencia como actualidad extrema (ser de subsistencia: "per hoc enim quod in creaturis separate et distincte a quolibet alio in se existit, perfectionem actualitatis habet, quae dicitur esse subsistentiae in existentia extra intellectum")⁴⁶ radica en la negación de comunicación parcial: aun entidades existentes, asistidas entonces por la doble negación (*ab intra omnem diversitatem / ab extra omnem identitatem*), como los principios esenciales, mórfico e hilético, de la sustancia compuesta concreta, o como la naturaleza humana en Cristo, no son en sí subsistentes por faltarles precisamente la tercera negación, decisiva como *ratio subsistentiae*, que veta su condición de partes de un todo. El constitutivo último del *hoc aliquid*, la razón resolutive del subsistente, es, por tanto, la negación de la comunicabilidad como parte. Adviértase la diferencia de postura con Escoto, que contempla una comunicabilidad intrínseca para la naturaleza sustancial singular como

⁴³ 'potest aliquid communicari alicui sic quod illud sit ipsum quod communicatur' -DUNS ESCOTO, *Quod.* q. XIX, a.3, n. 81, ed. Alluntis, p. 695.

⁴⁴ 'quod illud cui communicatur sit isto tanquam formali principio essendi'. DUNS ESCOTO, *Quodlibetales*, q. XIX, a.3, n. 81, ed. Alluntis, p. 696.

⁴⁵ Si eventualmente se aplica la razón de ‘incommunicable’ a la sustancia singular es sólo por cuanto ‘incommunicable’ se opone a lo común, a la quiddidad –*quod est communicabile pluribus*- que determina la singularidad, pero la sustancia singular no excluye toda comunicabilidad; lo incommunicable *per se* es el supósito (*suppositum sit per se aliquid incommunicabile*). La razón de ‘incommunicable’ (convertible con la *ratio suppositi*) no conviene a todo singular, asegura Escoto, sino sólo al que no es forma de otro de ninguno de los modos mencionados. La definición propuesta para el supósito es la siguiente: "singular ultimado que tiene forma, o ser por la forma, de manera que ningún ser lo posea como forma o principio *quo de ser*" (*illud quod est ultimum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium quo essendi, tale est suppositum*). DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a.3, n. 81, ed. Alluntis, a. 2, n. 41, p. 680.

⁴⁶ ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 10, 8; 423r.

principium quo essendi integral de un supósito propio, no sólo la comunicabilidad como parte de los elementos esenciales, además de una *communicabilitas* extrínseca, que traduce una *ratio fundamentalis dependentiae* para toda naturaleza creada, sustancial o accidental, respecto de un supósito extraño, camuflada como una pasión disyuntiva del ente, una polaridad opuesta a la repugnancia *simpliciter* a la dependencia como comunicable de la divinidad que notifica en ésta una positiva *incommunicabilitas simpliciter*. Sería así, para el Sutil, la negación de comunicabilidad extrínseca actual y aptitudinal, razón de supositalidad *per se* –con prevalencia, incluso en la naturaleza haecceizada, credencial ontológica plena de un supósito ya constituido, de una comunicabilidad extrínseca de carácter obediencial o inaptitudinal-. Individuación y subsistencia, conjuntamente consideradas en principio, quedan así disociadas como motivos ontológicos disjuntos.

Se propone, en definitiva, una línea estructural esencial para el ente concreto, previa a su actualización, que sólo se transpone a un orden dispar cuando adviene la existencia.

La diferenciación entre *esse existentiae* y *essentia* se despeja en el plano intencional. Dios conoce la esencia como una intención diversa del ser de existencia, de suerte que en la venia de su distinción (real, en tanto que anterior a la consideración del intelecto, si bien no real en el exagerado valor egidiano de diferencia *inter rem et rem*) y composición (*differunt in esse ... et intellectus ea capit distincta*), el entendimiento creado no hace sino conformarse al entendimiento absoluto.

La vía egidiana de dilucidación del carácter de la distinción, en la directriz de la estructura hilemórfica del ente sensible, queda abierta. Si la generación hace inteligible la discordancia materia – forma (*sicut generatio facit nos scire materiam esse differentem a forma*), la creación haría conocer la distinción esencia – ser (*sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse*), salvadas dos diferencias entre ambas composiciones: la preexistencia de la materia en la generación (contra la no preexistencia de la esencia en la creación) y la condición de potencia pura de la materia (frente a la actualidad de la esencia, que el *esse* vendría a completar *-illa autem actualitas et illud complementum dicitur esse-*)⁴⁷. La concepción del *esse* (o del *actus*

⁴⁷ El caso más típico de composición *essentia - esse* se presenta en la *substantia separata*, y Egidio Romano tratará de esclarecer la índole de la composición óntico-eidética a partir de la composición hilemórfica del ente sensible, por ser éste mejor conocido. El argumento que sustenta la vía egidiana es expuesto en *In I Sent.*, d. 8, pr. 2, q. 1 (f. 54 r) [ed. Hocedez, Gregorianum 1928, p. 100], recogido en *Quod. I*, 9; 6 v: "Si creatura non est aliud re a suo esse, cum ipsum esse non potest a se ipso separari, esse non potest separari a re creata, et sic esset omnino incorruptibilis". El carácter de la composición *potentia/actus essendi* se dirime, pues, en el plano existencial, a la luz de la hilemórfica ("quam videmus in rebus materialibus intelligere aliquid de compositione substantiarum separatarum, et per ea generatione apprehendere aliquid de rerum creatione. Dicamus ergo quod sicut generatio facit nos scire materiam esse differentem a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse" –AEGIDI ROMANI, *Theoremata de esse et essentia*, th. 5º, ed. Hocedez, p. 19, 15 – 22). Para Egidio, igual que para Alberto, el *esse creabile* de lo creado no es un ser propio del mismo, antes bien, depende de un *esse concretissimum*, Dios, a tal punto que la negación de la existencia de éste anonadaría a la criatura: *constat quod essentia creaturae quantum est de se habet non esse* (.). *Si autem habet esse hoc est ex potentia creatoris producentis ipsum ad esse* –AEGIDI ROMANI, *Quaestiones disputatae de Esse et Essentia*, q. 9, ed. Veneciana 1503 (reprod. Francfort d. M. 1968), fol. 21va, 34 – 37. Godofredo de Fontaines se suma a esa postura: "Et sic intelligit Anselmus quod creatura nihil aliud est quam ipsa creatoris essentia, cum scilicet non est creatura secundum se ipsam. Et sic est dicendum quod creabile, antequam creetur, si consideretur quantum ad quamcumque entitatem quae sibi nata est secundum se et in propria natura competere sive secundum esse essentiae sive secundum esse existentiae nec est aliud a Deo nec est etiam ipse Deus: quia ut sic nihil est in actu, sed solum potest esse potentia creatoris" –GODOFREDO DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, ed. J. Hoffmans, en *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Lovaina 1924, q. 2, p. 203, 14 – 20.

essendi) como complemento de la *actualitas essentiae* infunde sentido físico al realismo de la composición, condensado en la anunciada fórmula egidiana *differentia inter rem et rem*⁴⁸.

Enrique cuestiona la legitimidad de la evaluación de la composición *essentia - esse*, decisiva en las sustancias separadas, en el plano de la realidad hilemórfica⁴⁹, rechazando, además, los argumentos favorables a la composición onto-eidética basados en la finitud de la esencia creada (la finitud de la esencia creada se debería, a juicio del gandavense,

⁴⁸ Tomás de Sutton, tomista contemporáneo de Egidio, lo calificaría de "realismo exagerado o excesivo". Frente a esa apuesta, Enrique de Gante opta por un "realismo moderado", en el orden intencional.

⁴⁹ No es tanto censurable el esquema de la generación sobre el que se plantea, con presuposición de la esencia y posición adventicia del ser de existencia, cuanto el hecho de que la composición se alumbró en un plano semejante al de la unión *hylé - morphé*. La *accidentalitas* del *esse existentiae*, su separación de la esencia, o la resolubilidad de existencia y esencia en la criatura, son presentadas en el plano del ser intencional. La argumentación de Enrique se sustenta en una razón de Avicena en pro de la unicidad divina: el primer principio es *necesse esse*, la existencia es en él absolutamente idéntica a la esencia. De esta conocida tesis se desprende la unicidad del *primum ens*, pues la existencia compete sólo a lo singular, y existencia y singularidad son inseparables: si el primer principio es esencialmente existente, será también esencialmente singular, esencialmente único. El argumento, desarrollado en *Metaph.* 1, 8 (ed. Venet. 1495, f. 73va) y en 8, 5 (f. 99 r - v), es una de las brechas más agudas de Avicena en la Escolástica, uno de los istmos de penetración más neta (Tomás de Aquino lo recoge en *In II Sent.* 1, 1, 1; también en *S. Th.* I, 11, 3, o *Contra Gentes* 1, 42. Duns Escoto lo hace en *Ord.* I, d. 2, q. 1, a. 1, ed. Vat. II, n. 71, p. 171 - sig) y q. 3, n. 176, p. 232-sig). El argumento del libro 1º es, como lo califica Caffarena, más 'formalista': hipotetizados dos *necesse esse*, habrán de convenir y diferir en algo. Aquello en lo que difieran, bien es *necesse esse*, no pudiendo faltarle a ninguno de los dos, lo que revocaría su carácter de diferencia, contra lo supuesto; bien no es *necesse esse*, de suerte que ambos lo tendrían *ab alio*, lo que socavaría su condición de *necesse esse*. En el libro 8º cobra más relevancia, en cambio, el aspecto existencial. La lectura que de él hace Enrique es la siguiente: Si [dispositio de *Necesse esse*] per seipsam fuerit hoc signatum, tunc impossibile est ut illa certitudo sit alii nisi illi... Si autem certitudo huius intentionis non fuerit huic signato ex seipso, sed ex alio a se (como humanitas es a hic homo, explicó antes)..., tunc proprium esse eius erit ei acquisitum ab alio a se, et sic non erit ipsum *Necesse esse* - *Summa* 25, 3; 155r-v. Una crítica incisiva apelará al posible doble sentido (*formaliter / efficienter*) del *acquisitum ab alio a se*. En todo caso, Enrique extrae de la prueba una consecuencia no contemplada por Aquino: la esencia que no se identifica plenamente con la existencia es multiplicable. Lo es, aun desasistida de cualquier otra razón o principio de multiplicidad ("ex quo apertissime, quod *necesse esse* est ut non sit *essentia creaturae* in quantum *creatura est*, quin possit quantum est ex se in plura individua multiplicari, quantumcumque sit abstracta a materia" - *Quod.* 2, 8; 33vF). Aristóteles postuló la unicidad específica en las formas separadas, hiléforas, a juicio del gandavense, porque las concebía como seres necesarios en los que la esencia se identifica con la existencia - subsistencia (con una acrimonia comprensible sólo a tenor de los decretos condenatorios de París, que golpea de lleno a Aquino, como bien apunta Caffarena, añade: "quod quaelibet earum sit Deus quidam et quoddam *necesse esse*, in quo non differunt *essentia et esse et suppositum et existentia*" - *Quod.* 33rH). Identificadas existencia y subsistencia (*existentia sive subsistentia*) en esta primera etapa de su pensamiento, y aplicada a las sustancias inmateriales la identidad, la conclusión es plamaria: no incluyendo tales esencias la existencia, tampoco incluirán la subsistencia. En la concepción de Avicena van ligadas (como recuerda Enrique en *Quod.* 2, 1; 28vA) la indiferencia de la esencia a la singularidad o la universalidad y a la existencia - *quasi accidens* para la esencia- (en tanto la singularidad es razón de ultimidad ontológica y, por ende, condición de posibilidad última para la existencia, la indiferencia a aquélla determina la indiferencia a ésta)... *Sciendum quod in qualibet essentia sive natura creata est considerare duo:*

- *essentiam ipsam ut essentia est*
- *eius actualem existentiam sive subsistentiam.*

Quantum est ex ratione essentiae ut essentia est absolute, duplex est in ea indifferentia:

- *indifferens est ad esse actualis existentiae et ad non esse*
- *indifferens est ad esse universale et particulare.*

Secundum Avicennam, essentia rei in quantum essentia est, est essentia tantum [se hace aquí eco Enrique del celeberrimo adagio avicenciano *equinitas est equinitas tantum*], *et sunt extra eius intentionem intentio universalis et particularis, sicut intentio existentis et non existentis.*

a una limitada imitación del ejemplar –*essentia divina*- que supone una participación limitada en su ser)⁵⁰. La accidentalidad del *esse* respecto a la esencia, defendida por Avicena ("illud esse modum accidentis habet, quasi supervenientis essentiae")⁵¹, la composición de existencia y quiddidad, tan censurada en su rigidez *aliud et aliud*, debe ser trasladada al plano intencional, adquiriendo dimensión real en el sentido de preceder a la operación racional o no ser un mero producto intelectual ("quodammodo re differunt essentia creaturae et esse eius")⁵², en un efugio próximo a la *distinctio formalis ex natura rei* escotista, y con un repunte de divergencia de las diferencias de razón entre ser y esencia en lo creado y en Dios⁵³.

Será la consistencia especial que Enrique conceda al *esse essentiae*, la que, como indica Caffarena⁵⁴, marque la inflexión metafísica respecto a la solución aquiniana: una distinción real *simpliciter* frente a una *distinctio intentionalis*, cercana, como se dijo, a la *distinctio realis secundum quid* que propone Duns Escoto. Ninguna de las dos reductible a pura *distinctio rationis*, si bien la escotista es intermedia entre la real *simpliciter* y la diferencia de razón, en tanto la intencional, por ser de orden *quasi* ideal, no físico- existencial, tiene cierta afinidad con la de razón.

La existencia como tal carece de fundamento ideal en el intelecto divino ("esse existentiae nulla res habet rationem perfectionis idealis in Deo"⁵⁵). La esencia creada no es, *ante actum creationis*, un sujeto potencial que al entrar en composición con el *esse existentiae* rinda el concreto existente, sino un *obiectum intellectionis* para el entendimiento divino, potencial término del acto efectivo de creación. La crítica de Egidio Romano ("Nam si essentia non est in re extra per aliquam rem super additam, idem est essentiam esse in re extra quod essentiam esse essentiam. Quia ut ipsi

⁵⁰ En los textos de Boecio que Egidio le opone, la finitud importa composición de un principio de plenitud y otro de concreción. Asumida para el *esse* boeciano una impropia connotación existencial, Enrique niega que los textos en cuestión refrenden una composición real, bastando con la distinción intencional para explicarlos.

⁵¹ ENRIQUE DE GANTE, *Quod*. I, 9; 7 v.

⁵² ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 27, 1; 162 r N. *Esse existentiae* y *essentia* son diversas intenciones, no diferentes razones: *compositionem aliquam ponunt in re* -*Ibid.* 28, 4; 168 r Y.

⁵³ "Ubi intelligo quod omnis creatura differt in esse et in intellectu, quia habet esse distinctum ab essentia in natura rei, et intellectus ea capit distincta; et quod solus Deus differt in intellectu tantum, sub alia scilicet ratione apprehendendo eius essentiam, sub alia vero eius esse" –*Summa* 22, 3; 132 r E.

⁵⁴ GÓMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, p. 90 – sig. La distinción enriqueana es de inspiración avicénica, en tanto la aquiniana sería avicénico – boeciana. Esa discrepancia, sumada al valor especial que Enrique otorga al ser de esencia, instaura una verdadera desavenencia también en cuanto a la realidad de la distinción ser – esencia. Para Aquino, tal distinción (real – metafísica) se sitúa en un plano más existencial. En contrapartida, Enrique la trasloca a un plano más ideal, el del *esse essentiae*, fruto del entendimiento absoluto. Por encima de esa disensión, señala Caffarena un consenso primordial (en oposición al averroísmo latino, al aristotelismo puro del trescientos, que niega su realidad, y a los que, posteriormente, la harán sólo real en su fundamento – Suárez-): la distinción ser / esencia no es distinción física, si bien es independiente (como auténtica diferencia) del entendimiento humano y sus operaciones (*ante considerationem intellectus*). *El problema de la estructura esencial* –advierte Caffarena- *estaba en la fórmula boeciana encarnado en un problema más particular, de idéntico sentido, la constitución del individuo subsistente*. Y es en torno a la cuestión de la individuación o subsistencia (conceptos prácticamente equivalentes, durante mucho tiempo, para Enrique), donde se atisban los primeros signos de evolución en el pensamiento de ese autor.

⁵⁵ ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 5, 4; 159rQ.

concedunt essentia semper manet essentia. Vel saltem, si semper verum quod essentia est essentia, semper verum esset quod essentia esset in re alia"⁵⁶) fuerza a Enrique a replegarse en el terreno intencional para salvaguardar la eternidad de la esencia. Romano no concibe un *esse possibile terminative* sin *possibili subjective*, a lo que el gandavense replica: "... illud falsum est, quod scilicet, non est possibile terminative sine possibili subjectivi, si intelliguntur subiectum et illud cui subicitur differentia secundum rem, quod proprie facit possibile subjective. Bene tamen verum est si intelliguntur differentia secundum intentionem... Et contingit hoc semper circa actum qui est esse existentiae, sub quo primo et principaliter, per verum creationem, creatur in esse existentiae ipsum esse essentiae cuiusque"⁵⁷.

La creación compromete a un término potencial actuado e implica un *motus*, mas sólo bajo diferenciación intencional (*motus in ordine intentionali*). La creación se perfila, lejos del *modo unitario* de explicación que desprecia Caffarena, como razón última de consorcio de intenciones. Se atisba una *intencionalización de la existencia*, como *intentio addita* (adventicia) *ad essentiam* o una relación temporal a Dios como potestad eficiente (*esse existentiae*) sobreañadida intencionalmente a la esencia, que sólo translucía una relación eterna a Dios en su dimensión ejemplar –la accidentalidad del *esse existentiae* en tanto que adición intencional extrínseca a la esencia se dibuja como motivo resolutivo de la *creatio efficiens*, aledaño a las variantes escotistas, objetiva y subjetiva, de la potencia - modo de entidad⁵⁸ ("Est enim esse essentiae creaturae in re extra non per rem aliam superadditam, sed per hoc quod ipsa in se est terminus divinae operationis absque omni alio ei adveniente ex huiusmodi operatione praeter respectum ad operantem... sed ille respectus non est aliquid creatum obiective nisi per accidens, quia scilicet circa essentiam sequitur, quae creatur obiective, quae etiam respectu actus creandi est possibile obiective, respectu vero esse sive dicti respectus est possibile subjective, sicut etiam respectu mutationis quae est creatio... Et sic, magna est differentia secundum rem inter essentiam esse essentiam et inter essentiam esse existentiam extra"⁵⁹).

⁵⁶ AEGIDIUM ROMANI, *Quaestiones de Esse et Essentia*, Ed. Vent., 1503, f. 29v.

⁵⁷ ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 11, 3; 443v.

⁵⁸ Potencias objetiva (momento de naturaleza del ente contingente *ante actum creationis*, un 'ser posible' en virtud de la *Potentia Dei absoluta*: "potentia ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia (...) est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est primum esse" –DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. II, ed. Vivès. VII, p. 536) y subjetiva ("potentia ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius, quod est in potentia ad illud esse (...) non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius, quod praeter esse proprium natum est recipere aliud esse ab alio" – DUNS ESCOTO.). Esta última expresada, por tanto, un "poder recibir" como sujeto un acto de ser impropio, extrínseco, un *esse denominativum*, a instancia de otro ente. No es sólo la informabilidad *secundum quid* de un *subiectum*, sino también la respectividad pasiva a una acción que pudiera entrañar un cambio sustancial (radicada entonces en la materialidad *ex qua* de ese sujeto), o un poder ser sujeto-pasivo (siempre desde su *ratio suppositi*, dado que la pasión sólo puede ser de un supósito –*sensu communicabile*- existente) de una actualización formal recibida de otro (agente: la razón de la acción presupone la de supósito ... "actio autem non potest esse nisi suppositi existentis, ita quod ratio actionis praesupponit rationem suppositi". D. ESCOTO, *Quodl.*, q. IV, ed. Alluntis, n. 1, p. 123). En su *esse simpliciter*, satisfecha la potencia objetiva que la esencia declara en sí misma a título de tal, estaría en disposición subjetiva a un ser impropio.

⁵⁹ ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 11, 3; 443v

La *intencionalización de la existencia* se complementa con la *existibilidad de la esencia*⁶⁰. La existencia, en tanto que relación, pignoraría su realidad a la de su fundamento, lo que induce inicialmente a desestimar una inteligibilidad propia "respectus ideas non habent in Deo, quia nihil realitatis propriae important"⁶¹), si bien su peculiar carácter de intención la aparta de las relaciones predicamentales al uso (*relatio, ergo non idea*), reclamando una reconsideración ulterior (*intentio nova, ergo idea*). La inteligibilidad de la existencia como *intentio addita* es completamente distinta a la que recaba la esencia: si por idea se entiende el *conceptus essentiae*, la existencia no patrocina idea alguna, pues no circunscribe contenido esencial, sólo carga intencional. La distinción de la *intelligibilitas existentiae* (no ideal o ideo - práctica) y la *intelligibilitas essentiae* (ideogénica) marca la diferenciación en Dios de una *scientia simplicis notitiae* o *intellectus incomplexi* frente a una *scientia visionis* o *intellectus complexo vel quasi complexo*, un conocimiento *operanda qua operanda*, basado en ideas prácticas. Un conocimiento divino de las cosas no *secundum essentiam* o como objetos de ideación, sino en cuanto que objetos de la misma acción divina. Una ciencia práctica⁶².

El problema de la estructura esencial del ente es abordado en *Summa* 25, 3, a propósito de la unicidad divina. En la criatura existente, afirma Enrique, de un principio viene el existir simplemente (*in creaturis enim, secundum theologiam intelligentiam, res existens in actu, ab alio habet esse in actu simpliciter*), de otro el ser tal (*ab alio esse hoc*), *et ab alio esse hoc aliquid*. Como se dijo, lo creado tiene el *esse simpliciter in actu* en tanto que efecto del primer ser (*quod enim habet esse in actu, habet in quantum est effectus primi entis*). El *esse hoc* viene de la esencia propia, ejemplarizada en Dios (*quod vero habet esse hoc, habet a natura essentiae suae in quantum est exemplatum divinae rationis*). El *esse hoc aliquid*, no se instruye en el pasaje si *per materiam* (como

⁶⁰ "La existencia ya no es entonces la existencia total, término de la acción divina, el constitutivo típico del mundo físico, radicalmente heterogéneo del ser intencional de las esencias; es por el contrario la intención que hay que añadir a la esencia contingente, considerada en su ser inteligible eterno, para que sea inteligible como actualmente existente. Así entendida, la existencia se ha intencionalizado, tiene ya cierta homogeneidad con la esencia y puede componer con ella: es la diferencia entre el mundo intencional y el mundo físico, vista desde el mundo intencional. Esa diferencia que es la existencia intencionalizada ha sido caracterizada por Enrique como una nueva relación que la esencia adquiere a Dios como Eficiente. Tal relación no es eterna; tampoco es el término total relativo (que es toda la esencia – existencia). Sino lo que se ha añadido intencionalmente a la esencia, que sólo envolvía una relación a Dios como Ejemplar"- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, p. 129). En la concepción de la creación como mutación intencional por adquisición de la nueva relación que importa la existencia, esta sola como *respectus* no permite explicar el cambio, debe haber un *absolutum* receptivo de la relación que experimente la mutación, tal es la esencia en su *existibilidad* ("La esencia creada no adquiere en realidad sólo una relación. Ella misma se adquiere a sí misma, totalmente, bajo el respecto de existente; y por esa adquisición real (física) total, adquiere (en su inteligibilidad eterna) dicha relación. Como puede perecer totalmente, al cesar la acción divina, que la conserva en la existencia, así puede también perder la relación" -GÓMEZ CAFFARENA, J., *o. c.*, p. 130). El pasaje ofrecido es concluyente: "Et quod arguitur contra hoc quod solus respectus non potest acquiri: Dicendum quod verum est, sed hic non solus respectus acquiritur, immo ipsa essentia ut est terminus creationis acquiritur sub ipso respectu, et per hoc respectus ille in ipsa. Et quia actio divina circa ipsam essentiam creaturae quoad ipsius conservationem est separabilis ab ipsa, ideo et respectus ille secundum actum est separabilis" -448vC-. La esencia *in eo quod creatur ... obiective, acquiritur in ea respectus dictus subiective*.

⁶¹ENRIQUE DE GANTE, *Quod.* 5, 4; 159rQ.

⁶² La *Quodlibetal* 8, 2, bajo epígrafe *Utrum diffomitas scibilium circa creaturas arguat aliquam diffomitatem in scientia Dei*, se ocupa explícitamente de esta cuestión. Vid. 301vG y H.

sostuviera Aristóteles) o por ciertas disposiciones hipostáticas (como asegura el Damasceno)⁶³.

La fractura intencional esencia – *esse existentiae* abre una doble línea de segmentación del concreto existente finito. La vertical ontológica y la horizontal efectiva (ser de existencia en sus rasgos habituales) definen un plan ortonormal de creación.

Momentos del régimen esencial de articulación del ente finito⁶⁴:

- *Esse simpliciter* (ya no el *esse in actu vel existentiae*, sino el ser análogo a las esencias de los diez predicamentos, que conviene a la criatura "ex quod in certitudine sua est exemplatum quoddam divini esse"⁶⁵, esto es, el *esse essentiae*)⁶⁶.
- *Esse hoc* (el mismo *esse simpliciter* determinado ahora como sumo género de uno de los diez predicamentos –según una determinación análoga, no unívoca cual es la del género: *ipsum esse simpliciter dictum, contractum per certitudinem essentiae alicuius entis; a qua sumitur intentio qua ens dicitur res alicuius decem praedicamentorum*-).
- *Esse aliquid* (ser de la cosa aún más determinada, *in specie atoma sub genere* (.) *a quo sumitur intentio quae dicitur natura*⁶⁷: la *essentia*, en definitiva).
- *Esse hoc aliquid* (ser de la cosa en su ínfima determinación -*determinatum in singulari supposito*-; el subsistente considerado en su constitución esencial acabada, en expectativa de existencia).

II.2.- LINEAMIENTOS ONTOLÓGICOS SUTILES: UNIVOCIDAD Y SINGULARIDAD

El *Kyrie* está en curso. Modo dórico. Estructura tripartita. Textura limitada a cuatro voces que se complementan tímbricamente. Voces superiores (tenor y contratenor) superpuestas con frecuencia en el mismo espacio musical, divergencia estricta del isorritmo en la voz del *bassus*. Compás ternario (*tempus perfectum*) no muy marcado inicialmente por su textura contrapuntística. Siete instancias de talea (forma rítmica impuesta) cubren las veintiocho notas del color (el color de la parte del tenor en la primera sección de la Misa es idéntico al *cantus firmus* elegido). Esquema métrico: AAA BBB CCC. *Kyrie eleyson* (x 3), *Christie eleyson* (x 3), *Kyrie eleyson* (x 3), más acusado en este último el efecto espasmódico de *singultus* provocado por el *hoquetus*, con notas a contratiempo. El *mf* sostenido culmina en *f* en los compases finales. Melodía profusamente adornada con largos melismas, cromatismos y escasos contrastes

⁶³ "quod vero habet esse hoc aliquid, habet a natura suppositi determinantis naturam, in quod divina actione essentiae acquiritur esse existentiae. Quomodo autem hoc fiat aut per materiam (.), aut per alias dispositiones hypostaticas (...) non est praesentis inquisitionis" -*Summa* 25, 3; 153rB.

⁶⁴ "ista quinque differunt in omnibus creaturis: esse simpliciter, et esse hoc, et esse aliquid, et esse hoc aliquid, et esse hoc aliquid in actu" –*Summa* 26, 1; 157rC.

⁶⁵ ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 26, 1; 157 rv.

⁶⁶ El *esse simpliciter*, asumido en *Summa* 25, 3 como ser de existencia actual (*esse in actu*), amplía su significación.

⁶⁷ ENRIQUE DE GANTE, *De simplicitate Dei: Summa* 26, 1; 157vD.

dinámicos que no empañan las cualidades armónicas y crean una reverberación envolvente que aprovecha la acústica de la catedral, sofocando sonidos adyacentes...

El *ens in quantum ens*, objeto primero de la Metafísica⁶⁸, la ciencia eidética, el mismo ser en su indiferencia como esencia, se predica unívocamente e *in quid de omnibus intelligibilibus* (género, especie, ser increado,..., respecto a los cuales el *ens* ostenta una *primitas communitatis*, precisamente por incluyentes formalquiditativamente de él⁶⁹), excepto de las *passiones convertibiles simplices* (transcendentales clásicos) y de las *differentiae ultimae*. Finitud, infinitud, o cualquier otra polaridad, no son *formalitates* en sí mismas (unidades de auto-identidad formal estricta, unidades severas de realidad *secundum quid*, excluyentes *ad intra*, o generantes *ad extra* de la *differentia realis minor* o *formalis ex natura rei*), no acotan contenido quiditativo propio, sino que son modos intrínsecos de la esencia ‘ser’ o ‘ente’ (*modus intrinsecus entis*), como la *haecceitas* es *modus intrinsecus naturae* (la socrateidad, la aristoteleidad,..., ninguna individualidad es en sí esencia o *quid*, sujeta como tal a la coordinación *secundum esse quidditativum*, sino un *quale* intrínseco modulante de una esencia específica –*natura communis*– que sí lo está, la última signación de índole ontológico-predicamental)⁷⁰.

La *natura communis* traduce la comunidad real-metafísica en naturaleza específica de un conjunto de individualidades⁷¹ de manera semejante a como el *ens commune* representa la comunidad esencial en la sola entidad⁷² de todo lo existente, del colectivo completo de singularidades actualizadas (*communitas secundum esse quidditativum* o *in quid vel quidditate entis*). La finalización ontológica de una esencia se debe siempre a una *differentia ultima*, una positividad determinante aquiditativa en sí misma que es *modus intrinsecus essentiae*⁷³: la *haecceitas* es diferencia última para una *natura communis* como las pasiones disyuntivas lo son para la esencia común <*ens* (equiparación funcional de *haecceitas* y *passiones disiunctae* respecto a *natura communis/ens commune vel univocum*). Una esencia específica es ultimada ontológicamente por la individualidad, el *ens ut essentia* lo es por sus pasiones disyuntivas. Respecto a las diferencias disyuntivas, el ser sólo ostenta una primacía de virtualidad (*primitas virtualitatis*), no de comunidad como sucede en relación a todo cuanto incluye *in quid* la *ratio entis*.

⁶⁸ HONNEFELDER, L., *Ens in quantum ens. Des begriff des Seienden ais solchen ais Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 16, Münster, 1979, p. 55 – 143. El problema del ser en el orden genético de los conceptos (conocimiento *pro nunc*), o el de su carácter transgenérico y su predicación unívoca, *in quid/in quale* (p. 268 – 395), articulan este excelente texto del que fuera director del Albertus Magnus Institute de Bonn.

⁶⁹ KOBUSCH, T., “Ens in quantum ens und ens rationis. Eins aristotelisches Problem in der Philosophie des Duns Scotus und Wilhelm Ockham”, en J. Marenbon (Hg.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, 1996, p. 157 – 175.

⁷⁰ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 32-34, ed. Vaticana VII, p. 404-405.

⁷¹ OWENS, J., “Common nature: A point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Medieval Studies* 19 (1957) 1 – 14.

⁷² MARRONE, S., “The Notion of Univocity in Duns Scotus’s Early Works”, *Franciscan Studies* 43 (1983) 347 – 395.

⁷³ MÖHLE, H., *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Habilitationsschrift, Bonn, 2004.

La individualidad es momento de culminación ontológica para la *natura communis*, o signo de sustancialidad primera (por la prioridad de la *singularitas* respecto a la *communitas naturae* -sustancialidad segunda-), como la infinitud es divisa de ultimidad ontológica (*prima substantialitas*) para la esencia <ens> (*Infinitum dicit modum intrinsecum illius [divinae] entitatis* –y veremos que esa ultimación del ser modalizado bajo la infinitud dice en sí existencia-). La perseidad individual de toda esencia, el carácter intrínseco de la *ratio formalis singularitatis*, el *esse per se intrinsecum singulari* de la entidad de naturaleza, y no *per aliquid extrinsecum, tanquam per principium formale*, hace de la individualidad un *signum substantialitatis*.

La *haecceitas*, determinando ultimativamente lo quiditativo, no es en sí misma *quid* sino *primo diversa ab omni entitate quiditativa*, un *quale* o virtualidad intrínseca a lo quiditativo (*intra rationem naturae*)⁷⁴ que cualifica, por eso la haecceidad transpone la naturaleza del orden de la comunidad esencial a un orden diverso, el de la individualidad, que representa, como se ha apuntado, el momento estructural ontológico final en la constitución del ente preparatorio de la existencia *ab alio*, a expensas de una instancia externa⁷⁵. La diferencia formal quiditativa (*differentia realis secundum quid*) última es la específica, o la subespecífica-especialísima. La diferencia individual o numeral, siendo diferencia última en el régimen de coordinación predicamental, no es una *differentia formalis a parte rei* sino de otra índole, y se manifiesta en el orden físico-existencial como *differentia realis-simpliciter*. Progresamos en el orden categorial de *entitas* en *entitas* (esquema porfiriano), de *res* o *realitas* metafísica (*realitas secundum quid*) en *realitas* metafísica, procediendo por adición de sucesivas diferencias formales actuantes de lo formal precedente como mera potencia a la diferencia determinante ulterior (cada *formalitas* yuxtapuesta –aunque no se trata de un verdadera yuxtaposición sino de composición acto-potencial de formalidades- introduce la diferencia real *secundum quid* generada *ea ipsa ad extra* respecto de toda otra formalidad o del complejo de éstas en potencia a la determinación unificadora que esa diferencia supone), del nivel super-genérico al genérico, de éste al específico, hasta alcanzar la ultimidad ontológica no vinculada a formalidad determinante alguna, sino a virtualidad actualizante. De *formalitas* en *formalitas* –la *pluralitas formarum in unitate entis* es legible como *pluralitas formalitatum*- hasta la última diferencia (virtualmente) actualizante, una diferencia que, por terminante, no es de la textura de las precedentes, no una diferencia formal.

La división del ser compromete a la unidad, por ser ésta, el transcendental *unum*, una pasión propia del ente. Una doble variante de ser (*esse essentiae/esse existentiae*) desdoblará la unidad. La unidad conveniente a la *natura ut natura* –y toda *natura* comulga *in quid* en el *esse essentiae*, según se señaló, de donde le viene la unidad propia de éste (o, equivalentemente, la *natura, secundum illam entitatem*, en tanto que *entitas naturae, habet unitatem sibi proportionalem*: la inclusión quiditativa de la *formalis ratio entis* por parte de toda naturaleza hace de la unidad, que es *propria passio entis*, una *propria passio naturae secundum entitatem suam primam*)- es la *unitas naturae*, una unidad real infranumeral ("unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis")⁷⁶. La haecceidad

⁷⁴ "Frustra quaerit ratio singularitatis, et haec prima ratio singularitatis determinatae, per aliquid extrinsecum, tanquam per principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aliquis concomitans, quia semper oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari". *Quodlibetales*, q. II, a. 1, n. 24, ed. Alluntis, p. 53.

⁷⁵ PARK, W., "Common Nature and Haecceitas", *Franziskanische Studien* 71 (1989) 188 – 192.

⁷⁶ DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 29-sig., Vat. VII, p. 402-sig.

convierte esa unidad en numeral (la modulación intrínseca de una *natura communis* por la *haecceitas* dicta el paso de la *unitas naturae* infranumérica –unidad de comunidad real de naturaleza- a la discreta *unitas singularitatis*. Es aquí donde se desvela el modulador intraquiditativo que es la haecceidad: ésta no es formalidad aditiva a la quiddidad específica, no transforma un *quid* en otro incorporada como *formalitas* excedente del plan común o como diferencia *ex natura rei* a la arquitectura formal específica (según la aditividad de acto formal propia de la diferencia específica respecto al género que determina su potencialidad) sino que unifica en calidad de acto virtual la nómina de formalidades que vertebran la *natura communis* en clave binaria acto-potencial, previamente al acto existencial. La *haecceitas* unifica según un género de unidad (*unitas numeralis*) diversa a la típica de la naturaleza como tal (*unitas communitatis naturae*). Se irisa en la misma matriz ontológica de la esencia como acto virtual, no se adhiere al plan estratigráfico común como acto formal, dado que no es un conversor transquiditativo.

La existencia desborda el orden óntico-categorial, y distingue ultimativamente en tanto que *ultimus actus*, a título de acto actual. La individualidad, *virtualitas intra naturam* (concreción *per intrinsecum*), no otorga la existencia, sólo dispone a ella o la posibilita como signo de finalización ontológica. La existencia, extra-predicamental (*extra naturam*: existenciación *per extrinsecum –quomodocumque extrinsecum sit causa aliqualis concomitans-*), no individúa sino que preexige la individualidad como signo de terminación ontológica⁷⁷.

La *unitas naturae* es la unidad de neutralidad de la esencia en cuanto tal, en su indeterminación metafísica como esencia, en su indiferencia *de se* a la singularidad (*natura non est de se determinata ad singularitatem sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente*) o a la universalidad, y delata su estado de implenitud ontológica, frente a la unidad numérica que declararí­a la ultimación ontológica-comunicable de una naturaleza en expectativa de existencia en tanto que contraída intrínsecamente por el *principium individuationis*. La precedencia de la sustancia material como *prius non de se haec ex natura sua* en la secuencia de *instanti vel signi naturae* del ente, su anterioridad bajo una *unitas naturae propria ut natura*, la consituye en el ‘*quod quid est per se obiectum intellectus*’⁷⁸, gozando así la Metafísica de una posición de privilegio como ciencia de esencias y soporte de la Teología.

El doble orden de realidad (esencial-metafísica o *secundum quid* –orden / física-existencial o *simpliciter*) instaura una doble modalidad de unidad real. La unidad real

⁷⁷ NOONE, T. B., “Scotus’s critique of the thomistic theory of individuation and the dating of the Quaestiones in libros Metaphysicorum VII, q. 13”, *Via Scoti* (1995) 391 – 406; RUDAVSKY, T., “The doctrine of individuation in Duns Scotus”, *Franziskanische Studien* 62 (1980) 62 – 83.

⁷⁸ No está en debate la prioridad de la *natura communis* o la *natura singularis*. La primacía en el régimen ontológico corresponde al singular, si bien la comunidad natural es un momento ontológico previo a la individualidad, un *prius naturaliter* –o como *signum naturae*- respecto a la *singularitas*. De ahí la aparente ambigüedad de la individuación como signo de ultimidad y de primordialidad sustancial: en la secuencia estructural de instantes de naturaleza, la singularidad sigue a la *communitas naturae*, al estadio de indeterminación y neutralidad esenciales (la esencia es numéricamente diversificable por su indiferencia fundante respecto a la contracción singular), pero la individualidad es signo dominante (*prima substantialitas*) en el ámbito ontológico precisamente por tratarse del signo de terminación de la entidad en ese orden (ultimidad sustancial-ontológica, *ratio ultima substantialitatis* o *ratio per se essendi* última). Un interesante estudio al respecto: NORMORE, C. G., “Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present”, en L. Honnefelder, R. Wood and M. Dreyer (ed.) *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 161 – 174.

sería aquella entidad que no admitiese *ad intra* la diferencia real de su mismo orden, o que generase *eo ipso* y *ad extra* esa diferencia. Así, la *formalitas* se erige en unidad *proprie dicta* de realidad formal-metafísica, unidad de auto-identidad real *secundum quid*, por excluyente *ad intra* de la *distinctio realis secundum quid* o *formalis ex natura rei* (esta diferencia es originada *ad extra formalitati* respecto todo ‘lo-otro-que-ella’ de su mismo orden de realidad, respecto de toda otra *formalitas* o complejo de formalidades). Por no existir diferencia real menor que la *realis-secundum quid*, excluida *ad intra* por la unidad formal, ésta se alza en la más invulnerable unidad de auto-identidad real, aun en su *realitas* disminuida, lo real-unitario *sensu stricto* que no admite en su seno modalidad de diferencia real alguna. La unidad de realidad *simpliciter*, el singular existente, declara *ad extra* la diferencia real proporcionada (*differentia realis simpliciter* -diferencia numeral-actual-), pero alberga *ad intra* la diferencia formal *a parte rei*. La inclusión *ad intra* de la *distinctio formalis ex natura rei* por la unidad de realidad *simpliciter*, razón medular de la *pluralitas formarum in unitate entis*, habilitará la autoefectuación en su modalidad equívoca, esto es, como heterocausación real *secundum quid*, y fundamentará el principio de continencia unitiva vigente para el alma y sus potencias activas (identidad real-*simpliciter* de los principios activos en el acto sustancial primero anímico, y distinción como formalidades activas en su respectividad a actos segundos y objetos diversos⁷⁹), para la divinidad y sus atributos (bajo la conceptualización, no de *distinctio*, sino de *non-identitas formalis ex natura rei*), y para el *ens* y sus *passiones convertibiles simplices* (se comprende mejor ahora el sentido de la unificación real-*simpliciter* de razones formales diversas como tales: *ens, unum, bonum, ...*)⁸⁰.

Dos momentos ontológicos de estructuración del ente, en síntesis, el de comunidad natural (*communitas naturae*) y el de singularidad (*singularitas*), una doble razón de sustancialidad (segunda y primera) y una doble tipología de unidad real: unidad de comunidad natural –*unitas naturae*– (no de comunidad predicativa, ésta correspondería a la *natura*, no *ut natura*, sino como universal en acto, bajo la determinación actual de la universalidad) y *unitas singularitatis*, con las correspondientes diferencias reales *ad extra* asociadas (distinciones *simpliciter/formalis a parte rei*).

Existe una única *natura non-indifferens de se ad singularitatem*, la *divinitas*, cuya razón metafísica de ser *a se* –posibilidad de ser-*simpliciter* en tanto que posible lógico *a se*- impone su misma existencia. Semejante esencia habrá de ser *singularis de se* o no expedir razón de comunidad natural o de especificidad. Tal es la *deitas*, cuya *ratio essendi* no es razón de ser común sino *haec*, sobrepuesta a la *ratio existendi*. El término idóneo para designar la infinitud intensiva como *modus intrinsecus essentiae divinae* no sería tanto *haecceitas* divina cuanto *aseitas*.

Aseitas denota increaturalidad, no causación *a se* (el orden esencial no es reflexivo, en él está vetada la auto-ordenación por eminencia o dependencia, *nihil est causa sui*), ausencia de estructuración metafísica, indiscernibilidad de órdenes ontológico y existencial (lo ontológico que hay en Dios se superpone a su existencia: a diferencia de la criatura, para la que la existencia es *extra essentiam*, algo extrínseco a la esencia singularizada, en Dios la existencia se predica de la esencia según el primer *modus dicendi per se*, lo que significa que la proposición *Dios existe*, sin ser tautológica (el predicado explicita algo que, aun circunscrito por la esencia del sujeto, supone una

⁷⁹ DUNS ESCOTO, *QQ. super Metaph.* IX, q. 14, ed. Vivès VII, p. 556-sig.

⁸⁰ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 159, Vat. III, p. 97-98.

ganancia cognitiva), sería evidente de sus mismos términos *–per se nota–* para un intelecto que concibiera el ser y la esencia divina *ut haec*, esto es, *sub propriissima ratione qua est in Deo hoc esse*). Si en el ámbito creatural *essentia* y *existentia* se distinguen como *quiditas et modus*⁸¹, en Dios, la *existentia* es conceptualmente de la esencia *–essentia accipitur pro existentia actuali–*⁸². La división *esse essentiae/esse existentiae*, o la disyunción potencia/acto, rige para el *ens* polarizado bajo el signo de la finitud. Esa separación de modalidades conexas de ser implantaría en el dominio divino la potencia, la esencial posibilidad de ser como algo previo, fundante, respecto a la existencia. El rasgo "a se" de lo divino como posible real-metafísico revoca todo indicio de determinabilidad.

La *haecceitas* es *ratio plurificationis* para la *natura communis*, la individualidad como razón de multiplicidad numeral para la especie: el *ens creatum* es diversificable según una razón ontológica última de numeralidad. Esa circunstancia es extraña a Dios, la *ratio plurificationis in divinis* no es de índole ontológica sino nocional-hipostática. La *divinitas* como existencia comunicable se trihipostasía (*ordo originis*, no *ordo essentiae vel naturae*). La multiplicidad numérica tiene raíz en la indiferencia *de se* propia de una naturaleza en cuanto tal a la singularidad, en la potencialidad de esa *natura* neutra *ex se* a ser contraída por un cualificador intrínseco. La *indifferentia de se* a una determinación ulterior filtraría en la divinidad un reprochable sesgo de potencialidad *ex natura rei*. En tanto se conceda a *haecceitas* el valor de *quale contrahens* intraquiditativo sería inoportuno aplicarlo a la divinidad, aun reservando para ella una *ratio de se essendi haec*. El orden de la posibilidad real metafísica (y los sucesivos momentos ontológico – estructurales) como fundante de la existencia no es tal en Dios⁸³: Dios es el ente cuya

⁸¹ En defensa de la distinción *essentia ab existentia* en la criatura, se alega (DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, n. 25, Vat. II, p. 137-138) que éstas se hallan en ella como la quiddidad y su modo. La modalización de la esencia por la existencia permite vislumbrar el carácter de modo intrínseco de la *haecceitas*, pues aunque esta pieza ontológica no otorgue la actualidad-simpliciter, la existencia sólo puede competir a la esencia en cuanto individualizada u ontológicamente ultimada. La existencia es una facticidad extra-ontológica, pero el modo en que existe una esencia es la singularidad, y la actualización formal de ese modo intrínseco virtual es la existencia, sólo en la existencia la individualidad deja de ser una mera virtualidad de la esencia, una actualidad virtual. Base de alguna de las tesis esbozadas son los estudios: O'BRIEN, A. J., "Duns Scotus' teaching on the distinction between essence and existence", *The New Scholasticism* 38 (1964) 61 – 77; O'MEARA, W., "Actual existence and the individual according to Duns Scotus", *The Monist* 49 (1965) 659 – 669

⁸² Escoto deja sin respuesta una objeción planteada en *Quod.*, q. I, a. 1, n. 10, All., p. 10: "In omni creatura essentia eo modo quo distinguitur ab existentia videtur esse prior illa, sicut potentiale et susceptivum est prius actu suscepto; ergo videtur similiter in Deo". La anterioridad de la esencia como lo potencial-receptivo respecto de la existencia como acto recibido carece de sentido en Dios, la esencia divina existe *ex natura rei*. Que la existencia sea su misma quiddidad o que su esencia sea *de se* singular y existente, no implica que pueda afirmarse '*existentia est prima entitas et non essentia ut essentia*': esencia y existencia, por ser ésta *ex natura rei in divinis*, solapan como *prima entitas*.

⁸³ Escoto comienza por admitir en lo divino una entidad real con ser máximamente actual *ex natura rei* (*aliqua entitas realis ex natura rei in existentia actualis*); una entidad tal que, aun admitiendo en ella algún modo de distinción real o de razón (*aliquo modo distinctio rei vel rationis*), sea entidad real primera y única no preexistente de una anterior (DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, n. 39-156, Vat. II, p. 148-221). Tal es la esencia, o más impropriamente, la sustancia divina *–sola ratio simpliciter essendi in divinis cuicumque–*, la sola entidad con ser-*simpliciter* 'entre todas las otras entidades en lo divino' ("In divinis in comparatione ad essentiam tanquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam consideratur omnis ordo cuiuscumque sive quorumcumque quae in divinis sunt" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. I, a. 1, n. 7, All., p. 9-). Ahora bien, por oposición a lo esencial, dada la exclusión de la accidentalidad del dominio divino, en un contexto teológico, se erige lo nocional. En tanto lo esencial *–quoddam pelagus substantiae infinitum–* es común a la tríada personal divina, lo nocional es, por contra, lo hipostático, de suerte que la esencia sólo sería *ratio essendi simpliciter* para la persona, pero no la razón formal por la que ésta se

posibilidad importa su misma actualidad *simpliciter* por ser la posibilidad de lo esencialmente *a se*, no *ab alio*. Así, la continencia virtual por la *divinitas* de todo lo que hay de entitativo – positivo en la criatura (lo ontológico en la criatura es factor de abalidad, toda positividad, aun no formal, es recibida, y toda actualidad formal es índice de actualización por otro, el acto formal no es autoactualizante), dada la preeminencia perfectiva del acto virtual sobre el formal, avala una *ratio creandi*.

II.3.- FRACTURA SUPRA-ONTOLÓGICA: INCOMUNICABILIDAD

Lo sustancial-ontológico es, no obstante, comunicable (incluida la singularidad), y viceversa, todo lo comunicable es de índole ontológica. ‘Comunicabilidad’ o *ratio communicabile* es una razón polisémica: algo puede comunicarse de modo que aquello a lo que se comunica sea idéntico a lo comunicado⁸⁴, como el universal se comunica al singular, pero también puede comunicarse algo de manera que aquello a que se comunica esté relacionado con lo comunicado como al principio formal de su ser⁸⁵, sea como principio *quo essendi* parcial (la forma se comunica a la materia informada), sea como principio total. Lo ontológico último, en tanto que comunicable, es aún razón de ser de algo rigurosamente último, algo que no es ‘razón de ser de/para otro’, lo incomunicable:

- *communicabile est alicui incommunicabili ratio essendi*
- *incommunicabile non est ratio essendi alicui*

Si eventualmente se aplica la razón de ‘incomunicable’ a la sustancia singular es sólo por cuanto ‘incomunicable’ se opone a lo común, a la quiddidad –*quod est communicabile pluribus*-⁸⁶ que determina la singularidad, pero la sustancia singular no

constituya formalmente en tal ("Et intelligit quod essentia non est ratio formalis Patri essendi Patrem sed essendi simpliciter" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. I, a. 1, n. 7, All., p. 9-). Lo nocional representa la supositalidad de la naturaleza divina –*notionalia autem in divinis constituunt supposita naturae divinae, essentialia non*-. La esencia comprende unitivamente todo lo entitativo-ontológico, incluye todas las perfecciones divinas, unitiva e idénticamente, la *intellectualitas* o vida intelectual, la sabiduría, la libre potestad omnímoda,... ("illud quod essentiae divinae idem essentialiter est actu in Deo mere ex natura rei"), aunque no las abarque formalmente; la esencia es *ratio continentiae unitive* o *ratio unificationis simpliciter* para todo lo no identificable formalmente en la entidad divina (como *entitas* omnicomprendiva *habens in se totum esse, includens totam perfectionem*), en tanto lo nocional es *ratio plurificationis*. Mientras que *in divinis* cabe reconocer lo esencial relativo *ad extra* –la comparación *ad extra secundum aliquod intrinsecum*- (la relación de razón *ad extra* se fundamenta en lo esencial absoluto, en la *divinitas*, y puesto que no son conciliables en una unidad *per se* lo *per se* absoluto y lo relativo *ad extra* –*per se absolutum + respectus rationis ad extra ≠ unum per se*-, se dirá que lo esencial en Dios es absoluto y sólo connota relación *ad extrinseca*: "aliquid essenziale –quod est fundamentum comparationis ad extra- non includit aliquem respectum ad extra". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. I, a. 1, n. 19, p. 15), lo nocional será lo relativo *ad intra*, lo que dice relación *personae ad personam* (Escoto define lo nocional como aquello que ‘pertenece al conocimiento distinto de una persona de otra’: "in creaturis distinguitur essentialia contra accidentalia; in divinis autem non distinguitur contra accidentalia sed contra relativum ad intra, quod scilicet dicit relationem personae ad personam et, per consequens, pertinet ad distinctam notitiam personae a persona"- DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. I, a. 1, n. 15, p. 13).

⁸⁴ "potest aliquid communicari alicui sic quod illud sit ipsum quod communicatur". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a.3, n. 81, All., p. 695.

⁸⁵ "quod illud cui communicatur sit isto tanquam formali principio essendi". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a.3, n. 81, All., p. 696.

⁸⁶ "la sustancia singular es incomunicable, en cuanto incomunicable se opone a lo universal, que es comunicable a muchos, no en cuanto excluye toda comunicabilidad, tanto de lo común como de la forma,

excluye toda comunicabilidad; lo incomunicable *per se* es el supósito (*suppositum sit per se aliquid incommunicabile*). La razón de ‘incomunicable’ (convertible con la *ratio suppositi*) no conviene a todo singular, asegura Escoto, sino sólo al que no es forma de otro de ninguno de los modos mencionados. La definición propuesta para el supósito es la siguiente: ‘singular ultimado que tiene forma, o ser por la forma, de manera que ningún ser lo posea como forma o principio *quo* de ser’⁸⁷.

Así, la singularidad es momento de sustancialidad última (recordemos, se maneja ‘ultimidad’ según el uso convencional aristotélico que referiría ‘lo anterior actualizado’: la ultimidad ontológica del singular revela a éste como lo anterior actual a toda otra instancia ontológica; la diferencia individual es diferencia ontológica última por ser la diferencia primera actualizada, o la individualidad es sustancialidad última por ser la sustancia singular lo anterior en acto), pero no momento *simpliciter* último para la entidad por la intrínseca comunicabilidad (o *ratio essendi alicui ulterius*) de todo lo sustancial. En tanto que incomunicable, el supósito será evento extra-ontológico (lo ontológico es siempre, como se ha sugerido, comunicable, esto es, razón de ser para algo ‘otro’, y el supósito no lo es: lo ontológico ultimado es *ratio quo essendi* del supósito, éste halla razón de ser en lo ontológico supositalizado, pero el supósito en sí mismo no es entidad ontológica sino incomunicable).

El momento estructural último de la entidad es, entonces, la *incommunicabilitas* o supositalidad, un signo de orden no-ontológico-comunicable, o una *non-ratio formalis substantialitatis*.

La *communicabilitas* es *ratio essendi alterius*, parcial o total. Es esta última la forma en que lo comunicable es razón de ser para el supósito, mas en cuanto principio total de ser de aquello a lo que se comunica, lo comunicable debe estar ultimado como entidad ontológica, y el signo de terminalidad en ese orden es, como sabemos, la individualidad. En definitiva, sólo lo ontológicamente acabado –*substantia singularis*– puede donar su ser pleno al supósito.

Más allá de la singularidad no es posible hallar entidad positiva alguna en virtud de la cual la sustancia singular pueda constituirse en incomunicable⁸⁸. De hecho, la *ratio suppositi* sólo añade negación a la sustancia singular, si bien, asegura el Sutil –y es ésta una aseveración crucial–, la negación de comunicabilidad “conviene a la sustancia singular antes que la terminación de la dependencia de una naturaleza extraña”⁸⁹. Los momentos de estructuración *ad intra* del ente le competen con anterioridad en el orden de naturaleza que toda razón *ad extra*, como pueda ser la de terminación de algo adventicio o extrínseco a la entidad que se constituye (la *ratio terminandi dependentiam* o de la comunicabilidad extrínseca de una naturaleza impropia). Profundicemos en la afirmación.

sea de la forma parcial que se comunica, se dice, a la materia informada, o de la forma total, es decir, de la quiddidad o de la naturaleza que se comunica al supósito participante”. *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 41, p. 680.

⁸⁷ “illud quod est ultimum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium quo essendi, tale est suppositum”. *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 41, p. 680.

⁸⁸ “quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare complete sit incommunicabile, sed tantum singularitati superadditur negatio communicabilitatis sive dependentiae, quae est incommunicari”. *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 63, p. 688.

⁸⁹ “quod ratio suppositi ultra substantiam singularem non addit nisi negationem, respondeo, si hoc verum sit, tamen illa negatio prius convenit substantiae singulari quam terminare dependentiam accidentis”. *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 43, p. 681.

La *natura* sustancial tiene supósito *per se* o intrínseco (se declarará dicha naturaleza intrínsecamente comunicable a un supuesto propio), en tanto la accidental, por su imperfección congénita, sólo posee supósito *per accidens*, depende del supósito sustancial (*alterius naturae*), dependencia indicativa de una comunicabilidad extrínseca en la *natura accidentalis*. Aunque Escoto baraja la comunicabilidad como una *ratio fundamentalis dependentiae*⁹⁰, en el caso de la sustancia singular y su supósito propio no hay verdadera dependencia sino ‘identidad real’ (“ibi est identitas realis naturae et suppositi, nec est dependentia naturae ad aliquid extrinsecum ut eius suppositum”⁹¹); sólo por relación al accidente (o a toda *natura* sustancial respecto de la segunda hipótesis divina, como se verá) es oportuno hablar de dependencia, sin que pueda darse, por consiguiente, identidad *per se*, siendo la sustentación actual de la naturaleza accidental o la perfecta terminación de su dependencia por el supósito sustancial lo que suple esa identidad.

Doble variante de comunicabilidad entonces, intrínseca (*natura* sustancial respecto de su supósito propio) y extrínseca (accidente respecto de un supósito ajeno, propio de una *natura* diferente de la accidental).

La entidad se perfila así bajo dos signos:

- *communicabilitas* o *substantialitas* –la sustancialidad es *per se ratio essendi*, englobando la *communitas essentiae* (*secunda substantialitas*) y la *singularitas* (*prima substantialitas*), osea, a la sustancialidad común y a la sustancialidad primera o singularidad. Este signo reclama uno ulterior: lo comunicable, por tal, está referido a un término de comunicabilidad como potencial donante omnímodo de ser.
- *incommunicabilitas* o *suppositalitas* –la supositalidad es negación de la comunicabilidad propia de lo ontológico en sus diversos grados.

La *natura* singular sería *per se ratio essendi* para el supósito propio, pero no *praecise ratio suppositi*, ésta cifra negación agregada a la sustancia individuada donadora de contenido ontológico al supósito. La comunicabilidad sólo puede terminar en lo incomunicable en cuanto incomunicable o no *formalis* (*per se*) *ratio essendi alterius*, por eso no basta con los momentos ontológicos para completar la estructura del ente.

Entiéndase bien la *communicabilitas intrinseca* de la sustancia singular: no se trata de la *fundamentalitas* de un *respectus intrinsecus adveniens* que se formalizaría como *ens ad alterum* en el acto de comunicación; la *entitas ad se* o absoluta ultimada no declara en su misma matriz quiditativa una razón fundamental de respectividad, aun no-dependencial, a algo realmente diverso de ella (se da identidad de naturaleza y supuesto), sino de una razón potencial de ser completivo de algo posterior pero prioritario, excedente del orden de la entidad comunicable: el *ens per se* que es la sustancia singular –intrínsecamente comunicable en virtud de su condición de ‘*esse*’ o *ens ontologicum*–, por simple adición de la negación de comunicabilidad, se instituye en

⁹⁰ "Hay en los entes alguna dependencia de la naturaleza comunicable en cuanto tal respecto del supósito al que se comunica; luego lo que termina la dependencia es lo incomunicable " ("Aliqua est in entibus dependentia naturae communicabilis, in quantum communicabile, ad suppositum cui communicaretur; ergo in illa dependentia status est ad incommunicabile ut terminans talem dependentiam"). *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 33, p. 676.

⁹¹ *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 34, p. 676. Repetirá la idea en n. 42, p. 680 : "non est verum substantiam singularem communicabilem dependere ad suppositum substantiae, sed est ibi vera identitas singularis communicabilis et suppositi".

algo último según una razón de ultimidad no-ontológica (*ratio suppositivitas*) diversa, pues, de la *ratio singularitatis*. La *communicabilitas substantiae* dice para la sustancia la posibilidad de constituirse en cuanto actualizada en razón entitativa de algo extra-ontológico por simple negación de su comunicabilidad⁹².

Substantia singularis (per se esse communicabiliter/contenido ontológico del supósito) + *incommunicabilitas secundum quid* (o creatural) = *suppositum (per se ens incommunicabiliter)*.

Podría conceptualizarse al supósito como un *amplexus* de sustancialidad (entidad *ad se* ontológicamente ultimada o singularizada) y supositividad (incomunicabilidad de la entidad sustancial que dota de ser al supósito), pero esta visión desvirtuaría la índole entitativa genuina del evento incomunicable. El supósito es *ens per se*, como lo es la sustancia, si bien entidad de un orden diverso al sustancial. La sustancia comunica su ser *simpliciter per se* al supósito, mas éste agrega a ese principio sustancial de ser algo aquiditativo que transpone su entidad, revocando el intrínseco carácter comunicable que le es propio en tanto que sustancia (*ens-ontológico*).

La *ratio suppositi* no es *ratio substantialitatis* (antes bien, la sustancia singular es receptiva de la incomunicabilidad), de modo que la *entitas per se* en que consiste el supósito no es de la misma estirpe que la *entitas per se*-donante óntico para el incomunicable. El supósito incluye una razón individualizada de sustancialidad, es decir, una *per se ratio essendi haec*, y además, una *ratio incommunicabilitatis*, que no subsistiría, en tanto vacuidad quiditativa, aparte de la naturaleza sustancial receptiva. La negación que funda la razón precisiva de supósito transfigura la *entitas per se communicabiliter* (sustancia) *susceptiva* que es principio *quo* de ser de aquél en una *entitas per se incommunicabiliter* (la adición de negación redimensiona la entidad *per se*, que deja de ser sustancial-comunicable, deviniendo entidad supositiva-incomunicable, entidad supra-ontológica). Al supositivizarse, la sustancia pierde en acto la comunicabilidad que le es propia como ente ontológico⁹³.

⁹² La comunicabilidad intrínseca de lo ontológico último es su posibilidad de ser razón completiva de entidad de algo ulterior-prioritario respecto al orden óntico-categorial, cuya entidad u ousiedad se contraería, por tanto, a lo ontológico-comunicado, agregando a esa *ratio totalis entitatis* sólo negación de la comunicabilidad que le es propia como entidad *per se-simpliciter*, y por ende, negación de entidad-ontológica. El supósito no es entitativamente distinto del contenido ontológico-sustancial que circunscribe, toda la entidad que acredita el supósito la recibe en lo óntico supositivizado, de modo que no podría terminar la comunicabilidad de lo ontológico en razón de su entidad (que es la misma sustancia singular), sino por su *ratio suppositi*, por lo que contiene o delimita además de lo ontológico comunicado. El supósito termina lo comunicable, no en cuanto que ente (en cuanto tal se reduce a lo ontológico recibido), sino en cuanto que incomunicable, no por su razón de ser, por la *entitas substantialis*, sino por su *suppositivitas* o razón de supósito. La identidad real naturaleza-supósito expresa esa concordancia entitativa del supósito con su contenido ontológico: toda la entidad del supósito es la de su principio *quo essendi*, la sustancia individual. Al margen de la sustancia singular comunicada, el supósito es no-ente. El supósito no adiciona a la sustancia singular razón residual alguna de entidad, en el grado de ousiedad que esa entidad revistiese (la singularidad es signo de sustancialidad última, más allá de ella no cabe razón positiva-entitativa por la cual pudiera formalizarse el supósito como tal; aparte el hecho de que esa hipotética positividad adicional a la *singularitas*, en tanto que *positivum* ontológico, llevaría aparejada una razón de comunicabilidad: si el supósito se constituyese en tal por una *ratio entitatis ultra singularitatem*, la *suppositivitas* sería *ratio communicabilitatis* añadida a la sustancialidad comunicada; el supósito sería entidad comunicable en la medida en que incorporase como *propria ratio constituendi* una positividad de índole ontológica adjunta a la sustancia haecceizada), sino supositividad como negación de ousiedad. Toda razón de positividad óntica adicional a la sustancialidad última (que pudiese ser *formalis ratio constituendi suppositum*) sería razón de comunicabilidad para el supósito *ut suppositum*.

⁹³ La supositivización o incomunicabilización de la sustancia es, en cierto modo, su "desustancialización", o al menos su "desontologización", dada la intrínseca comunicabilidad de lo sustancial en cuanto tal, o en

"Razón de ser incomunicable" denota "razón de ser *per se*" (*ratio essendi* → *ratio communicabilitatis*) y razón precisiva de "incomunicable" (*ratio suppositi vel incommunicabilitatis*), esto es, revela al supósito como algo dotado de ser o de naturaleza singular con negación añadida en virtud de la cual el supósito se constituye en tal, sin contraerse realmente a esa razón. ¿Cómo podría algo ser realmente sólo negación? La negación no es ser o razón de ser alguna en sí misma, no es aliquid óptica sino que requiere un ser (sustancial último) como receptivo⁹⁴. El nexo con el creador, la *ratio creaturae*, radica en lo ontológico-entitativo que abraza el supósito, en la *substantialitas*, no en la *suppositalitas* –pura negación de entidad ontológica–, de modo que, si por imposible, subsistiera el supósito desnaturalizado o desontologizado, sería independencia *simpliciter*, sin vínculo alguno con el creador. *De facto*, la deposición de lo ontológico supositalizado entraña la aniquilación de la razón de ser del supósito, y con ella, la destrucción de éste (el hipotético residuo prevalente, la nuda *incommunicabilitas*, por su inconsistencia quiditativa, se desvanecería, no subsistiendo sin *receptivum* ontológico).

La *incommunicabilitas* no es accidente para lo sustancial hipostasiado, mera inherencia que en nada afecte su ser-*simpliciter*, tampoco es un *quid* que vulnere o altere la razón esencial de la sustancia al supositalizarse. La *incommunicabilitas* no es un conversor formal-quiditativo (tampoco lo es la *haecceitas*), no es una *formalitas extra-naturam*, extrínseca, aditiva a la naturaleza que constituye la base óptica del acto supositivo (es negación, vaciedad quiditativa), ni una modulación intraquiditativa, un *modus intrinsecus naturae* del estilo de la haecceidad, sino un transductor entitativo, transfigura la *ratio entis*: la *per se ratio entis* según la acepción ontológica de entidad correspondiente a la sustancia es transformada en una *per se ratio entis* bajo variante de entidad no-ontológica por pérdida de comunicabilidad de la sustancia al supositalizarse, o, equivalentemente, el acaecimiento de la *incommunicabilitas* supone para la entidad sustancial la sustracción al régimen ontológico-predicamental, ingresando en el dominio de la actualidad no-comunicable o supositiva. Obviamente, el supósito debe toda su

tanto que *entitas* ontológica. Así, si la singularidad transpone la *natura communis* del orden de la comunidad esencial a un orden diverso, el de la numeralidad, que anuncia la existencia comunicable, la incomunicabilidad transloca la sustancia del orden ontológico-comunicable a un orden radicalmente diferente, el de la entidad supositiva o hipostática, el orden de la existencia incomunicable. La razón de ser *per se* o ousiedad en el mero singular persiste en su comunicabilidad, en su condición de razón de ser para otro, mientras que en el supósito la perseidad entitativa deja de ser comunicable. Dado que lo sustancial-singular como tal es intrínsecamente comunicable, el singular hipostasiado funda un nivel entitativo distinto del sustancial. El supósito es ente *per se* por circunscriptivo de un principio de ser *per se* o de sustancialidad, la *natura singular* que se supositaliza, pero no es ente *per se* en el mismo sentido en que lo es la sustancia (entidad *per se* quiditativa). La negación añadida al contenido ousiológico del supósito transpone lo sustancial de su orden propio de entidad (orden ontológico) a un orden entitativo distinto, supra-ontológico: el ser sustancial es incomunicabilizado, perseverando en su perseidad entitativa pero no en su comunicabilidad, permaneciendo como *ens per se* según una acepción diferente, no-ontológica, de entidad (*ens per se communicabile* + *incommunicabilitas* = *ens per se incommunicabile*); la persidad óptica deviene, por negación de comunicabilidad, perseidad entitativa incomunicable).

⁹⁴ El supósito es sustancia singular incomunicable (*per se hoc ens incommunicabile*), comporta un contenido óptico-sustancial (comunicable en cuanto tal), si bien la condición de supositalidad supone negación de la adscripción sustancial-ontológica de la entidad supositiva (la razón última de ousiedad es la singularidad de lo entitativo-comunicable que acota el supósito); la razón de entidad ultimada en el orden ontológico que asiste al supósito, su razón de ser completa, no es la *ratio suppositi* sino el *ultimum signum naturae*, la *ratio singularitatis*. Por lo ontológico-comunicable que alberga, el supósito se dirá sustancia o *ens per se* (y sustancia última, singular), por la *ratio suppositi* se declarará incomunicable.

entidad, todo lo que tiene de ente, a la sustancia singular comunicada, además de ella, sólo es negación (no-ente), si bien dicha negación, reiteremos, opera un cambio de índole entitativa.

En definitiva, los esquemas conceptuales propuestos para el supósito deben ser abandonados en tanto connoten "composición". La *incommunicabilitas* no se "compone" con la sustancia singular, la composición *proprie dicta* es ley ontológica interna y se ajusta a un patrón de implementación acto-potencial, involucrando por tanto a *quid*-determinante y *quid*-determinado, o a *formalitates* diversas como tales (*differentia formalis ex natura rei*), para rendir un *tertium quid*, mientras que la *incommunicabilitas* no es *quid* o formalidad alguna: la simple negación no puede 'componerse' con la entidad. Algunos autores advierten una doble composición en la metafísica escotista, la hilemórfica y la composición metafísica *natura communis-haecceitas*, en detrimento de la composición *essentia-esse*⁹⁵; pues bien, también la idea de una composición de naturaleza común e individualidad debiera desecharse al no ser la *haecceitas* una *formalitas* más –el principio individuante determina a la naturaleza común, no por composición, sino por modulación, en tanto que *quale*, y no-*quid*, determina cualificativamente, no quiditativamente, y en cuanto *quale intra-naturam*, cualifica intrínsecamente a la *natura communis*-. En calidad de ley ontológica de composición interna, la 'composición quiditativa' no permite transpasar el espacio ontológico, lo composable son elementos formal-ontológicos (autoconsistentes quiditativos o formalidades imbrican como elementos potencial y actual), y la composición genera un producto ontológico, un *unum per se* quiditativamente autoconsistente y diferente como *quid* de los elementos formal-quiditativos en él concurrentes [ej.: materia (*quidditas*₁) + forma (*quidditas*₂) → *compositum ex-his* hilemórfico (*quidditas*₃), o género (elemento formal o *quid*) + diferencia específica (*formalitas* o *quid*) → *natura communis* (*quid*)], no un producto extra-ontológico como es el supósito. La comunicabilidad es razón de potencialidad contraída, por ende, a una entidad ontológica, pero la incomunicabilización es ley de composición externa, asociando un elemento entitativo ontológico (naturaleza comunicable en sí) con un elemento entitativo de rango extra-ontológico (supósito propio o impropio de esa naturaleza). La singularización es también ley ontológica interna, aunque no compositiva –la sustancia en cuanto singular continúa inserta en el régimen ontológico, pero no se constituye por composición sino por cualificación o modalización, es por ello que la individuación representa la *ultima realitas*, la actualidad última de la forma sustancial, su estadio ontológico terminal: la haecceidad es perfección última en tanto que principio positivo de indivisibilidad ontológica frente a la privación que supone la división, en tanto que actualidad unificadora de cuantas perfecciones-*formalitates* puedan concurrir en lo que se individualiza, no en el sentido de que se agregue como

⁹⁵ Como es notorio, Escoto rechaza la distinción real *esse-essentia* (*Ord. IV, d. 13, q. 1, n. 38, Viv. XVII, p. 692*) que propugna Aquino. Tampoco la existencia es a la esencia, a juicio del Sutil, lo que la operación es a la potencia de la que se distingue realmente: la existencia no procede de la esencia sino que 'es realmente idéntica a ella' (*Ord. II, d. 16, q. 1, n. 10, Viv. XIII, p. 28*). No se da, pues, diferencia real entre esencia y ser, ni siquiera resultan discernibles como formalidades, según la diferencia real menor o *ex natura rei* que corre entre esa variante de entidades. B. Mastro habla de una "distinción formal modal" (*Metaphysica specialis, pars posterior, d. 8, q. 2, a. 4, n. 141, Venezia, 1678*), pero esa diferencia supondría la conceptualización de la existencia como modo intrínseco de la esencia, caracterización correspondiente a la singularidad, que no otorga la existencia (cierto es, no obstante, que en *Ord. I, d. 8, n. 108-111, Vat. IV, p. 202-204*, por ejemplo, Escoto alude a la existencia como 'modo intrínseco de la esencia' en cuanto que definida por el modo de ser de ésta). Barth sugiere una distinción de razón en 'De fundamento univocationis apud I. Duns Scotum', *Antoniana* 19 (1939) 181-206.

algo formal-perfectivo en la *natura* concretada; fase última en el régimen de coordinación predicamental en la que la riqueza entitativa de la forma cobra su plena expresión⁹⁶. El esquema pertinente para la incomunicabilización sería:

Ens per se communicabiliter (entidad *per se* de orden ontológico ultimada = *substantia singularis*) ---incommunicabilis---→ *Ens per se incommunicabiliter* (entidad *per se* de orden no-ontológico = *suppositum*)

El supósito es "ente", y aun comprometiendo una *ousialitas*, no es ente sustancial sin más, por incluyente de negación del carácter ontológico-comunicable propio de la sustancia como entidad. En tanto que absoluto excedente del dominio óntico, su contenido ousiológico habrá de estar actualizado bajo el signo último en ese régimen de entidad, la singularidad. Así, el supósito posee una dimensión ontológica como ente sustancial singular, pero es algo más que eso, pues en cuanto tal sería comunicable o *ratio essendi alterius*, y es conceptualizado explícitamente como "quod non sit alicui alteri ratio essendi illo ese". Por la entidad sustancial que encierra, o en su dimensión ontológica, al supósito le compete terminar o sustentar, por ejemplo, la inherencia o la dependencia del accidente (*ratio terminandi est aliquod positivum*), pero es por la negación que constituye la razón de supósito o incomunicable por lo que le concierne terminar últimamente la dependencia de lo comunicable ("la razón de terminar es algo positivo –asevera Escoto–, pero la razón de que la terminación sea última es negación, la incomunicabilidad de lo terminante"⁹⁷). La sustancia termina la inherencia del accidente, la razón de terminar es aquí de índole de la entidad de naturaleza –*substantia ratione substantiae terminat*–, sin embargo, es precisamente en cuanto que incomunicable, o por la razón añadida a su ousiedad –por su no ser razón de ser de algo ulterior–, por lo que le compete terminar últimamente la dependencia de lo comunicable-positivo⁹⁸.

⁹⁶ La individualidad adquiere una relevancia ontológica inusitada en el sistema escotista, alcanza un estatus hegemónico insólito respecto al que ostenta en la escolástica precedente; el individuo se erige – como sostiene H. Heimsoeth (*Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 182)- en el 'fin último y supremo del creador'. El valor real que lo individual cobra en Ockham está ya predelineado, como lo está el carácter inmediato de la intuición del singular, lejos de la sinuosidad aquiniana (sensación/imagen/entendimiento agente inteligibilizando/entendimiento posible entendiendo y retornando nuevamente a la imagen...), aunque no la reducción nominalista del fundamento *in re* del universal a la semejanza interindividual, al parecido de las esencias, individuales en sí mismas o en cuanto esencias. Para Escoto, la esencia es *indifferens de se ad singularitatem et universalitatem* (*neuter ex se*), no individual, y en esa indiferencia se basa precisamente la multiplicidad numeral de la *natura* creada, sin excepción.

⁹⁷ "Ratio igitur terminandi est aliquod positivum, sed ratio istius quod terminatio sit ultimata est illa negatio, quia scilicet terminans non est communicabile. Si enim esset communicabile, tunc adhuc ulterius terminaret dependentiam illud cui ipsum communicaretur". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 44, p. 682.

⁹⁸ La sustancia termina la inherencia del accidente por su potencia subjetiva, potencialidad a la información *secundum quid* (*ut receptiva formae secundum quid* o *ut potentialis saltem potentialitate secundum quid*), y termina su comunicabilidad extrínseca –*habitus accidentis ut dependentis ad substantiam, ut ad quam dependet*– por su prioridad esencial respecto a él (*illius extremum est substantia, ut essentialiter prior accidente naturaliter posteriori*). La razón de terminación es algo positivo de raíz sustancial, pero la razón de ultimidad de la terminación de la dependencia de lo comunicable sólo puede radicar en la incomunicabilidad, en el no ser-razón de ser de otro, y por tanto comunicable. El supósito, en su dimensión ousiológica, por lo sustancial que lo entifica, termina la dependencia de lo aptitudinal-extrínsecamente comunicable, pero la termina de manera que nada ulterior pueda terminarla por la *ratio suppositi*, por lo negativo que incomunicabiliza la naturaleza singular que posee. Lo comunicable, por tal

En suma, si bien la dependencia como extrínsecamente comunicable que el accidente dice respecto a la sustancia, termina, en cierta manera, en la sustancia singular –*licet* (.) *accidentis dependentia terminetur aliquantulum ad substantiam singularem*-, sólo termina última o "suficientemente" en el singular en cuanto incomunicable –*non est ultima terminatio nisi ad singularem ut incommunicabile*–: la comunicabilidad extrínseca es, por consiguiente, dependencia de lo comunicable respecto del supósito en cuanto incomunicable ("la dependencia es de lo extrínsecamente comunicable, por tal, respecto de lo incomunicable, en cuanto que incomunicable"⁹⁹).

Se vislumbra ya el sentido que Escoto concede a la *identitas realis naturae (sustantiae) et suppositi*: el supósito es "idéntico" a la naturaleza singular que le sea propia porque ésta es su ser total, toda la positividad o entidad que entraña el supósito, lo que alberga además del ser (lo que hay en él adicional a la sustancia individuada que se supositaliza), la razón de incomunicabilidad, no es razón de ser o entidad alguna sino mera negación¹⁰⁰. Anticipemos una idea: la incomunicabilidad creada, debida a

(en tanto *ratio essendi alicui alteri*), no podría terminar ultimativamente la dependencia de algo, a su vez, extrínsecamente comunicable, la terminará, pero no ultimativamente, pues en tanto que comunicable será aquello a que se comunique como razón última de ser lo que lo haga. El supósito es extremo *ad quem* de la relación dependencial como comunicable del accidente por su osiedad, por la perseidad de su ser o su inaptitudinal inalienabilidad óptica, pero su ultimidad como término de esa comunicabilidad extrínseca se debe a la negación que traspasa su entidad ontológica transfigurándola en entidad incomunicable, no a su contenido óptico-sustancial sino a su condición de *no-ser ratio essendi alicui alteri vel communicabile* (a la negación que desontologiza su entidad), porque de serlo, el rol de término último correspondería a aquello a lo que fuese comunicado como razón completiva de ser ("*ultimate terminare duo dicit, scilicet terminare et sic terminare quod nihil ulterius terminet*"). Sólo al supósito atañe la "perfecta terminación" de lo comunicable. La comunicabilidad del accidente termina en cierta medida en la sustancia comunicable, o en otro accidente, pero la terminalidad definitiva concierne al supósito propio o *per accidens* al que se comunique esa sustancia o el accidente inherente en ella que terminase en cierto modo la comunicabilidad del primero considerado. "*Perfecta terminatio (sustentatio) communicabilitatis*" o "terminación ultimada" indica terminación de la comunicabilidad de manera que nada ulterior pueda terminarla (sólo considerada incomunicabilizada la entidad puede ser término último de lo comunicable).

⁹⁹ "Lo que depende de lo que es razón de ser de otro, depende ulteriormente de ese otro"; lo dependiente del singular comunicable dependerá últimamente (es decir, de manera que nada ulterior pueda terminar su dependencia) de aquello a lo que el singular comunicable se comunica como su razón de ser... "pro quanto quod dependet ad singularem communicabile, ultimate dependet ad incommunicabile, quia communicabile est alicui incommunicabili ratio essendi, et quod dependet ad illud quod est alicui ratio essendi, dependet ulterius ad illud cui ipsum est ratio essendi; incommunicabile autem non sic est ratio essendi alicui, et ideo quod dependet ad ipsum non oportet ulterius dependere ad aliquid quasi habens esse per ipsum". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 42, p. 680-681.

¹⁰⁰ Cf. *Ord.* II, d. 3, q. 1, n. 7-10, Vivès XII, p. 48-55.

Como bien señala Alluntis, la *identitas naturae et suppositi* no indica que la negación (dependencia y comunicabilidad) constitutiva de la *ratio suppositi* se identifique realmente con la naturaleza supositalizada, ésta funda la negación. También: *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 5, Viv. XIV, p. 16-17.

La *ratio suppositi* es "razón de incomunicabilidad", pero no "razón de (ser) incomunicable" (o *per se ratio essendi incommunicabiliter*), esta última incluye la propia *ratio suppositi* y una *ratio essendi* (la sustancia singular en tanto que *principium quo essendi* del supósito y como receptivo de la negación en que consiste la razón de supósito): *ultimate per se ratio essendi (ratio singularitatis) + ratio suppositi* (razón de supositalidad o incomunicabilidad) = *per se ratio essendi incommunicabiliter vel suppositum*. El supósito es lo-*per-se*-incomunicable, y en tanto que "ser", comprende una *ratio essendi*, la *natura sustancial singularizada* que se incomunicabiliza. Recordemos la definición propuesta: supósito es lo ontológicamente ultimado ("lo singular que tiene forma o ser por la forma") –incorpora, por ende, una *ratio essendi*, una razón ontológica, con la sustancia singular que se supositaliza-, de modo que "ningún ser lo posea como forma o principio *quo* de ser" –no basta, pues, con la *ratio essendi substantiam singularem* para constituirse en supósito, debe darse una razón negativa adicional a la anterior, una *ratio non-essendi alterius* (la sola singularidad es *ratio essendi alterius*, del supósito en concreto, así la *ratio*

negación, requiere un receptivo de esa negación, en tanto "*persona divina (.) sit sola per aliquod positivum incommunicabilis*".

Para una *natura* sustancial en general, el filosofema "*suppositum*" sólo designa al singular existente como incommunicable, pero para la naturaleza de riqueza ontológica superior, la espiritual, el *suppositum* es un evento radical-absoluto que funda un orden diverso del ontológico-categorial y el existencial conexo a él: la **persona**.

La *natura* sustancial de suficiente densidad óptica, como *entitas ad se* singularizada, es intrínsecamente comunicable a una persona o supósito propio. La personación constituye el momento último para la *natura spiritualis*. La *communicabilitas* intrínseca de esa naturaleza es aptitud a la personación *per se*.

Pero, ¿qué es en sí la persona?

La herencia conceptual que recibe Escoto, aun en su visión plural del acontecimiento personal, tiene una constante común, la persona es encuadrada en un marco onto-axiológico de coordenadas. Agustín de Hipona aprehende la persona en el horizonte de una relación sustancial. Boecio (*De duabus naturis*, c. 3) la refiere como "*naturae rationalis individua substantia*", una sustancia individual de naturaleza racional, y proliferan en su estela las voces que perseveran en la adscripción de la persona a la realidad sustancial. Aquino, en su esfuerzo por defender la autonomía individual del ser personal frente al entendimiento impersonal que postula el averroísmo latino, la colige como 'lo máximamente perfecto de toda naturaleza', lo subsistente de naturaleza racional, asumiendo la personación como el grado ontológico supremo, inscrito en al *actus essendi* recibido del creador.

Escoto abandona la línea descriptiva (su incompreensión de la fórmula aquiniana '*actus essendi*' es patente, resulta contradictorio que una esencia que esté fuera de su causa no acredite algún ser por el que sea esencia), apostando por una innovadora caracterización, basada más en rasgos evaluativos, que enfatiza el valor absoluto o la *dignitas personalis*, incidiendo en la desontologización del evento personal (la postura escotista intersecta la vía ricardiana del *De Trinitate* -IV, c. 22-, acceso a la persona en el plano de la existencia incommunicable de naturaleza espiritual –"*naturae intellectualis incommunicabilis existentia*"¹⁰¹-, nutriéndose además de la tesis de una '*hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*', un supósito distinguido por una propiedad perteneciente a la dignidad)¹⁰². Este enfoque tendrá una poderosa influencia en el moderno personalismo y en el existencialismo cristiano (para Marcel, la realidad

suppositi se agrega a la razón de ser del supósito, cerrándola, incommunicabilizando la singularidad o acabamiento ontológico, la individualidad sustancial comunicable en cuanto sólo tal). La razón de supósito se añade como *ratio incommunicabilitatis* a la nuda singularidad (por comunicable, toda *substantialitas*, explícitamente la sustancialidad última o singularidad, es razón de ser de algo otro, posterior, pero la adición de la supositalidad a la sustancialidad singular coarta su carácter de *ratio essendi alterius* [= *communicabilitas*], incommunicabiliza lo comunicable, inhibe la ad-alteridad de lo óptico *ad aliud*. Razón de singular-comunicable (razón de ser último para otro –ultimidad óptica comunicable-) + negación de comunicabilidad o razón de ser para otro (razón de supósito) = razón de ser-supósito. El supósito envuelve una *natura communis-substantialis* determinada intrínsecamente por la *haecceitas* y transfigurada entitativamente bajo la signación de la *incommunicabilitas secundum quid*. En el ente supositivo se hallan los tres signos vertebrales de la entidad: *communitas naturae* / *haecceitas* / *incommunicabilitas*.

¹⁰¹ Cf. *Ord.* I, d. 23, n. 15, Vat. V, p. 355-356.

¹⁰² Las diversas versiones escolásticas de la persona fueron compendiadas por Alejandro de Hales (Cfr. HÜFNAGEL, A., "Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander v. Hales", *FrZThPh* 4 (1957) 148-sig.)

humana debe ser comprendida desde la óptica de la relación interpersonal, que puede degenerar en la objetivación del otro, en su illeización, sobre el trasfondo del 'Tú' absoluto, inaprehensible como objeto, la persona divina; Mounier define a la persona como un ser espiritual constituido en forma de subsistencia e independencia en el ser por libre 'adhesión a una jerarquía de valores'¹⁰³).

La noción escotista de persona, aspirando a preservar la unidad del *sínolon* psicosomático humano (la "existencia encarnada" de Mounier), enlaza con la ricardiana, que corrige la definición de Boecio, en virtud de la cual el alma separada sería persona. El término 'ex-sistencia' fue empleado por Ricardo de San Víctor para designar al ser-personal: la persona, en tanto que existencia incomunicable, supone un modo privilegiado de poseer naturaleza intelectual, una *sistencia*, desde el *ex* y según relación de origen. La persona *sistit* desde la íntima unidad que denota el *ex*¹⁰⁴.

Como *ultima solitudo*¹⁰⁵ la persona parece existencia desarraigada, vacía de esencia, redimida de excusas naturales, una soledad libre de toda dependencia derivada de lo óntico. La autonomía de ser que supone la sustancialidad no basta para lo espiritual, esta modalidad de sustancia reclama, además, una paulatina dinámica de auto-determinación y trascendencia. La espiritualidad, en su dimensión personal, deja de ser algo poseído pasivamente, algo dado como propiedad natural, adquiriendo carácter procesual: la vida personal es proceso autoconstitutivo desde la libertad, existencia que quiere desprenderse de su tegumento óntico, desembarazarse de todo rastro de comunicabilidad primordial, auto-actualidad sin direcciones difusivas esenciales.

¹⁰³ La forma de subsistencia que es la persona se 'mantiene mediante la adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla, por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación' (MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1967, p. 75-76). La reivindicación de una 'existencia encarnada', síntesis unitaria de cuerpo y espíritu (la encarnación es el momento 'descendente' de lo personal, y encierra un compromiso con realidades mundanas prepersonales) frente a la 'existencia dramática' (el vacío de un ser-para-sí), o al individualismo despersonalizado, y la afirmación del crecimiento de la persona en la purificación de la individualidad que hay en ella, son motivos axiales del pensamiento de Mounier. El pulso entre la entidad personal y la individualidad es la pugna entre la dispersión-separación (dominio de lo individual: 'el individuo es la dispersión de la persona en la materia (.) y la avaricia') y la integración-donación (predominio de lo personal: la persona, en su dimensión horizontal, es desprendimiento de sí y donación a los otros, comunión ante el egoísmo individual). La persona es la tensión en lo humano de sus tres dimensiones espirituales: vocación o apertura trascendente, encarnación y comunión (líneas directrices de la persona hacia lo corpóreo-extenso o hacia lo universal, que sintetizan sus actos originarios -salir fuera de sí, comprender, tomar sobre sí, donar y ser fiel-, aglutinados en el axioma: 'la persona se gana, perdiéndose; se posee, dándose'). La concreción no subjetiva de la persona como ser encarnado, integrado y libre, como ser relacional en un ámbito comunitario, su indefinición ('la persona no se puede definir sino vivir'), el movimiento hacia lo transpersonal, así como la paulatina unificación de actos afluentes en la individualidad, rozan algunos planteamientos escotistas. La autonomía óntica que representa la sustancialidad no basta para lo espiritual, esta naturaleza reclama, además, una experiencia progresiva de autodeterminación en la que la voluntad, como potencia *quodammodo illimitata (ex illimitatione actualitatis)* desempeña una función medular, invirtiendo la vida personal.

¹⁰⁴ MÜHLEN, H., *Sein und Person nach J. D. Scotus*, Beiträg zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Franziscanische Forschung, Band 11, Werl, 1954.

¹⁰⁵ "La personalidad exige la *ultima solitudo*, estar libre de toda dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona". DUNS ESCOTO, *Op. ox.* III, d. 1, q. 1, n. 17, Viv. XIV, p. 45; Cfr. Rep. Par. III, d. 1, q. 1, n. 4, Viv. XXIII, p. 236.

Algunos autores han visto en la caracterización escotista de la persona, no vaciedad óntico-quietativa, sino plenitud, una suerte de soledad-solidaria o proyección a la alteridad desde la profundidad del auto-encuentro, el hallazgo de la propia subjetividad sin reclusión en ella, en base a la carga no puramente negativa sino relacional de la incomunicabilidad (la persona se constituye por "esencia y relación"¹⁰⁶, es estructuralmente relación vinculante). La personación es así concebida, en clave unamuniana, como un abisal solipsismo en el que el espíritu individual se experimenta y se trasciende, pero cuyo 'verdadero rostro' es la 'sociabilidad', el estado de permanente y altruista apertura '*a nativitate*' al otro. También se la conecta con el 'ensimismamiento' orteguiano, vía de tránsito a la drástica soledad y de búsqueda de respuesta al acoso de los otros –la anábasis en la 'pavorosa desnudez ante sí mismo' del hombre-. Tales interpretaciones, sin embargo, presentan a la persona adulterada por impurezas ónticas, la abisman en las recónditas divisiones del ser (se llega a hablar de 'categorías existenciales', como la pertenencia o la referencia, presupositivas de la *ultima solitudo*). La desontologización de la persona aconseja más bien recurrir a una dialéctica antinomial de extrusión de la libertad trascendental como realidad supra-natural incognoscible pero pensable.

La *proprietates personalis* es *formalis ratio existendi incommunicabiliter*. Las tentativas de intelección de la persona prescindiendo de su lastre ontológico, o como existencia huérfana de marcas de naturaleza, insinúan una actualidad expedita auto-fundante que dispone por- y para-sí una vida motivacional desde el ejercicio de la libertad y la negativa de toda adalteridad dependencial: la independencia personal es un *maximum* en el estadio existencial-itinerante del hombre¹⁰⁷, sin porosidades, emancipada de *ratio creaturalitatis*, del nexa causal-umbilical con Dios o el amnios mundano, descubriendo a lo ónticamente exangüe. Aseidad o absolutividad incomunicable, no actividad ni hábito, pero principio dominante de la naturaleza espiritual activa que obtiene de la persona su carácter personal.

En su análisis "*De constitutivo personalitatis creatae*"¹⁰⁸, Escoto se plantea por qué la naturaleza creada es "formal y completamente personalizada en sí misma para que ello trasluzca si puede carecer de personalidad propia y ser personalizada con personalidad extrínseca"¹⁰⁹.

El rechazo de la incomunicabilidad primera de la negación (ésta es sólo incomunicable "por la incomunicabilidad de algo positivo *-primo incommunicabilis-* a lo que la negación seguiría") forzaría a positivizar la *proprietates personalis* (en cuanto *primo incommunicabilis* como *ratio formalis constituendi incommunicabile, scilicet personam*, sería debida a alguna entidad positiva¹¹⁰). Si la singularidad *per intrinsecum* de la naturaleza personada fuese formalmente su personalidad, individualidad y personalidad se hallarían indisolublemente ligadas. La cuestión "si autem propria

¹⁰⁶ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. III, n. 4, Viv. XXV, p. 120.

¹⁰⁷ DUNS ESCOTO, *Op. ox.* III, d. 1, q. 1, n. 5, Viv. XIV, p. 16-17.

¹⁰⁸ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 56-72, Alluntis, p. 685-692.

¹⁰⁹ "quo formaliter et complete natura creata sit personata in seipsa, ut ex hoc pateat si potest ipsa carere propria personalitate, et personari etiam personalitate extrinseca" (n. 65, p. 685)

¹¹⁰ *Negatio non est primo incommunicabilis*, sólo es *primo propria alicui enti* en tanto siga a una afirmación propia, y puesto que la propiedad personal es *primo propria illi cuius est*, se deberá a *aliqua entitas positiva*.

singularitas naturae personalis esset formaliter propria personalitas eius, non posset illa esse sine ista" es examinada por Escoto antes de la revisión de las tesis favorables a una repugnancia en la naturaleza humana a la dependencia de una persona extraña en calidad de sustentante.

Los argumentos en favor de la positividad de la razón supositiva son deficientes. Si la personalización *per se* de una naturaleza se debiera a algo positivo en ella, esa *entitas positiva* sería asumida por la persona extrínseca, el Verbo, de suerte que la *natura* humana se personaría en él con doble personalidad. Además, si la naturaleza humana fuese *formaliter personata* por entidad positiva alguna, una vez asumida, esa entidad no sería depuesta por el Verbo asumente, a menos que pudiera subsistir despersonalizada, o sería preciso que la naturaleza depuesta 'recibiera una entidad nueva que contuviera personalidad creada', si bien esa neo-entidad no podría ser accidente (*accidens non est ratio formalis personandi substantiam*), sustancia, materia ni forma, modificadoras de la naturaleza originaria (ésta no permanecería la misma, tendría otra forma, materia u otra entidad de sustancia compuesta: "quia quaecumque talis, si daretur, non maneret natura eadem quae prius, quia haberet aliam materiam, vel formam, vel entitate substantiae compositae"¹¹¹).

Otros abogan por la imposibilidad de la dependencia de la naturaleza humana de una persona extraña (*non potest personari personalitate extrinseca*). Las diversas opiniones en esa línea se sostienen sobre dos razones cardinales: la índole sustancial de la naturaleza humana, y la inconveniencia de reconocer una razón intrínseca de dependencia en ella *ad extrinsecum* más allá de la que representa la *ratio causati*¹¹².

La máxima "*qualis est aliqua entitas formaliter tale esse tribuit*"¹¹³ abre el cauce al debate sobre el carácter del ser personal. La naturaleza sustancial sólo es apta por naturaleza para donar al supósito el *esse simpliciter*, por consiguiente no lo presupone en él. La naturaleza dependiente de un supósito extraño presupone en él el ser *simpliciter*, pues supone el de la naturaleza propia que conviene al incomunicable

¹¹¹ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q XIX, a. 3, n. 62, p. 677-688.

Cf. *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 5-sig., *Viv.* XIV, p. 16-28; *Ibid.*, d. 5, q. 3, p. 228.

¹¹² "quod naturae humanae repugnat dependere ad personam alienam ut sustentantem ipsam (.); primo, quia est natura substantialis; secundo, quia non potest habere aliquid intrinsecum quod sit sibi ratio taliter dependendi". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 73, p. 692.

La persona es *terminus proprius dependentiae* de la naturaleza como comunicable (*dependentia essentialis* sólo *ex parte fundamenti: essentia est ratio dependendi*, en tanto la *entitas hypostatica*, que no la quiditativa, sería *ratio terminandi – nihil ratione essentiae terminat, sed ratione entitatis distinctae ab essentia... hypostaticae-*), pero no *terminus dependentiae quae est causati ad causam* (dependencia *simpliciter essentialis*, es decir, *ratione essentiae in utroque extremo: fundamentum ratione essentiae dependet/terminus ratione essentiae terminat*. En general, la *formalis ratio causandi* es razón de índole de la entidad esencial, no de la supositiva, pues exige perfección *simpliciter* en el término, y, como sabemos, la entidad supositiva no perfecciona formalmente al ser, no es perfección ni imperfección, excede el orden predicamental ("entitas hypostatica ut talis non est perfectio simpliciter, nec tamen omnis talis est imperfecta" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 27, p. 674-); así, la *ratio creandi* radica en la *divinitas*, no en la *paternitas*, etc). Escoto incide en el requisito de la perfección simple en el término de la dependencia causal ("illam quae requirit in termino perfectionem simpliciter, cuiusmodi est dependentia causati ad causam, non terminat nisi sit perfectum simpliciter"- DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 27, p. 674.-), frente a la independencia como condición terminal respecto a la dependencia como extrínsecamente comunicable.

¹¹³ La sustancia, en cuanto *entitas simpliciter*, dará ser-*simpliciter*, no presuponiéndolo en aquello a que se comunica, en tanto el accidente –*entitas secundum quid*- sólo otorgará *esse-secundum quid*, presuponiendo el ser *simpliciter* en su sujeto de inherencia.

como *ratio essendi per se* antes que la naturaleza dependiente de él. Conclusión: repugna a la naturaleza humana depender de una persona extrínseca.

Naturae eiusdem rationis atesoran similar razón de dependencia respecto de un término semejante o de un mismo término, si fuese el único capaz de terminar dicha dependencia; ahora bien, la naturaleza personada en el Verbo y cualquier *natura* humana singular personada en sí son de la misma especie, luego no puede haber dependencia en aquélla no habiéndola en ninguna de éstas.

"*Omne dependens habet intrinsece aliquid quod est sibi ratio dependendi*", mas la naturaleza racional no tiene ni puede tener nada intrínseco que sea razón de dependencia de persona ajena a menos que se admitiese para ella una subsistencia violenta *in propria persona*. Un razonamiento complementario basado en la ganancia o pérdida de una forma diferencial absoluta como razón de término de la conversión reversible dependiente/no-dependiente: lo no-dependiente sólo se torna dependiente en virtud de una *mutatio*; el advenimiento de alguna forma absoluta *quae sit ratio dependendi* (pues todo cambio tiene "*pro termino per se aliqua forma absoluta*"), o que fuese para la naturaleza humana razón de término *a quo* de transmutación, la pervertiría. Si la naturaleza contuviese en sí algo absoluto *quod esset ratio dependendi sibi propria*, ese absoluto se corrompería en su deposición, cuando, en rigor, la sustancia puede ser depuesta sin registrar corrupción alguna en ella.

Por otra parte, si la *propria personalitas* que puede competir a la natura humana le es realmente idéntica¹¹⁴, mientras permanezca esta naturaleza seguirá teniendo dicha personalidad, y, por ser la personalidad propia razón de repugnancia a depender de una persona extraña, no podría comunicarse extrínsecamente.

A juicio del Sutil, la *personalitas* humana no es "*formaliter per aliquid positivum*" (recuérdese, no es posible hallar entidad positiva más allá de la singularidad por la que la sustancia singular completiva sea incomunicable: "*natura humana est personata personalitate creata, non aliquo positivo tanquam ratione formali*"), y toda *natura* sustancial está en potencia obediencial a la dependencia de una hipóstasis ajena, el Verbo. Las posturas expuestas son combatidas minando sus razones basales: la primera, asignando un *esse simpliciter proprium* sólo al supósito *per se*, la segunda, distinguiendo entre razones fundamental y formal de dependencia, con atribución a la naturaleza sustancial de una *communicabilitas extrinseca* o dependencial de carácter puramente obediencial, correspondiente precisamente a una razón fundamental de dependencia, una potencialidad sin aptitud a fundamentar una dependencia no lesiva de la aseidad óptica de la naturaleza o conciliable con la *unitas per se* que le compete en cuanto sustancial. La dependencia se agrega como razón formal –*formalitas ad alterum*– a la natura absoluta que es en sí misma *ratio fundamentalis dependentiae*.

La comunicabilidad de lo sustancial al supósito, insistamos, se entiende en el sentido de que lo comunicado es forma total para aquello a que se comunica; el supósito se dirá formalmente tal por la sustancia singular comunicada (*quod sic communicatum sit forma totalis, quam habens dicatur secundum eam esse formaliter tale*). No obstante, la división de la comunicabilidad (intrínseca/extrínseca) obliga a reevaluar el ser

¹¹⁴ Como se ha sugerido, la personalidad propia no puede ser algo distinto de la *natura* singular: no podría ser accidente –*accidens non est ratio personandi substantiam*–, ni una sustancia diversa de ella, sea compuesta –*substantia composita non est ratio formalis personalitatis alteri substantiae compositae*– o parcial –*nec potest esse alia substantia sicut pars, quia non maneret eadem natura composita, nisi maneret eadem utraque pars substantialis*– (esto es, la sustancia compuesta 'no permanecería la misma si no permaneciesen idénticas ambas partes sustanciales'). DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 27, p. 674, a. 3, n. 78, 694-695. Cfr. HARTMANN, N., "Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit, Überlegungen zum Personbegriff des J. Duns Skotus", *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 37-60.

supositivo. Si bien el supósito propio de una naturaleza se declara formalmente tal por ella, y no por la *identitas naturae et suppositi*, para el supósito impropio, la perfecta dependencia –*actualis dependentia ex parte naturae*– y la perfecta sustentación o terminación de la misma –*actualis sustentatio ex parte suppositi*– suplen la impropio *identitas naturae et suppositi*, siendo así que la hipóstasis *per accidens* tendría su naturaleza propia antes que la dependiente, que le resultaría adventicia ("suppositum alterius naturae (.) prius habeat naturam propriam quam istam dependentem, quae est sibi tanquam natura adventitia, vel natura secunda"¹¹⁵). De modo semejante a como el accidente actualmente inherente depende formalmente del supósito de la sustancia en que inhiere (y la prioridad de la entidad supositiva, término de la dependencia, respecto de la quiditativa, término de la inherencia o relación de información *secundum quid*, impone anterioridad a la *ratio dependendi* respecto a la *inhaerendi*), pero en su entidad *ad se* (accidente absoluto) o *ratione essentiae*, inhiere o no de hecho, dependa en acto o no, la *natura* accidental dice una dependencia fundamental o potencia aptitudinal a depender del supósito sustancial, la sustancia extrínsecamente comunicable a un supósito ajeno sólo incorpora la dependencia formal en su comunicación extrínseca actual, siendo fundamentalmente dependiente (*ratio obedientialis dependendi*) aun incomunicabilizada *in proprio* (en la naturaleza humana *in se personata* se da razón fundamental de dependencia, no formal, en tanto persista la personación *per se* como negación de dependencia actual)¹¹⁶.

La negación de comunicabilidad o dependencia puede referirse a cada uno de los tres modos de dependencia concebibles: actual, potencial o aptitudinal. La negación del acto de depender es ‘nuda o sola’, la de potencialidad incluye repugnancia al acto de depender, y la de aptitud para depender va acompañada de una inclinación opuesta (aptitud contraria)¹¹⁷. Para que algo se diga ‘personado en sí’ o sea persona, no basta con la negación actual de dependencia (el alma individual dice tal negación y, sin embargo, no es persona)¹¹⁸. La segunda negación no es requisito de dicha condición (toda entidad positiva en la naturaleza creada se halla en potencia obediencial a la

¹¹⁵ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 81, p. 696.

¹¹⁶ El accidente, señala Escoto, no posee más razón de depender separado o unido, pues su naturaleza misma es *proxima ratio dependendi*; para que dependa en acto sólo requiere adición de la razón formal de depender, esto es, la *actualis dependentia*. Así, la naturaleza asumida tiene la razón formal de depender –*ipsa dependentia*– y la fundamental (la propia naturaleza es *proxima ratio fundamentalis dependentiae*). Si la naturaleza fuese depuesta, nada absoluto se corrompería en acto, sólo la *ratio formalis* (o *ratio actu dependendi* de la que lo absoluto es únicamente *proximum susceptivum*, permaneciendo sin esa dependencia –*sicut sine respectu non necessario consequente potest manere fundamentum absolutum*–. La dependencia fundamental o comunicabilidad extrínseca de la naturaleza humana permite pensar la sustancia *ad modum accidentis* (*licet non perfecte: non dependendo et inhaerendo subiecto, sed in dependendo actualiter ad suppositum alienum*); de modo similar, la comunicabilidad extrínseca habilita la concepción del accidente *ad modum substantiae* (*non perfecte*, en el sentido de una repugnancia aptitudinal a depender –*quod sibi repugnet dependere ad subiectum*–, sino *in non dependendo actualiter*. DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 84, p. 697-698.

¹¹⁷ "Potest autem intelligi triplex negatio communicabilitatis sive dependentiae. Sicut enim possumus intelligere dependentiam actualem, potentialem et aptitudinalem, sic possumus intelligere negationem actus dependendi et negationem possibilitatis dependendi et negationem aptitudinis ad dependendum. Prima negatio est nuda, sive sola. Secunda est cum repugnancia ad actum. Tertia est cum inclinatione opposita, sive aptitudine contraria". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 64, p. 688.

¹¹⁸ "Sola negatio actualis dependentiae non sufficit ad hoc quod aliquid dicatur in se personatum vel persona". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, n. 65, p. 689.

dependencia de la persona divina)¹¹⁹. "Tampoco basta –asegura el Sutil– con la tercera negación. La naturaleza asumida la tiene, y por tanto, tiene aptitud para subsistir en sí y no tiene aptitud para depender de la persona extrínseca. No hay inconveniente en que se dé posibilidad sin aptitud [la potencia inaptitudinal u obediencial reconocible en la *natura* singular creada]"¹²⁰. En suma, es preciso que en la personalidad propia o creada concurren dos negaciones, la del acto de dependencia y la de aptitud para depender¹²¹.

La *Quodlibetal IX* ofrece una definición alternativa de ‘supósito’ que arroja luz sobre la contextura de esta entidad.

Se plantean allí tres acepciones de ‘*ens per se*’, la tercera de las cuales designa precisamente al supósito. Así, éste sería *ens per se*, entendido como aquello dotado de ‘actualidad última, no ordenable *per se* a un acto simple, ulterior al que tiene, que pudiera ser acto suyo por sí, primera o participativamente’ (el ente-por-sí concebido de este modo, aclara explícitamente Escoto, se denomina comúnmente supósito, "y si es de naturaleza intelectual, se llama persona"¹²²).

Lo más destacable de esta nueva definición es la dilucidación del supósito decantado bajo una de las diferencias disyuntivas del ser, el acto-*esse existentiae*: la sustancia, en cuanto supositalizada, no reviste un *esse potentialis (essentiae)* sino *actualis*, una entidad que ha franqueado el horizonte ontológico de la potencialidad objetiva, deviniendo existencia singular inordenable *ad alterum*, esto es, incomunicable. El supósito posee un ser sustancial actual, cumple un ser-*simpliciter* que ha agotado, en cuanto tal, su potencia objetiva, de forma que la única modalidad potencial que cabe reconocer en lo óntico supositivo es la subjetiva, una *potentia ad esse adveniens vel quasi-extrinsecum*, a un acto de ser adventicio o *secundum quid*. La nueva conceptualización del supósito, en suma, lo desmarca como ente de la polaridad potencial: no sólo la *ratio suppositi* no es en sí razón alguna de potencialidad como modo entitativo (objetiva/subjetiva) o principiativa (razón de actividad o pasividad), notas de índole de la entidad ontológica, sino que el supósito, en su mismo ser, no atesora potencia sino acto, aun como ente es plenamente actual (la razón de ser del supósito es *ratio essendi simpliciter-actualis*, no *ratio essendi secundum quid vel potentialis*).

¹¹⁹ "Secunda negatio non invenitur in natura creata personali, quia nulli potest omnino repugnare dependere ad personam divinam; imo quaecumque entitas positiva in tali natura est in potentia obedienciali ad dependendum ad ipsam, et per consequens illa negatio non constituit personam creatam". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, n. 66, p. 689.

¹²⁰ "Tertia etiam negatio non sufficit, quia illam habet natura assumpta; ipsa enim, cum sit eiusdem rationis cum mea natura, habet aptitudinem eiusdem rationis, et ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, et non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam; nec est inconveniens possibilitatem esse sine aptitudine, quia ad formas supernaturales". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, n. 67, p. 689.

¹²¹ DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 10, Viv. XIV, p. 26-27.

"Ad personalitatem igitur propriam sive creatam, oportet concurrere duas negationes, primam et tertiam; ita quod tertia est quasi habitualis necessario conveniens naturae cui convenit, sive sit personata in se, sive in persona aliena; sed alia negatio, scilicet actualis dependentiae, superveniens isti negationi, complet personalitatem propriam". *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 68, p. 689.

¹²² "illud quod habet actualitatem ultimam, ita quod non est per se ordenabile ad aliquem actum simpliciter, ultra istum quem habet, qui quidem actus ulterior possit esse actus eius per se, et hoc vel primo vel participative; quod hoc modo est per se ens communiter dicitur suppositum et in natura intellectuali dicitur persona". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 7, p. 345.

Dado que el supósito debe toda su entidad a la naturaleza comunicada ('el supósito se dice formalmente ser por lo comunicado'), la perseidad entitativa que se le atribuye transluce el carácter *per se* o sustancial de su principio *quo* de ser (cualquier razón de positividad concedida al supósito se refiere, no tanto a lo incomunicable como tal, cuanto a lo comunicado: finitud, infinitud, creaturalidad, increaturalidad,..., son pasiones disyuntivas que afectan al *ens* o divisoras de lo supositalizado, no del supósito en cuanto que supósito sino en cuanto que ente o ser). En definitiva, ante todo, el supósito posee un 'ser-*per-se*', un ser sustancial (la dimensión ontológica del supósito es netamente ousiológica), no un 'ser-*per accidens*': todo supósito debe su ser, en primer término, a una naturaleza sustancial singular intrínsecamente comunicada o propia, y no a algo extrínsecamente comunicado.

El supósito es '*ens per se*' en su tercera acepción porque comprende como contenido ontológico un ser-comunicado que es a su vez '*ens per se*' según la segunda acepción de perseidad entitativa (entidad sin aptitud inherencial), esto es, porque el principio que le otorga ser es 'ente *per se*' no sólo en cuanto no inherente en acto ('*ens per se solitarie*'), sino en cuanto que carente de aptitud para inherir¹²³ o para ser *in alio*, ente sustancial en definitiva, que, además, es propio o intrínseco del supósito considerado. La entidad que hay en el supósito representa para éste un *actus simpliciter*, no *secundum quid*, se resuelve como *unitas per se*, y la naturaleza propia del supósito no guarda razón *a quo* de relacionalidad *formae ad informabile secundum quid* (sólo *ad quem*) respecto de ninguna otra naturaleza, aunque sí una razón fundamental de

¹²³ "Ens per se potest intelligi tripliciter: uno modo, intelligitur ens per se solitarie (.) hoc modo accidens potest esse ens per se quando non est in subiecto. Secundo modo, dicitur ens per se prout distinguitur contra ens in alio et sic per se ens est idem quod non inhaerens actualiter nec aptitudinaliter ; et hoc modo quaecumque substantia, non tantum composita sed etiam materia et forma, est ens per se, quia forma substantialis, licet insit materiae informando, non tamen inhaeret ; quia inhaerere dicit non per se informare, quia inhaerens nec est actus simpliciter, sed actus secundum quid, nec cum illo cui inhaeret facit per se unum ; opposita conveniunt ei quod per se informat". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 7, p. 344-345.

La triple acepción de '*ens per se*' aboca a la concepción del supósito como una entidad de orden distinto a la ontológica (entiéndase esto, no se desmiente que la entidad del supósito se contraiga a su contenido ontológico, sin embargo, la negación añadida a lo ontológico abrazado por el supósito afectaría a esa entidad comunicada en el sentido de convertirla en entidad no-ontológica o no-comunicable -división de la entidad en comunicable/incomunicable-). Todo lo ontológico sería entitativo pero no toda entidad sería de orden ontológico-comunicable, con lo cual 'desontologizar' el supósito en su aprehensión no supondría 'desentizarlo'. El supósito posee entidad por su principio de ser, la sustancia singular que incorpora, si bien la incomunicabilización de esa carga óptica la torna entidad de orden no sustancial. Así, el supósito no sería 'sustancia', aunque incluya una instancia ousiológica ultimada, porque la negación de comunicabilidad supone negación de consistencia ousiológica. Lo sustancial que es *esse suppositi* (o *ratio entitatis*) se 'desousiologiza', se supositaliza, deviniendo entidad de otra complejión que la comunicable. La *ratio subiecti*, como la *ratio agendi*, alude a la raíz óptica supositiva, no a la incomunicabilidad: la *praecise ratio suppositi*, al no ser razón de entidad sino de índole entitativa, no podrá ser *praecise ratio agendi* -la acción sigue a la entidad, específicamente a la sustancial-. El supósito es activo en cuanto que ente o ser, en cuanto que ser sustancial, por tal es sujeto -por ejemplo, informable por el accidente- (la *ratio substantialitatis* que asiste al supósito como *principium essendi* completo le confiere subjetividad), y por dicha razón, puede considerarse agente u operante. El supósito no es activo por su supositalidad sino por su sustancialidad, la *ratio agendi* está asociada a una *ratio substantialitatis* (*per se ratio agendi/operandi* ↔ *per se ratio essendi vel subsistendi*), a un *esse subsistentiae*, no a una *ratio incommunicabilitatis*. El lema '*operatur sequitur esse*' (*esse subsistens*), es suficientemente explícito, sea que el ser *per se* se considere comunicable o incomunicabilizado (*per se esse subsistens comunicabiliter/incommunicabiliter*), la razón de operatividad está vinculada a él, a la subsistencia óptica, no a la incomunicabilidad de ésta. Si cabe asignar al supósito una razón de actividad es por su *ratio essendi*, no por la *ratio suppositi*, ésta sólo podrá ser razón de terminación de la comunicabilidad o de la dependencia como comunicable de lo ontológico.

dependencia sin aptitud respecto del incomunicable *per se* de una naturaleza distinta, increada.

La *communicabilitas extrinseca accidentis* no hace zozobrar este principio: ciertas naturalezas, por su posición en el régimen de excelencia, no pueden poseer supósito *per se*, declaran una esencial aptitud a depender del supósito propio de una naturaleza distinta (substante o *subiectum inhaerentiae* para ellas). Otras, identificadas como sustanciales, acreditan, en cambio, una intrínseca aptitud a supositalizarse o terminar(se) *per se* como incomunicables (toda naturaleza sustancial dice esa aptitud o tendencia en sí misma), y en ese sentido, todo supósito se halla en correspondencia biunívoca con una naturaleza sustancial singularizada como *proprium principium essendi*.

Ahora bien, se da en la *natura* sustancial creada una comunicabilidad extrínseca, una de las dos razones fundamentales de relatividad *accidens ad substantiam*, una razón fundamental de dependencia de un supósito extrínseco, la persona divina¹²⁴. Lo extrínsecamente supositalizado puede ser, por tanto, no sólo un accidente, sino una *natura* sustancial. El supósito terminante de la dependencia de la naturaleza sustancial creada, la humana en concreto, es respecto a esa naturaleza, *suppositum per accidens*, pero, según la noción manejada de supósito, éste debe estar avalado por una razón propia de sustancialidad o perseidad ontológica. Puesto que no cabe simultanear dos sustancias como contenido ontológico de un supósito actual (la naturaleza sustancial extrínsecamente comunicada no inhiere o supone un acto *secundum quid* conjugable con el acto *simpliciter* de la *natura* sustancial que constituyese el *esse per se* del supósito; la unión de la naturaleza asumida y el Verbo no es *unio per informationem*) habrá deposición de naturaleza propia en la persona que termina la dependencia actual de la *natura* sustancial extrínsecamente comunicada.

Si ha de aceptarse con valor de principio que la *natura* sustancial dona ser-*simpliciter*, ¿deberá, entonces, reconocerse al supósito un ser *per se* primero como *propria ratio essendi simpliciter* definitoria de la *entitas per se incommunicabiliter* en que consiste, una razón de ser debida a la sustancia propia del supósito, como algo anterior al ser-*simpliciter* concedido por la *natura* sustancial extrínsecamente comunicada?

¹²⁴ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 61, p. 687 : "Cualquier *natura* sustancial está en potencia obediencial a la dependencia de un supósito extraño, la persona divina (quaecumque *natura* est simpliciter in potentia obedienciali ad dependendum ad personam divinam)". En rigor, esa razón fundamental (potencialidad de posicionamiento *a quo* en una dependencia formal, la comunicación en acto) de dependencia se extiende a toda *natura* creada, sustancial o accidental. En tanto lo accidental dependa como extrínsecamente comunicable de un supósito sustancial, y todo lo sustancial creado esté en potencia obediencial a la comunicación extrínseca a la persona divina, toda *natura* accidental lo estará mediatamente respecto a esta persona, en el sentido de que su comunicabilidad sería sustentada por aquello que terminase la comunicabilidad de su sujeto (sustancial) de inherencia. En la medida en que la sustancia creada dependa potencialmente de un supósito impropio, el divino, o sea obediencialmente comunicable a éste (*ratio fundamentalis dependentiae* de carácter inaptitudinal), lo informante *secundum quid* y aptitudinalmente dependiente como comunicable del supósito propio de la sustancia de inherencia será dependiente como comunicable del supósito extrínseco que termine la dependencia obediencial como comunicable de dicha sustancia (el supósito divino termina impropriamente la comunicabilidad de la sustancia singular creada, es decir, es término de la comunicabilidad extrínseca o dependencia potencial como comunicable de ésta, puesto que el supósito *per se* termina la comunicabilidad que no entraña dependencia). El accidente depende como extrínsecamente comunicable, en definitiva, del supósito *per se* (propio) o *per accidens* (impropio) de la sustancia, y, siendo la persona divina potencial supósito *per accidens* de toda sustancia singular creada, lo será asimismo de todo accidente en tanto que dependiente de aquel incomunicable que termine últimamente la comunicabilidad intrínseca o la dependencia (comunicabilidad extrínseca) de la sustancia.

La *natura* sustancial es, en efecto, dadora del ser *simpliciter*, pero el ser de la naturaleza propia es *esse primum* para el supósito sólo cuando éste es *suppositum per se*, o sólo el supósito *per se* certifica un *esse simpliciter* propio como ser-primero: "La naturaleza sustancial da ser sustancial, pero sólo es necesario que sea el primer ser del supósito que tiene ser por ella cuando es su supósito *per se*; cuando no es su supósito *per se* sino de otra naturaleza, tiene ser primero por esta otra naturaleza"¹²⁵.

La solución parece clara, la sustancia comunicada es *primum esse-simpliciter suppositi*, sea propia (sustancia singular intrínsecamente comunicada) o impropia (sustancia extrínsecamente comunicada); no obstante, a la aseveración de la no presunción del ser *simpliciter* en el inmutable susceptible primero de lo sustancial, Escoto responde: "algún ser en sí es ser *simpliciter* y, sin embargo, no da ser *simpliciter* de modo total al supósito no propio"¹²⁶ ... "Non dat esse simpliciter omni modo"... La dimensión ontológica-actual del supósito es mono-sustancial, la razón completiva de ser del supósito es su contenido ontológico, y no obstante, lo sustancial circunscrito por el supósito extrínseco... ¿no es para él *ratio essendi simpliciter* omnímoda? ¿Acaso la sustancia singular extrínsecamente supositalizada no cierra en sí misma la dimensión ontológica del supósito?

Retomemos algunas ideas esbozadas a la búsqueda de una explicación plausible.

La naturaleza sustancial creada atesora, además de una intrínseca comunicabilidad al supósito propio (aptitud natural a incomunicabilizarse o a constituirse en razón completa de ser propio de un incomunicable), una comunicabilidad extrínseca, similar a la que declara la *natura* accidental respecto del supósito *per se* del sujeto sustancial de inhesión, con alguna diferencia. La *communicabilitas extrinseca* es invariablemente una razón fundamental de dependencia, pero, mientras la *communicabilitas accidentis ad se* es *ratio aptitudinalis dependentiae*, la de la sustancia es razón de dependencia potencial sin aptitud o por obediencia –*ratio obediencialis dependentiae*– (no podría ser de otro modo si ha de acompañar a la *communicabilitas intrinseca* propia de lo sustancial, dado que la potencia inaptitudinal va asociada a tendencia opuesta: la inaptitud a la comunicación extrínseca revela aptitud contraria, precisamente, inclinación a la supositalidad *per se*).

La *ratio creaturae* o *creaturalitas* es una razón bidimensional de realidad o de ser-real *in quantum terminus creationis* y, por tanto, como fundamento de dependencia real *in essendo ad creatantem*. La dúplice variante de *esse extra animam* en el ámbito de la finitud (*esse essentiae/esse existentiae*) transduce una doble modalidad de creaturalidad o *ratio fundamentalis dependentiae in essendo*:

- *creaturalitas secundum quid (esse essentiae)*
- *creaturalitas simpliciter (esse existentiae)*

La bifacialidad de la *ratio creaturalitatis* comporta una doble dimensión de la *ratio formalis dependentiae in essendo* o *abalieitas*:

- *abalieitas secundum quid (dependentia realis in esse essentiae vel secundum quid)*
- *abalieitas simpliciter (dependentia realis in esse existentiae vel simpliciter)*

¹²⁵ "Natura substantialis est ad esse substantiale, sed non oportet quod sit primum esse suppositi habentis esse per ipsam, nisi quando illud est eius per se suppositum ; quando autem est eius suppositum non per se, sed alterius naturae, tunc per illam alteram prius habet esse". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 85, p. 698.

¹²⁶ "illud quod dat esse simpliciter non praesupponit esse simpliciter in eodem, respondeo: Aliquod esse in se est esse simpliciter, et tamen supposito non proprio, non dat esse simpliciter omni modo". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a.3, n. 86.

Toda esencia es real en su existencia singular, y no es postulable un espacio de *realitates secundum quid* subsistentes como tales segregado del orbe existencial (el dominio existencial preexige el ontológico pero es conexo a él) al estilo del *kosmos noetós* platónico. La esencia no es una realidad separada, no subsiste al margen del singular actualizado, pero en éste, la esencia es en sí misma consistente como realidad inferior a la *simpliciter*-numeral que supone la existencia, osea, expresa una dimensión real de lo existente diversa de la que representa su existencia, y desde esa dimensión real-esencial, desde esa razón menor de creaturalidad (razón de creaturalidad es razón de realidad), lo creado fundamenta una dependencia del creador de realidad proporcionada o acomodada a la del fundamento. El acto efectivo de creación aboca unitariamente a la realidad *simpliciter* individual como *terminus creationis* (*creaturalitas* y *abalieitas*, razones fundamental y formal de dependencia *in essendo*, en su conceptualización severa-*simpliciter*, podrían superponerse de no ser por la dependencia potencial *in communicando*: la *abalieitas* no es un *respectus adveniens* sino una razón de dependencia *simpliciter essentialis* o por razón de naturaleza en sus dos extremos impermutables, por lo que se plegará a la *ratio creaturae*), pero en esa existencia subyace la realidad *secundum quid* de una esencia. La bidimensionalidad real del *esse creaturae* como término de creación y fundamento de dependencia del creador revela dos instantes volitivos en la secuencia de *signi naturae* que articulan el proceso de creación:

- una volición *ad intra*, como *creatio formalis* o producción de la realidad *secundum quid* que es la esencia en cuanto tal (*creatio secundum quid – productio rei secundum esse essentiae-*), el paso del posible lógico al posible real-metafísico, del *esse cognitum ab intellectu divino* que es la *idea* como *pre-esse essentiae* o puro *esse in intellectu praesentialiter* (*productio in esse intelligibili*, no *in entitate reali*, pre-creación) al *esse essentiae* como posibilidad real de ser-*simpliciter* (la esencia es en sí término de creación, por consiguiente, es *ens realis*, y fundamenta desde su realidad creatural propia una dependencia – real- *ad creantem* –"productio rei secundum illud esse essentiae verissime est creatio; ipsa enim est mere de nihilo ut de termino a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem"¹²⁷-)
- un momento volitivo *ad extra* o *creatio efficiens vel simpliciter* (*productio secundum esse existentiae*).

En todo caso, *abalieitas* o dependencia *simpliciter essentialis creati ad creantem* aparte, la comunicabilidad extrínseca es un sesgo genuino de creaturalidad (*creaturalitas* como razón real de término de creación no denota sólo razón fundamental de dependencia *in essendo* sino también *ratio fundamentalis dependentiae in communicando* o *communicabilitas extrinseca*): toda *natura* creada es dependiente como extrínsecamente comunicable de un supósito impropio, y es el carácter aptitudinal o inaptitudinal de esa razón fundamental de dependencia (*communicabilitas extrinseca*) lo que diferencia a la *natura* accidental de la sustancial. La sustancia creada dice en sí misma una fundamentalidad dependencial sin aptitud del supósito *per se* (Verbo) de una naturaleza extraña, la *natura de se haec*, y todo accidente está en potencia aptitudinal a la dependencia del supósito *per se* de su sustancia de inherencia¹²⁸, pero, al depender

¹²⁷ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 36, q. un., n. 3, García I, p. 1171.

¹²⁸ El accidente depende como extrínsecamente comunicable del supósito de la sustancia en que inhiere; aunque, en este caso, se unan la dependencia y la inherencia –‘depender e inherir’-, aquélla es anterior a ésta por serlo en el término la razón de prioridad esencial –*ratio terminandi dependentiam*- respecto a la razón de receptivo o informable *secundum quid* según la cual termina la inherencia ("Quia accidens

ésta potencialmente por obediencia como extrínsecamente comunicable del segundo supósito de naturaleza divina, el accidente dirá una extrínseca comunicabilidad a él, una razón potencial de dependencia del Verbo como supósito *per accidens* de su sustancia de inhesión o como término potencial último de su dependencia de una naturaleza sustancial asumible. Por su naturaleza *-ratione essentiae-*, por su contenido óntico-quiditativo, todo lo creado depende en cuanto tal (*dependentia simpliciter essentialis*) de la *divinitas* como de su causa, y depende, además, por su misma razón quiditativa, pero según una dependencia de especie distinta a la anterior -una dependencia *essentialis ex parte fundamenti-*, de una de las hipóstasis *per se* de la *divinitas*, la segunda. La disparidad de especie de las dependencias radica en la diversa índole de la entidad erigida en *ratio terminandi* de una y otra: la *deitas -entitas naturae-* en el caso de la dependencia *simpliciter essentialis causati ad causam*, la *entitas hypostatica* en el caso de la dependencia esencial *ex parte fundamenti* como extrínsecamente comunicable. Adviértase también la diferencia de carácter entre *abalieitas* y *communicabilitas extrinseca (adaliuditas* supositiva) como razones de dependencia, la primera es una razón formal, porque la dependencia *in essendo* en cuanto creado es necesariamente actual, en tanto la *communicabilitas extrinseca* es sólo razón fundamental (razón de dependencia potencial contraída a la entidad *ad se* o absoluta que es en sí la *natura* sustancial o la accidental), demandando la asunción o comunicación extrínseca como acto formal de dependencia adicional (*ratione naturae*, toda sustancia finita es potencial- o fundamentalmente dependiente como comunicable, mas no formalmente, la dependencia formal es una onticidad adventicia, *extra rationem naturae*):

Formalis ratio creati = ratio formalis vel actu dependendi in essendo (abalieitas-dependentia simpliciter essentialis) + ratio fundamentalis dependendi ut communicabilis (communicabilitas extrinseca vel adaliuditas hypostatice -razón fundante de una dependencia essentialis ex parte fundamenti respecto del Verbo).

La razón de creado se despliega, en síntesis, en dos razones de dependencia de distinta especie, una razón formal-actual de dependencia en el ser (abalidad) y una razón fundamental-potencial de dependencia como ser extrínsecamente comunicable respecto del segundo supósito trinitario (comunicabilidad extrínseca o adaliudidad dependencial supositiva). La abalidad es razón de dependencia que exige perfección *simpliciter* en el término, en tanto la *communicabilitas extrinseca* requiere incomunicabilidad en él (si bien la incomunicabilidad propia de la persona divina se

dependet tali dependentia ad suppositum substantiae cui inhaeret; nunc autem licet ibi coniungatur dependere et inhaerere, tamen prior videtur esse ratio dependentiae quam inhaerentiae, sicut in termino videtur esse prior ratio prioritatis essentialis, propter quam terminat dependentiam, quam informabilis vel susceptivi, secundum quam terminat inhaerentiam" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 83, p. 697-). Así, no hay contradicción en la dependencia de una naturaleza como extrínsecamente comunicable sin inherencia ("Si igitur intelligatur alicui convenire dependentia naturae, ut communicabilis, et hoc sine inhaerentia, non videtur contradictio"- DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 83, p. 697.-), tal sería la de la *natura* sustancial humana respecto del Verbo. No se dará en la encarnación de la segunda persona trinitaria '*unio per informationem*' puesto que la naturaleza extrínsecamente comunicada (humana) no dice respecto a la sustancia propia o *per se (divinitas)* del supósito asumente (Verbo) la razón esencial de informante a informable *secundum quid* o de inherencia constatable por relación a la sustancia, junto a la de dependencia como extrínsecamente comunicable del supósito sustancial, en la *natura accidentalis-*.

debe a una razón positiva de repugnancia a la posibilidad de la dependencia, y no a pura negatividad como sucede en el supósito creatural).

Hemos alcanzado ya un criterio de distinción de accidente y sustancia basado, no en la relación que el primero declara respecto a la segunda por la potencia subjetiva de ésta y su anterioridad en el régimen esencial (relación de inherencia o información *secundum quid*), no en el orden que guardan entre sí dos entidades de naturaleza en cuanto tales –la anterioridad o posterioridad en el orden quiditativo contribuye a determinar, como condición necesaria pero insuficiente, sus posiciones relativas (*a quo/ad quem*) en la interrelación que explica su unión por información-, sino en la razón fundamental de dependencia (*ratio fundamentalis dependendi*) como comunicable que toda naturaleza creada dice respecto a la entidad supositiva, esto es, en el carácter de la relatividad-dependencial potencial de la entidad ontológica *ut communicabilis*, cualquiera que sea su estatus, ousiológico o sub-ousiológico, respecto a la entidad prioritaria y radicalmente última, la incomunicable. La primacía de la entidad hipostática sobre la quiditativa otorgará al criterio de distinción establecido (aptitudinalidad/inaptitudinalidad de la *communicabilitas extrinseca*) un valor preponderante sobre el de diferenciación asentado sólo en la ordenación esencial y en la índole del ser (*simpliciter/secundum quid*) donado por cada tipología entitativa.

Aun la más ínfima de las naturalezas que acredite una comunicabilidad extrínseca inaptitudinal ocuparía una posición preeminente en el orden quiditativo respecto a la más noble que diga aptitud para depender como comunicable de un supósito extrínseco. Es más, la potencia subjetiva en virtud de la cual una naturaleza se posiciona *ad quem* respecto a otra en la relación ‘informante a informable *secundum quid*’, esto es, la credencial de una *natura* que se constituye en *ratio essentialis terminandi habitudinem formae ad informantem secundum quid*, no es primordial sino accesoria e inconcluyente para la identificación de dicha naturaleza como sustancial (un accidente puede ser término primero de la inherencia de otros o atesorar una razón de subjetividad-informable respecto a otras naturalezas), en tanto que precedida, como razón dominante, por una *communibilitas extrinseca inaptitudinal*. Lo accidental es, pues, sólo subsidiariamente lo relativo en potencia a otra naturaleza según una *ratio aptitudinalis inhaerendi*, en tanto lo sustancial sería sólo secundariamente la entidad de naturaleza en la que esa razón estuviese ausente o tuviese sólo carácter potencial-obediencial. En primera instancia, y de modo inequívoco, lo accidental es lo que dice en su misma esencia una *communicabilitas extrinseca* aptitudinal, y lo sustancial lo que evidencia una aptitud a la comunicación intrínseca (o una *communicabilitas extrinseca* de carácter compatible con la aptitud a la intrínseca, puramente obediencial). Se afirmará, en consecuencia, que toda naturaleza declara en sí *-ratione naturae-* una *communicabilitas extrinseca*, diferenciándose como accidente o sustancia por la aptitudinalidad o inaptitudinalidad (obediencialidad) de esa comunicabilidad, y que la aptitud de la *ratio fundamentalis dependendi* en que consiste esa comunicabilidad lleva aparejada, como razón en cierto modo subordinada a ella, una aptitud para informar *secundum quid* al soporte ontológico propio o impropio del supósito que termina la dependencia fundamental-aptitudinal como comunicable¹²⁹.

¹²⁹ La razón de dependencia potencial como comunicable de un supósito extraño, común a toda naturaleza creada (la *divinitas* es la única naturaleza, como veremos, a la que repugna *ex natura rei* la *communicabilitas extrinseca* en cualquiera de sus variantes, la única que se incomunicabiliza *per se* en positivo o según una *incommunicabilitas simpliciter*, no por inaptitudinalidad a la comunicación extrínseca o por el carácter obediencial de una *ratio fundamentalis dependentiae*, impensable en la divinidad so pena de menoscabo de su perfecta aseidad-sustancialidad), va acompañada de inherencia, sólo cuando esa comunicabilidad *per accidens* es aptitudinal. Así la aptitud inherencial sigue a la de dependencia potencial-aptitudinal como extrínsecamente comunicable, la *ratio inhaerendi* y la *ratio*

La *natura finita* es plexo de *abalieitas* y *adaliuditas* (dependencial) supositiva, siendo el carácter aptitudinal o puramente obediencial de esta *communicabilitas extrinseca* (*ratio fundamentalis dependentiae ad suppositum extrinsecum*) precepto distintivo de las naturalezas accidental y sustancial. Innecesario añadir que la naturaleza sustancial declara una *communicabilitas intrinseca* (no-razón fundamental de dependencia supositiva sino razón de comunicabilidad por identidad con supósito) ausente en la accidental, esa intrínseca comunicabilidad es una razón implícita en la *communicabilitas extrinseca non-aptitudinalis vel obediencialis* (la falta de aptitud en un cierto sentido va ‘acompañada de’ o indica invariablemente inclinación opuesta: *communicabilitas extrinseca sine aptitudinis* ↔ *communicabilitas intrinseca*, o, por lo mismo, la aptitud para la comunicación extrínseca característica de la *natura* accidental denota implícitamente *communicabilitas intrinseca* obediencial -la inaptitud para supositalizarse *per se* que atenaza al accidente en cuanto que incapaz de proporcionar o proveer al supósito de la base óptica *simpliciter* que éste requiere como subsistente-):

<p><i>Natura creata</i> → <i>abalieitas</i> + <i>communicabilitas extrinseca</i> (<i>adaliuditas</i> supositiva) <i>aptitudinalis</i> / <i>obediencialis</i>.</p>

<p><i>Communicabilitas extrinseca</i> aptitudinal → <i>Accidens ad se vel absolutum</i>.</p>
--

<p><i>Communicabilitas extrinseca</i> obediencial → <i>Substantia</i>.</p>
--

Communicabilitas extrinseca y *abalieitas* son razones quiditativas de dependencia (razones esenciales de desviación de una *natura* en cuanto creada de la independencia-autarquía que supone la *ousía*-entidad ontológica en su estatus absoluto-*simpliciter*, trazas relativizadoras que merman, respectivamente, la ousiedad o perseidad óptica de una naturaleza y su no-dependencia como comunicable, sometiéndola al condicionante *secundum quid* -signación que condensa las dos *rationes dependentiae* para *ousía*, en su *modus essendi* y en su *modus communicandi*¹³⁰). El fundamento de las relaciones que anuncian dichas razones es una entidad de naturaleza, como también es una entidad tal el término de la segunda, la *divinitas*, no, en cambio, el de la relación asociada a la primera de ellas (supositivo-Verbo), relación de dependencia sólo *ex parte fundamenti*, como se apuntó. En cuanto razones óptico-predicamentales son *signi imperfectionis*, ausentes en la divinidad. Si se colige la *divinitas* como genuina expresión de ousiedad-necesidad (ausencia de *rationes ab alio et ad aliud*), la *communicabilitas extrinseca* y la *abalieitas* cifran el *gradus recedendi a necessitate/substantialitate-simpliciter* común a toda *natura* creada, y el carácter aptitudinal o inaptitudinal de esa *communicabilitas* o razón dependencial en el *modus communicandi*, a la par que redimensiona la abalidad intra-dominio creatural como razón de dependencia causal entre naturalezas, instauro un gradiente de contingencia legible como gradación de sustancialidades *secundum quid*¹³¹.

terminandi inhaerentiam (potencia subjetiva) correspondiente son sólo auxiliares en la identificación de accidente y sustancia.

¹³⁰ Condición *secundum quid* para *ousía* → doble razón de dependencia, en el ser y como extrínsecamente comunicable: aseidad-ousiedad *secundum quid* → *ousía* relativizada con doble razón dependencial *ad intra, rationes ab alio* (formal)/*ad aliud* (fundamental-potencial).

¹³¹ Silenciando el signo desousiologizador neutro que representa la *abalieitas*, y aislando la *communicabilitas extrinseca*, conceptualizada como razón de adalteridad potencial reductiva de la *substantialitas in quantum modus communicandi* en el estrato creatural, se diría que el alejamiento de la aseidad *simpliciter* para una naturaleza creada reconocible como sustancial es sólo obediencial, debido a una razón esencial de obediencia, o no tendencial, en tanto el alejamiento aptitudinal sería propio del

Junto a la *abalieitas*, una relación transcendental respecto a la divinidad de la entidad constituida en cuanto creada como un *ad se secundum quid*, la naturaleza espiritual individuada reviste una capacidad de perfeccionarse con cualquier objeto, incluido Dios, y una aptitud intrínseca a personarse *per se* o a terminarse desde su estatus ontológico *in propria persona*. La encarnación del Verbo se explica, según se verá, no a partir de la continencia virtual por la persona divina de las perfecciones propias de la naturaleza creada, sino de la comunicabilidad extrínseca o adaliudidad fundamental respecto a esa persona *nata* a lo creado y de la *ratio terminandi* correspondiente al Verbo por su independencia y prioridad respecto a todo lo óntico-comunicable creatural (no deben confundirse la dependencia *in essendo creaturae ad Deum* o la inclinación perfectiva a objetos con la tendencia hacia la realización personal) permitiendo comprender el papel referente de la segunda persona divina en el plan de creación. Siendo el Verbo la entidad hipostática respecto de la que toda naturaleza creada es fundamento potencial de dependencia como comunicable, y apelando al carácter de esta *communicabilitas* como criterio basal de diferenciación de lo sustancial y lo accidental, es obvio que la unión de la naturaleza creada al Verbo se alza en acto garante decisivo de la direccionalidad del orden esencial (la verticalidad de dicho orden descansa sobre la relación fundamental de lo quiditativo respecto a una hipóstasis divina): toda naturaleza que diga en sí aptitud de dependencia como comunicable *ad Verbum* guardará orden de posterioridad esencial respecto a la que declare sólo *adaliuditas obedientialis* a él. No sólo queda el espectro esencial cimentado en la relación de las entidades configurantes a una entidad hegemónica y externa a él, sino que el carácter de la *communicabilitas extrinseca* como razón vinculante de las entidades sometidas al orden respecto a figuras exógenas a él (supositivas) armoniza con la jerarquización.

En Física, la caracterización de un campo (región del espacio en la que se ha definido una función escalar $\Phi: \mathbb{R}^n \rightarrow \mathbb{R}$, o una vectorial $\vec{A}: \mathbb{R}^n \rightarrow \mathbb{R}^n$, tales que asignan a cada valor del vector \vec{r} un único $\phi(\vec{r})$ o $\vec{A}(\vec{r})$, respectivamente) conservativo¹³² está supeditada a la adopción de un valor referencial arbitrario que

accidente; esto es, por lo que atañe al modo de comunicabilidad, la sustancia creada es sustancia sólo *secundum quid per obedientiam* (de no ser por la *abalieitas*, la sustancia creada sería *ens ad se simpliciter aptitudinaliter*, únicamente la potencia obediencial *in essendo et in communicando* la aparta de la *substantialitas simpliciter*), mientras que el accidente sería sustancia *secundum quid per aptitudinem* (el sesgo *secundum quid* restrictivo de la sustancialidad como *modus communicandi* connota sólo *obediencialitas* en el caso de la sustancia, y *aptitudinalitas* en el del accidente).

¹³² La explicitación unívoca de un campo vectorial requiere valores puntuales de su divergencia y su rotacional en una región finita, según reza el teorema de Helmholtz. Un campo vectorial (\vec{A}) es conservativo si deriva del gradiente de un campo escalar ($\phi(\vec{r})$):

$$d\phi = \vec{\nabla}\phi \cdot d\vec{r}, \text{ siendo } \vec{A} = -\vec{\nabla}\phi(\vec{r})$$

La divergencia de un campo vectorial conservativo, expresable en un sistema ortonormal cartesiano, cilíndrico o esférico de coordenadas, aunque independiente de hecho del sistema escogido, es un campo escalar $[-\vec{\nabla} \cdot (\vec{\nabla}\phi)]$. El flujo de un campo conservativo a través de una superficie cerrada positivamente orientada equivaldría a la integral de su divergencia sobre el volumen acotado o delimitado por dicha superficie, y sería proporcional a la magnitud del elemento/elementos activos envueltos por la superficie de flujo en cuestión (en todo punto de un campo solenoidal, en cambio, la divergencia es nula). El rotacional de un campo conservativo es nulo $[\vec{\nabla} \wedge (-\vec{\nabla}\phi) = \vec{0}]$, a diferencia del de un campo solenoidal como el magnético, y dado que el flujo del rotacional del campo a través de una superficie ocluida arbitraria corresponde a la circulación del vector campo a lo largo de una curva cerrada bordeante o

permita la cuantificación puntual de la magnitud escalar asociada (potencial de campo), superando mediante esta estrategia la sola posibilidad de establecer diferencias interpuntuales de potencial intracampo (el potencial en un cierto punto es el trabajo que se desarrollaría contra o a expensas del campo en la hipotética traslación de la unidad de elemento activo, con independencia de la trayectoria seguida, desde ese punto a la periferia o los confines del campo, donde se sitúa convencionalmente la referencia, es decir, el potencial en un punto determinado del campo sería la diferencia de potencial entre dicho punto y otro extrafronterizo, localizado fuera del área de influencia del elemento generador, en el que el potencial, por tanto, se anulará). A *simili*, el orden interquiditativo sólo refleja índices de sustancialidad relativa (una misma naturaleza podrá considerarse sustancial o accidental respecto a otras en función de su antero-posterioridad perfecta o dependencial a cada una de ellas), y sólo por el carácter de la razón relacional-potencial (*communicabilitas extrinseca*) de toda naturaleza creada a una instancia referencial *extra-ordinem*, o excluida del espacio ordenado como nulidad ontológica en sí misma, podrán dilucidarse sustancialidades absolutas, esto es, identificar cada naturaleza en sí misma, y no por remitencia a otra, como sustancial o accidental. La figura de un *Lógos* encarnado, no puramente revelado, supone la materialización de la dependencia potencial como comunicable *ad nullum ontologicum* (*ad extra-ontologicum*) que salvaguarda el sentido del orden.

La persona en sí es, para Escoto, un vacío quiditativo próximo al *être-pour-soi* sartreano, despojamiento de ser o nulificación óptica, pese a la desavenencia de fondo de las dos ontologías. El *être-en-soi* se ajusta analíticamente a un patrón parmenídeo, es ajeno a la privación y al movimiento, sin diferencias internas, compacto, lleno de sí, apolar o sin virtuales polaridades íntimas, infracciones del ser derivadas de la función ontologizadora de la conciencia (el *en-sí* no está sujeto a la duplicidad acto/potencia, no hay dicotomías *ad intra* o intrínsecas al ser, tales disyunciones son infligidas al *en-sí* por el *para-sí*, introducidas o injertadas por la conciencia en el seno opaco del *en-soi*), lejos del *ens* modulado por pasiones disyuntivas o *differentiae ultimae*. La visión del fenómeno del ser ha sido oscurecida por un ‘prejuicio muy difundido’, en palabras del francés, el ‘creacionismo’. En tanto que efecto de la acción divina, el ser parece afectado de cierta pasividad. La tesis de la *creatio ex nihilo* no podría explicar la irrupción –‘surgimiento’- del ser al intra-subjetivarlo, abortando la representación de una objetividad (la divinidad no podría afectarse siquiera de la voluntad de ‘crear’ lo objetivo). Aun cuando el ser se exteriorizase a lo subjetivo –“fuese puesto súbitamente fuera de lo subjetivo por una fulguración”¹³³-, no podría afirmarse como ser sino ‘hacia y contra su creador’, de lo contrario, se fundiría con él. La teoría de la ‘creación continua’, detrayendo al ser la *selbstständigkeit*, lo hace desvanecer en la subjetividad divina. Si ha de admitirse el ser frente a Dios, es decir, aun suponiendo un *en-sí* creado, deberá ser reducido a *sí* como su propio soporte, depurado de todo vestigio de creaturalidad.

La *abalieitas*, o cualquier indicio de creaturalidad, dejaría irresuelto al *en-sí*. Bajo el enfoque sartreano, la creación no explica al ser, el *en-sí* retoma su ser más allá de toda condición de creaturalidad, lo que equivale a aseverar, no que el ser sea *causa*

fronteriza de la superficie (teorema de Stokes), esa circulación se anularía para un campo irrotacional tipo gravitatorio o electrostático.

¹³³ Todas las citas de Sartre aquí recogidas pertenecen a *L'Être et le néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*, Gallimard NRF, Paris, 1943 –versión castellana J. Valmar-, Losada (5ª ed.), Buenos Aires, 1979, p. 28-37.

sui al modo de la conciencia, sino que es increado, simplemente *es sí mismo*: ‘el ser es *sí*’, desprovisto de relacionalidad alguna¹³⁴, y lo es hasta tal punto que la ‘reflexión perpetua que constituye al *sí* se funde en una identidad’, una identidad ciega que proscribiera la inmanencia concebida como una mínima distancia del ser a sí mismo (“el ser está, en el fondo, más allá del *sí*”). Lo humano, sin embargo, además de su dimensión objetiva (su *en-sí* común a los demás seres), articulada como corporeidad, facticidad temporal (facticidad de lo humano en su retracción pretérita) y situacionalidad (circunstancias que coartan la libertad estructural del *para-sí*), reviste una dimensión subjetiva que comporta relación intencional al *en-sí* y conciencia no-tética de sí (el *cogito* prerreflexivo, el *para-sí* como autopresencia en nula distancia a sí o desde ninguna separación de sí –el modo de existencia de la conciencia es la autoconciencia–, un vacío de ser –por el *para-sí*, la nada adviene al mundo, la nada instalada en el interior del *para-sí* lo hace libre, proyección hacia el futuro, incesante inconcordancia con su ser actual–). La persona es también no-ser, no emergido del ser, sino término de éste en cuanto comunicable, un acontecimiento sin directrices quiditativas *a priori*, sin cauces de naturaleza, una no-onticidad eximida de orientaciones-determinaciones esenciales, desnudez óptica que resulta arrastrada por el ser hacia sus profundas escisiones, pero que también traspasa sus manifestaciones activas confiriéndoles irreproductibilidad.

Resumamos: La naturaleza humana individualizada dice, aun personada *per se*, una comunicabilidad obediencial respecto a una persona extraña, el Verbo. En relación a la segunda hipóstasis trinitaria, la naturaleza humana declara, pues, una de las dos razones de relatividad *accidens ad substantiam*, la razón fundamental de dependencia al supósito sustancial, si bien en el caso del accidente se trata de una aptitud natural de dependiente potencial.

La comunicación extrínseca de una naturaleza rinde una *unio per accidens naturae et suppositi* (y no *identitas naturae et suppositi*), aunque ésta sea de diversa

¹³⁴ No es actividad ni pasividad, señala Sartre, la consistencia del *en-sí* está más allá de:

- lo activo y lo pasivo (no puede ser activo puesto que, para que haya medios y fines, es preciso que haya ser, con mayor razón, no podrá ser pasivo porque para serlo es necesario ser)
- la afirmación y la negación (la afirmación es aseveración de algo; el acto afirmativo se distingue de la cosa afirmada, la aserción en la que afirmante y afirmado se confundiesen sería inviable por "exceso de plenitud y por inherencia inmediata del noema a la noesis" – justamente esto es el ser, si se define con relación a la conciencia, el noema *en* la nóesis, es decir, la "inherencia a sí sin la menor distancia"-). Tampoco debe interpretarse que el ser sea una afirmación de sí indiferenciada (la indiferenciación del ser "está más allá de una infinidad de afirmaciones de sí")

Tales ilaciones se resumen en el apotegma "el ser es *en-sí*".

Las dos regiones del ser establecidas por Sartre no se acomodan convenientemente a la división husserliana del ser (inmanente / trascendente). Lo *en-sí*, el ser, no podría designarse como inmanencia en tanto ésta indica auto-relación ("distancia mínima que puede tomarse de sí a sí"); el ser no es ‘relación a sí’, el ser mismo es ese ‘sí’, es una inmanencia irrealizable, una actividad ineficaz (‘el ser es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar (.). El ser está empastado de sí mismo. Es como si, para liberar la afirmación de sí en el seno del ser, fuera necesaria una descompresión del ser’). El *ser-en-sí* no remite a sí, como lo hace la conciencia (de) sí. El ser mismo es ese ‘sí’, compacto, lleno de sí, sin inmanencia o distancia que lo separe de sí, sin permeabilidades o intersticios internos (‘el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo’, idea que expresa la fórmula, analítica en apariencia, ‘el ser es lo que es’. La fórmula se erige en principio incondicionado de todo juicio analítico, no reduciéndose, pues, al principio de identidad, y designa una ‘región singular del ser’, la del *ser-en-sí*, tratándose entonces de un principio ‘regional’, y como tal, sintético. El *ser-para-sí* se define, por el contrario, como ‘el que es lo que no es y el que no es lo que es’). La influencia de la visión parmenídea es patente.

modalidad en el caso del accidente absoluto y la naturaleza sustancial. A la *communicabilitas extrinseca* aptitudinal subyace una unión por información *secundum quid* (la *ratio terminandi habitudinem formae ad informabilis* es, a diferencia de la de terminación de la dependencia como comunicable, de índole de la *entitas naturae*, no de la supositiva, por eso lo informado *-simpliciter* o *secundum quid*-no es el supósito –la comunicación de lo ontológico al incomunicable no consiste en información-). La *ratio essendi simpliciter* del supósito que termina la dependencia del accidente absoluto es la sustancia propia de aquél, no el accidente extrínsecamente comunicado, y en cuanto sustancia, no en su razón de incomunicable (*ratione substantiae*, y no *ratione suppositi*), termina la relación de inherencia. La terminación de la dependencia del accidente puede competere asimismo al supósito *per accidens* o impropio de la sustancia que termina la inherencia: el *suppositum alterius naturae* termina últimamente la dependencia de lo *secundum quid* informante de la sustancia extrínsecamente comunicada¹³⁵.

La adaliuditas supositiva inaptitudinal u obediencial de la naturaleza sustancial aboca a una unión accidental, no de información, sino de orden; en este caso, lo extrínsecamente comunicado por obediencia sí es razón de ser-*simpliciter*, omnímoda o no, para el supósito, y el carácter accidental de la *unitas naturae et suppositi* que rescinde la identidad se debe a la inclusión en la carga ontológica del incomunicable de una *ratio formalis dependendi* –la formalidad que es la misma dependencia-accidentando (según la *accidentalitas accidentis ad alterum* que no supone información

¹³⁵ La respuesta a quienes aducen que la dependencia del accidente tendría como término a la sustancia singular, no al supósito como tal, esto es, en cuanto que añade negación a la sustancia singular –la negación no podría terminar dependencia alguna- ("quod dependentia accidentis est per se ad singularem substantiam, non autem ad suppositum ut suppositum, scilicet quantum ad illud quod suppositum addit ultra rationem singularis, quia illud non videtur esse nisi negatio; negatio autem non est ratio terminandi aliquam dependentiam" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 37, p. 678-) es ya conocida: la dependencia de lo que es, en cuanto comunicable, razón de ser de aquél al que se comunica, sólo es terminada últimamente en éste ("quia dependentia, quae est in communicabili, non videtur habere statum nisi ad communicabile; quia si est dependentia ad singularem communicabilem, cum illa sit ratio essendi ei cui communicatur, non est dependentia adhuc terminata ultimate, nisi ad illud cui communicabile communicatur" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 41, p. 680-); en suma, lo que depende del singular comunicable dependerá últimamente del incomunicable del que el singular comunicable, por tal, es razón de ser ("quod dependet ad illud quod est alicui ratio essendi, dependet ulterius ad illud cui ipsum est ratio essendi"), y la dependencia termina en el incomunicable en cuanto que éste no es razón de ser de otro ("incommunicabile autem non sic est ratio essendi alicui, et ideo quod dependet ad ipsum non oportet ulterius dependere ad aliquid quasi habens esse per ipsum" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 42, p. 681-). La aplicación también es ostensible: aun cuando la dependencia del accidente termine ‘en cierto modo’ en la sustancia singular, sólo se termina últimamente en el singular en cuanto incomunicable, en el supósito ("Licet igitur accidentis dependentia terminetur alicqualiter ad substantiam singularem, tamen non est ultima terminatio nisi ad singularem ut incommunicabile").

Quedan descartadas las hipótesis favorables a una *ratio terminandi* debida a lo ontológico-positivo que engloba el supósito. La *ultimate ratio terminandi* es por la negación o razón de supositalidad añadida a lo óntico-positivo, por la *ratio incommunicabilitatis vel suppositalitas* que cierra, agregada a lo entitativo o sustancial, propio o impropio, el supósito. Una de las objeciones salvadas por Escoto rezaría: la naturaleza singular asumida por el Verbo termina la dependencia del accidente del mismo modo que la terminaría si no estuviese asumida, pero la carencia de supositalidad propia por parte de la naturaleza asumida (*'assumpta non habet rationem propriam suppositi'* – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 38, p. 678-) conculcaría la idea de que fuese la *ratio suppositi* la razón de terminación *per se* de la dependencia del accidente ("quando non est assumpta, ratio suppositi non est ratio per se terminandi dependentiam"- DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 38, p. 678-). Una réplica inaceptable desde el enfoque anterior: cuando la naturaleza es asumida *-quando est assumpta-*, la dependencia del accidente inherente en ella terminaría en la persona asumente *-dependentia accidentis quod sibi inhaeret terminatur ad personam assumptam-*, puesto que el accidente de la natura asumida no inhiere en la persona asumente *-accidentis autem naturae assumptae non inhaeret personae assumptae-*

secundum quid, a diferencia de la *accidentalitas formae secundum quid* o cualificativa del accidente absoluto¹³⁶) a la *natura* supositalizada (el contenido formal-quiditativo del supósito no se reduce a la naturaleza comunicada –*unitas per se*– sino que acoge la *formalitas adveniens* que representa para ella el acto dependencial).

El supósito es entidad incomunicable, se descompone, por consiguiente, en una razón de entidad (*ratio entis*) y en una razón de incomunicabilidad (*ratio incommunicabilitatis*). La *ratio entitatis* es la razón de ser del supósito (*esse suppositi*), una entidad ontológica, específicamente sustancial (*per se ratio essendi*) en tanto que principio completivo o total de entidad del incomunicable (*ratio essendi simpliciter suppositi*) o en virtud del cual el supósito se constituye formalmente en ser, puesto que la incomunicabilidad sólo agrega negación detractora del carácter comunicable de la entidad en cuanto ontológica (*per se ens incommunicabiliter*). La razón de ser *simpliciter* del supósito habrá de ser necesariamente una entidad sustancial, pues sólo la forma sustancial concede ser-*simpliciter*, y sustancia ontológicamente ultimada (*per se esse singularis*). Una sustancia dona ser-*simpliciter per se* al supósito que le es propio o intrínseco, comunicándose a él sin dependencia, con identidad. La comunicación extrínseca de una naturaleza sustancial, empero, lleva aparejada *dependentia naturae ad suppositum*, y no *identitas naturae et suppositi*, lo que significa que la naturaleza se supositaliza como lo hace el accidente, como entidad formalmente dependiente, no dotando de ser (entidad) *per se* o por sí misma al supósito, sino *per accidens*, por (a través de) el accidente que supone para la naturaleza extrínsecamente comunicada la dependencia formal de la hipóstasis: lo entificador del supuesto, su soporte ontológico, ya no es el *unum per se* sustancial (o el *unum per accidens* no formal ni fundamentalmente dependiente de ese supósito integrado por la sustancia –*unum per se*– propia del mismo con su aluvión de accidentes absolutos), sino sustancia formalmente dependiente de él (el *unum formaliter per accidens* saldado por la sustancia que se comunica como dependiente actualmente del supuesto, sustancia no identificable con el supósito por dependiente de él). A partir de aquí podrá considerarse que la sustancia comunicada extrínsecamente dona ser-*simpliciter per accidens* al supósito (o que éste se atiene a una *impropria ratio essendi-simpliciter* –el *esse primum suppositi* debido a una sustancia extrínsecamente comunicada es impropio del incomunicable por ligado a dependencia de la naturaleza–) por comunicarse a él con dependencia (bajo una razón de unitividad *per accidens* con la entidad formal dependencia), o que la sustancia comunicada a supósito extraño, siendo en sí ser *simpliciter*, no confiere omnímodamente ser *simpliciter* al mismo por hallarse accidentada por la dependencia, *formalitas* contribuyente a la entidad de aquél. Podría pensarse que la razón de ousiedad o perseidad ontológica que transluce el supósito extrínseco se halla distorsionada por el acto de dependencia de lo supositalizado respecto al mismo supósito, pero sólo lo

¹³⁶ La doble relación –inherencia/dependencia–, con la diversa índole entitativa de términos correspondientes (esencial/supositiva), se refiere al accidente absoluto, que no es su misma accidentalidad (tomada como relatividad formal –*ens formaliter ad alterum*–) al fundamento sustancial (el accidente absoluto es *ens formaliter ad se* pero *fundamentaliter ad alterum* en virtud de la *ratio fundamentalis dependentiae* que acredita respecto al supósito sustancial). Para el relativo (*accidens relativum est sua accidentalitas ad fundamentum*) no cabe hablar, en rigor, de inherencia: el accidente relativo, la *entitas formaliter ad alterum*, no informa *secundum quid* a su fundamento, no al menos en el sentido en que lo hace el accidente absoluto, pues la dependencia no pertenece a los géneros ‘*qualitas*’ o ‘*quantitas*’, no cualifica. La *ratio formalis dependendi*, el acto formal de depender (la dependencia como *formalitas*, no como *fundamentalitas* contraída a la entidad *ad se* potencialmente dependiente), no ‘accidenta’ a la sustancia extrínsecamente comunicable o al accidente absoluto actualmente inherente en el sentido de informarlos *secundum quid*, de ‘cualificarlos’ o ‘cuantificarlos’, sino en el sentido de hacerlos dependientes en acto o extrínsecamente comunicados.

estaría si el término de la dependencia sustancial fuese de índole ontológica (cosa que no sucede, pues la dependencia de lo sustancial como extrínsecamente comunicable es de lo incomunicable en cuanto tal); esto es, en el caso del accidente se da una dependencia respecto de lo óntico-sustancial que es *per se esse suppositi* en calidad de sujeto, pero en la comunicación extrínseca obediencial no hay dependencia por parte de la sustancia que se comunica respecto de la naturaleza propia del supósito: hay dependencia *essentialis ad substantiam divinam* tipo *causati ad causam*, desde luego, pero no dependencia por parte de la quiddidad comunicada *obedientialiter per accidens* respecto de la sustancia divina a título de sujeto. La sustancia creada no reviste condición de accidentalidad formal respecto a la *divinitas*, carente de dimensión subjetiva, pues si la limitación del acto virtual deroga la superfluidad de un acto formal conjugable *-non eiusdem rationis-*, pese a la inferioridad de perfección de éste (la sola posesión del acto virtual supondría para un sujeto la privación del grado de perfección propio del acto formal¹³⁷), la infinitud del acto virtual en Dios cancela la contribución a su perfección de un acto formal finito (una proposición elemental: $\forall a \in \mathbb{R}$, se cumple: $\infty \pm a = \infty$). El acto virtual infinito ‘engulle’ toda formalidad sin dejarse accidentar o perfeccionar. La *natura* creada sólo podría considerarse *quasi*-accidental respecto al Verbo por su *communicabilitas extrinseca*, por declarar respecto a él la razón potencial de dependencia *ut communicabilis accidens ad suppositum substantiae*). El único factor atenuante de la ousiedad como *modus subsistendi* es la abaliedad que concierne a la sustancia finita, no la *communicabilitas extrinseca obedientialis* (la *communicabilitas extrinseca* sólo sería lesiva de la *perseitas in essendo* indirectamente, o en cuanto que acompañada de *ratio inharendi vel informandi secundum quid*, ergo, sólo la *communicabilitas extrinseca aptitudinalis* lo será).

Si la co-implicación ontológica \leftrightarrow comunicabilidad impone equivocidad al término ‘perseidad’ (doble modalidad, *in essendo et in comunicando -modus per se essendi et per se comunicandi-*), de suerte que la *ratio substantialitatis* solapada a la *perseitas* se despliega como doble *ratio* ontológica (*per se ratio essendi/ratio per se comunicandi*), la comunicabilidad extrínseca, en tanto que *modus per accidens comunicandi*, al margen de los caracteres *aptitudinalis/obedientialis*, sería represor directo de la *substantialitas*. Si, por contra, como parece más oportuno, se restringe la perseidad ontológica al *modus essendi*, entonces la comunicabilidad extrínseca sólo será indirectamente coartadora de la sustancialidad como *modus essendi* en su variante *aptitudinalis* por ligada en tal caso a una *ratio inhaerentiae*. Es ésta una razón de relatividad entre entidades de la misma índole *-entitates naturae-*, aunque no una *ratio dependentiae*, sólo una razón potencial-aptitudinal de respectividad de lo informante *secundum quid* a un sujeto informable que acompaña a la *ratio fundamentalis dependentiae* de la forma *secundum quid* como extrínsecamente comunicable respecto del supósito propio o *per se* de lo informable. La *ratio dependentiae accidentis ad suppositum substantiae inhaerentiae*, la razón fundamental de dependencia reconocible en el accidente respecto al supósito de su sujeto sustancial de inhesión, únicamente hace explícito el requisito de la terminación de la dependencia de lo comunicable por lo incomunicable (la *ultima ratio terminandi dependentiam* es la *incommunicabilitas* del extremo *ad quem* de dicha relación), porque el accidente depende aptitudinalmente del

¹³⁷ La posesión en simultaneidad por un sujeto del acto virtual y el formal, compatibles en tanto que actos *non eiusdem rationis*, supone mayor grado de perfección que la sola posesión del virtual: el acto formal del accidente no es supérfluo para la sustancia finita, el ser-sustancial formalmente accidentado es más perfecto que el acto sustancial aislado de inherencias. Cfr. DUNS ESCOTO, *QQ super Metaph.* IX, q. 14, Viv. VII, p. 598.

supósito sustancial en cuanto dependiente de aquello que se comunica al propósito como su razón completiva de ser, la sustancia de inherencia. La *ratio inhaerendi*, no siendo en sí *ratio dependentiae*, o siendo *ratio essendi in alio aptitudinaliter* y no *ratio dependentiae in essendo ab alio* ni *ratio dependentiae in communicando ad aliud* (no ontológico), es anexa a una *ratio dependendi ut communicabilis* que termina últimamente en el propósito por ser dependencia, en primer término, de lo sustancial-comunicable al propósito que es *subiectum inhaerentiae* para el accidente. A través de la *ratio inhaerendi*, la *ratio dependentiae in essendo* se redimensiona como razón causal, lo potencial-aptitudinalmente inherente dice relación potencial de dependencia *in essendo ad substratum inhaerentiae*: el *ordo dependentiae* como subdivisión del orden entre quiddades, y no restrictivamente como signo de dependencia de lo creado al creador. Esa dimensión accesoria de la *abalieitas*, junto con el desdoblamiento de carácter de la *communicabilitas extrinseca*, propicia una jerarquización natural.

Balance provisional de logros:

- La sustancia es lo independiente en su ser, o como ser, de otro ser, de otra entidad de índole ontológica, lo que no es *aptitudinaliter in alio*. Sólo es postulable una *substantialitas secundum quid* en el ámbito creatural por cuanto toda sustancia creada dice dependencia de otra entidad ontológica, la *divinitas*. Esa *abalieitas* supone una relativización dependencial de la aseidad o sustancialidad como *modus essendi (perseitas in essendo secundum quid)*.
- La comunicabilidad extrínseca, en tanto que *ratio potentialis dependendi* como comunicable respecto a otra entidad de orden no-ontológico, no disminuye necesariamente la sustancialidad de una naturaleza como razón de subsistencia óptica o independencia en el ser de otro ser (*ratio subsistendi vel per se essendi: substantialitas* como *modus essendi o perseitas* óptica).
- La comunicabilidad extrínseca es razón de discordancia de la perseidad como *modus communicandi*, no como *modus essendi*, es un signo de desviación del *modus per se communicandi* que concierne al *esse per se*, o expresa un *modus per accidens communicandi* cuya incidencia lesiva en la sustancialidad como modalidad de ser sería, en todo caso, refleja. El *modus per se essendi* de lo comunicado *per accidens* prevalece cuando esa comunicación es inaptitudinal u obediencial.
- Sólo la variante aptitudinal de *modus communicandi per accidens*, al oponerse a la *perseitas aptitudinalis in communicando (modus per se communicandi aptitudinaliter)*, es horadante de la *perseitas essendi secundum quid*, del *modus subsistendi o substantialitas* creatural en la naturaleza declarante.

En cuanto que extrínsecamente comunicable, una *natura* sustancial no debe concebirse ya como un *esse per se communicabile* sino como *esse communicabile per accidens (per dependentiam)*, esto es, algo que, siendo en sí *ens (ens* con valor ontológico o *esse) per se –substantia singularis per modum intrinsecum-*, es, no obstante, *communicabile per accidens (esse per se communicabile per dependentiam)*, por dependencia como por algo formalmente adveniente a la entidad que se comunica y que en cierta medida desdibuja la perseidad ontológica legítima de lo sustancial o la unitividad *per se* que la caracteriza, transluciendo así el propósito la *unitas* ontológica *per accidens* en que deviene lo comunicable al incorporar la razón formal de dependencia en su acto de comunicación; o *cum dependentia* como formalidad aditiva que acompaña a la comunicación sin mermar la ousiedad de lo comunicado (dado que, aun en el acto de comunicación extrínseca, persiste en lo comunicado la aptitud natural

a supositalizarse *per se*, un fleco de resistencia natural que el acto obediencial de comunicación no logra sofocar), pero que se interpone impidiendo la plena concordancia entitativa de naturaleza sustancial y supósito. La sustancia se comunica *per dependentiam* transfiriendo, entonces, al supósito su ser-*simpliciter*, no *per se*, sino *per accidens* (el supósito obtendría el ser-*simpliciter* de la naturaleza sustancial en la formalización –*ratio formalis*- del accidente dependencia). La desfiguración de la perseidad entitativa parece descartable en favor de una obstrucción de la identidad de naturaleza y supósito por la dependencia como entidad intercalar. En el aristotelismo-tomismo, la ausencia de un principio contrayente (*pro-contrahente quiditatem*) veta la pluralidad y valida la identidad quiddidad-sujeto. Desde ese enfoque, la *non-identitas naturae et suppositi* vigente en condiciones de incomunicación extrínseca de una naturaleza podría atribuirse a la presencia formal de un principio o entidad no incluido *in ratione formali quiditatis*, esto es, una entidad adventicia a la sustancia supositalizada –*extra rationem substantiam*- que de algún modo sea contrayente-accidentante para ella relativizándola dependencialmente al supósito. La interpretación propuesta tropieza, eso sí, con el inconveniente que supone la asunción por el supósito de un rol subjetivo respecto a la naturaleza: el supósito no es *subiectum* informable *simpliciter* por la naturaleza, sino término extra-ontológico de su comunicabilidad, sea ésta dependencial o intrínseca.

El *per se* ontológico *proprie dicto* es el aptitudinalmente independiente en su ser de toda otra instancia ontológica, independencia relativa para lo *per se* creado por tal, en cuanto lacerado por una condición de abaliedad o *ratio actu dependendi in essendo* de la divinidad. El *per se* ontológico es aptitudinalmente *per se* comunicable (el carácter de la entidad ontológica se extiende al de su comunicabilidad bajo signos coincidentes; así, la *communicabilitas per accidens dependentiam* sólo podrá ser obediencial para lo óntico *per se* –*potentialiter in alio* pero no *aptitudinaliter*, sólo *obedientialiter*-), a diferencia de lo que ocurre para el *ens accidentalis*, naturalmente comunicable por dependencia dada su inaptitud subsistencial (una entidad da o se comunica según el ser que es en sí) y sólo comunicable *per se* obediencialmente. La comunicabilidad *per accidens* no es, pese a todo, una *ratio* contra-natura para lo sustancial-creado sino una potencialidad inscrita en su esencia: la comunicabilidad con dependencia por obediencia es precisamente la segunda de las razones relativizadoras-dependenciales de la sustancialidad creatural, una *aseitas secundum quid* [la *ratio substantialitatis secundum quid* se despliega, según se ha señalado, en una doble *ratio dependentiae: ab alio in essendo –abalieitas-, ad aliud (ad suppositum alienum) ut communicabilis*]. En definitiva, la sustancia *secundum quid* o creada puede entenderse como *esse per se communicabile aptitudinaliter* o, en base a una de las razones esenciales que vertebran la condición *secundum quid* de sustancialidad (*communicabilitas extrinseca*), como *esse per accidens communicabile obedientialiter*, y es en esta acepción en la que muestra su compromiso con el incomunicable extrínseco. Aun extrínsecamente comunicada, la *natura* sustancial dona el ser que le compete (ser-*simpliciter*), mas no lo hace por sí, por su aptitud congénita a transmitirlo, semejante aptitud se proyectaría hacia un supósito diferente, propio de esa naturaleza, sino ‘obligada’, instada por obediencia, por la dependencia (potencial) obediencial que esa naturaleza mantiene respecto de un cierto supósito impropio, impelida por una razón de obediencia que no es imperativo externo a la naturaleza sino un designio potencial latente en ella; la naturaleza cede a un decreto íntimo de potencialidad a la dependencia como comunicable. Lo extrínseco a la naturaleza no es la potencia obediencial a una comunicación con dependencia sino la dependencia formal. La *communicabilitas* extrínseca o razón fundamental-potencial de dependencia, sea aptitudinal u obediencial, es interna a la *natura* o se contrae a ella, lo

advenedizo como relativizador *ad extrinsecum* de la naturaleza es la *ratio formalis dependendi*, lo accidental a una naturaleza sustancial no es la obediencia -carácter de su comunicabilidad extrínseca-, sino la formalización del dictamen obediencial intrínseco como dependencia actual de lo supra-ontológico extraño a la naturaleza, el acto formal de obediencia *ut dependentia*.

Al concebir, en suma, la naturaleza sustancial como *esse per se communicabile per accidens*, se está explicitando la *communicabilitas per accidens* como un sesgo de naturaleza (*intra quidditatem*) no damnificante de la perseidad ontológica de lo sustancial creado o compatible con la *ratio per se essendi aptitudinaliter*; ‘*per accidens*’ se superpondría a ‘*per dependentiam*’ indicando que la dependencia es *extra rationem naturae*, o que es *accidens relativum substantiae*, razón formal de relatividad *ad suppositum alienum* que accidenta la naturaleza sustancial en cuanto impropriamente comunicada. Lo que sobreviene a la naturaleza sustancial es la dependencia formal del supósito extraño, el ‘*accidens*’ actual de la *communicabilitas per accidens*, pero no la *communicabilitas* (aun *per accidens*) en sí, denotativa de una razón fundamental de dependencia *ad suppositum* solapada a la misma naturaleza sustancial. La *communicabilitas extrinseca* es potencia obediencial para lo sustancial. No ha lugar, entonces, la fórmula *esse per se communicabile per obedientiam* si, como equivalencia idónea de la anterior, se toman por canjeables los extremos *per accidens/per obedientiam*, dado que la obediencia no es incidental sino connatural a la sustancia creada; lo accidental para la sustancia es la dependencia formal, lo circunstancial para ella es el acto de supositalización impropia, la incomunicación extrínseca, no la comunicabilidad extrínseca o la potencial dependencia como comunicable por obediencia, ésta persiste en la sustancia singular como un precepto de naturaleza aun en situación de incomunicación intrínseca. La *obedientialitas* no es para una *natura* el acto dependencial de un evento supra-ontológico impropio, este acto es el *accidens* por o con el que se incomunicabiliza extrínsecamente la sustancia, sino un imperativo motriz *ad intra* en forma, en este caso, de razón potencial de dependencia como comunicable, una marca de potencialidad impresa en la *quidditas* sustancial. Lo accidental al *esse subsistens aptitudinaliter* es el acto formal en que cristaliza la obediencia, no la obediencia como *potentia essentialis* o apertura originaria al creador, no la *obedientialitas* como indicador de la *ratio per accidens communicandi* o *potentia fundamentalis dependentiae* que es la misma naturaleza en sí en cuanto extrínsecamente comunicable. Si la fórmula que revela al *ens subsistens secundum quid* según la primera de las razones de dependencia codificadas en la tara *secundum quid* (es ésta una señal ontológica: la doble razón de dependencia en que se despliega la condición *secundum quid* –*rationes essendi et communicandi*- está arraigada o adscrita al *ens ontologicum*) es *quod est dependens in essendo ab alio*, la que lo refiere bajo la razón de potencialmente dependiente como comunicable sería *esse per se communicabile per accidens (dependentiam) obedientialiter* (implícito el ontogema *esse per se communicabile per se aptitudinaliter* que notifica lo sustancial) o *aptitudinaliter* (carácter éste que implanta una *ratio aptitudinalis essendi in alio vel inhaerendi* adicional debilitando la perseidad ontológica, o relegándola a la variedad de *perseitas solitarie* como delación del accidente). La aptitud a la comunicación *per se* es tan intrínseca a lo sustancial como la obediencia-*potentia inaptitudinalis* a la comunicación con dependencia; aptitudinalidad y obediencialidad son sólo caracteres de la *communicabilitas* propia del ente ontológico en general, sea su estatus sustancial o accidental. Extrapolando la *communicabilitas* a la divinidad, dimensión actual común (perseidad *in essendo vel substantialitas simpliciter*) de las hipóstasis trinitarias, se dirá que en ella está completamente ausente tanto la *potentia obedientialis* como la

aptitudinalis, y, en particular, la *communicabilitas extrinseca*: la *divinitas* no es extrínsecamente comunicable, ni por aptitud, ni por obediencia, pues le repugna la nuda posibilidad de depender, uno de los motivos por los que la naturaleza divina no podría suplir a la sustancia espiritual singular creada en la persona finita; aparte, claro, el carácter *simpliciter* de la *incommunicabilitas* divina que reprime todo indicio de comunicabilidad extrínseca.

Proposiciones y axiomas:

- Si bien se da implicación mutua entre *esse* y *communicabilitas* (-axioma preliminar- toda entidad ontológica es comunicable y todo lo comunicable es ente ontológico: $esse \leftrightarrow comunicabilitas$), el *modus communicandi* no mimetiza equívocamente el *modus essendi* (o sólo lo mimetiza bajo la unívoca condición *aptitudinaliter*). Sólo el *esse per se vel subsistens* es *per se* comunicable ($communicabilitas per se \rightarrow esse per se$), pero el *esse subsistens* no sólo es comunicable *per se*, también puede serlo (*obedientialiter*) *per accidens* (no se cumple: $esse subsistens \rightarrow comunicabilitas per se$). La perseidad ontológica es condición necesaria pero no suficiente de comunicabilidad *per se* (no se verifica: $esse per se \leftrightarrow comunicabilitas per se$), sí, en cambio: $esse subsistens \leftrightarrow comunicabilitas per se aptitudinalis$)¹³⁸.
- Axioma I: Sólo bajo caracteres concordantes (*aptitudinal/obediencial*), cada una de las variantes de *modus essendi* (*per se/per accidens*) sería condición necesaria y suficiente de la variante homóloga de *modus communicandi* (*per se/per accidens*); se cumplirá entonces:

$$Ratio per se essendi aptitudinaliter/obedientialiter \leftrightarrow ratio per se communicandi aptitudinaliter/obedientialiter$$

Corolario: *modus essendi* y *modus communicandi* discordantes (uno cualquiera de ellos *per se*, el otro *per accidens*) sólo se implican mutuamente bajo caracteres quiásmicos (*aptitudinal*, uno, *obediencial*, el otro): $modus per se essendi aptitudinaliter/obedientialiter \leftrightarrow modus communicandi per accidens obedientialiter/aptitudinaliter$ ¹³⁹ –principio de restricción de compatibilidad de *modus essendi* y *modus communicandi* inconcordantes en sus caracteres cruzados-.

¹³⁸ Las signaciones del *modus essendi* y el *modus communicandi* no son necesariamente coincidentes. No se verifica: *modus essendi per se* sii ('si y sólo si') *modus communicandi per se*, por implicar el *modus essendi per se* un doble *modus communicandi* (*per se/per accidens*). Se cumple, en contrapartida: $modus essendi \equiv modus communicandi aptitudinaliter$. Queda sustituido, por tanto, el axioma 'toda entidad se comunica en el modo en que es entidad' por 'toda entidad se comunica aptitudinalmente según su *modus essendi*', y desde esta reformulación matizada se dividirá el *ens per se secundum quid* como *modus essendi* único primordial asignándole un doble *modus communicandi ad extrinsecum*: *inaptitudinal* –no reductivo del carácter *per se* del *modus essendi*- y *aptitudinal* –residualmente constrictivo de la *perseitas essendi secundum quid*-. Así: $modus per se essendi aptitudinaliter$ (*substantialitas aptitudinalis vel accidentalitas obedientialis*) $\leftrightarrow modus per se communicandi aptitudinaliter$ (*modus communicandi per accidens obedientialiter*), en tanto, $modus essendi per accidens vel inhaerendi aptitudinaliter$ (*persitas in essendo obedientialiter vel substantialitas obedientialis*) $\leftrightarrow comunicabilitas per accidens aptitudinaliter$ (*communicabilitas per se obedientialiter*).

¹³⁹ El axioma I y su corolario son una consecuencia de la coimplicación de las dos modalidades de *modus essendi*, o las de *modus communicandi*, bajo caracteres quiásmicos:

$$modus essendi (o communicandi) per se aptitudinaliter/obedientialiter \leftrightarrow modus essendi (o communicandi) per accidens obedientialiter/aptitudinaliter$$

- Axioma II: Únicamente el carácter aptitudinal del *modus communicandi* no mimético del *modus essendi* es lesivo para éste: prefijado para toda entidad ontológica el *modus per se essendi*, sólo la *communicabilitas per accidens aptitudinalis* reduce la perseidad óptica en la entidad que la declare.
- Tesis I: Se acepta en principio como *ens per se secundum quid* (traza de abaliedad o *ratio dependentiae* referida a la perseidad como *modus essendi*) toda entidad de naturaleza, exceptuando el *ens formaliter ad alterum* o relación (atribución de una *aseitas* o *substantialitas –modus per se essendi-* a toda entidad), haciendo recaer sobre el carácter del *modus per accidens communicandi* (*communicabilitas extrinseca –ratio dependentiae* referente al *modus communicandi*) el ulterior desdoblamiento del *ens per se* en su adscripción ontológica: únicamente el *modus per accidens communicandi aptitudinaliter* es erosivo de la *perseitas essendi*, derivando en un signo *secundum quid* adicional que delata al *esse inhaerens* frente al *esse subsistens* (*modus per accidens communicandi inaptitudinaliter*)
- Tesis II: Distinción inicial de doble tipología de *modus essendi* [(*per se/in alio*) *aptitudinaliter vel subsistendi/inhaerendi*], reconociendo al *modus essendi per se aptitudinaliter* una variante de *communicabilitas per accidens* no estragante del *gradus substantialitatis* o de la *perseitas in essendo* en tanto que inaptitudinal. El sentido del *modus per se essendi obedientialiter*, se esclarece como el de un *modus essendi per accidens* (*modus inhaerendi vel essendi in subiecto*) *potentialiter-aptitudinaliter* que devendría, subpotencia obediencial, *modus per se essendi actualiter*¹⁴⁰. La obediencia no eclipsa la inclinación natural a la situación opuesta a la que determina. En ninguna de las circunstancias actualizadas por obediencia queda mitigada la aptitud de la naturaleza afectada a una circunstancia contraria, esto es, la obediencia es conjugable con la aptitud a lo opuesto, o no excluyente de esa tendencia, por eso la *potentia obedientialis* es en sí un sesgo de naturaleza, por su compatibilidad o no-agresión a la aptitud-*potentia naturalis ad oppositum*. *Aptitudinalitas* y *obedientialitas* son razones esenciales de potencialidad (no sólo como sesgos de comunicabilidad) en lo creado, ausentes *ex natura rei in divinis*: la aptitud es *tendentia naturalis*, la obediencia, una razón de potencialidad no tendencial *in natura*, un motivo connatural a la aptitud. La obediencia como *ratio potentialitatis* no violenta la naturaleza, antes bien, está escrita en ella.

La primera opción supone la generalización de la perseidad óptica en el espacio creatural –*perseitas in essendo secundum quid* frente a la *simpliciter*-divina- (todo ente en sentido ontológico es *ens per se*) y la diferenciación de dos modalidades de comunicabilidad para el *esse per se* (*communicabilitas per se/per accidens* o extrínseca), revelando el carácter aptitudinal o inaptitudinal de la comunicabilidad extrínseca una ulterior diversificación de la perseidad óptica (sustancialidades-perseidades ópticas *simpliciter/dupliciter secundum quid*, o sustancialidad propiamente dicha y accidentalidad). La segunda opción propugna una originaria dualización de los sentidos de la perseidad ontológica (*esse aptitudinaliter in subiecto/esse nec actualiter*

¹⁴⁰ Por lo mismo, el *modus per accidens essendi* (*potentialiter-*) *obedientialiter* encubre un *esse per se* (*potentialiter-*) *aptitudinaliter* que por obediencia devendría *esse inhaerens* (*in subiecto*) *actualiter*, aun conservando la aptitud natural a ser *per se* (*perseitas aptitudinalis in essendo*) y *non in alio*. Por su potencia natural el *esse aptitudinaliter per se* devendría *esse per se vel subsistens actualiter*, por su potencia obediencial puede devenir *esse actualiter in alio vel inhaerens*.

nec aptitudinaliter in alio) que implantaría una división correlativa de modos *per se communicandi* (comunicabilidades *per se* inaptitudinal/aptitudinal), y en virtud de la reciprocidad inaptitud \leftrightarrow aptitud contraria (razón quiásmica de compatibilidad de modos discordantes de ser y comunicabilidad), la concomitante división bajo caracteres cruzados de la *communicabilitas per accidens*. La opción I parece más pertinente puesto que la preeminencia de la entidad supositiva sobre la comunicable prioriza la *communicabilitas* respecto a la *inhaerentialitas* [relación *naturae (accidentis) ad naturam (substantiam)*]: la primacía entitativa del término de la relación de comunicabilidad extrínseca sobre el de la relación de información *secundum quid* (prioridad del supósito sobre la sustancia), o la de la *ratio terminandi habitudinem dependentiae ut communicabilis* sobre la *ratio terminandi habitudinem formae ad informabile secundum quid* (la prelación de la incomunicabilidad e independencia de la entidad supositiva sobre la potencialidad subjetiva de la instancia sustancial), dispensa dominancia a una relación sobre la otra, y por ende, a la *ratio potentialis-fundamentalis* (aptitudinal) *dependentiae* en el extremo *a quo*, en tanto que naturaleza extrínsecamente comunicable, sobre su *ratio informandi secundum quid*, en tanto que forma potencial-aptitudinalmente inherencial. Ciertamente que la naturaleza accidental depende aptitudinalmente como extrínsecamente comunicable de un supósito extraño porque depende aptitudinalmente *in essendo* de la sustancia propia de ese supósito, y depende en el ser de dicha sustancia porque en su dimensión funcional como *forma informans* es *secundum quid*, esto es, porque su perseidad óptica es débil o su *modus essendi* es *modus aptitudinaliter inhaerendi*, y no *modus aptitudinaliter subsistendi-simpliciter* (más congruente parece el encadenamiento inverso, dado que una entidad otorga el ser que le es propio: determinadas naturalezas de feble –obediencial- perseidad *in essendo* por *aptitudinalitas essendi in alio* dependerán potencialmente en su ser de otras, de perseidad *in essendo* aptitudinal, y la comunicabilidad intrínseca-aptitudinal y extrínseca-obediencial de toda naturaleza sustancial elucidará una comunicabilidad extrínseca aptitudinal para aquéllas, dada su dependencia aptitudinal *in essendo* de éstas), pero de todas las razones manejadas, la dominante sería la razón aptitudinal-fundamental de dependencia como comunicable, la *communicabilitas extrinseca aptitudinalis*, por la inmatizable hegemonía de la entidad supositiva que sustenta la relación de comunicación sobre la ontológica, erigiéndose consecuentemente el carácter de la *communicabilitas dependentialis* congénita a toda naturaleza creada en criterio último-primario de distinción de la sustancial y la accidental.

La entidad ontológica delimitada por el supósito extrínseco es una *unitas per accidens*, no como pueda serlo la entidad supositalizada *per se* –una sustancia con sus inherencias cualificativas o cuantificativas, pléyade de accidentes absolutos que no son en sí mismos sus respectivas accidentalidades formales al fundamento común, la *natura* sustancial como sujeto de inhesión-, sino una *unitas per accidens* en la que lo accidentante (que, en este caso, sí es su misma accidentalidad a su fundamento subjetivo) es un relativizador dependencial de la propia sustancia accidentada (ésta se supositaliza como dependiente o formalmente relativa por dependencia –*per accidens dependentia*, no *per se*-). Los accidentes absolutos que pudieran concurrir como inherencias o formas *secundum quid* de la sustancia supositalizada *per se* están relativizados dependencialmente a dicha sustancia como a su sujeto, y en último término al supósito propio de esa sustancia, por las correspondientes razones formales de dependencia (la dependencia es aquí accidente relativo de cada uno de los accidentes absolutos inherentes en la sustancia intrínsecamente comunicable, y la accidentalidad de la dependencia a su fundamento, del *ens formaliter ad alterum* o relación en general, es la misma dependencia o relación, en tanto el accidente absoluto no es su accidentalidad-

relación a su fundamento sino una entidad *ad se* formalmente diversa de esa accidentalidad que revela *entitas ad alterum* intercalar entre accidente absoluto y sujeto de inhesión), pero no relativizan dependencialmente a la *natura* sustancial respecto al supósito intrínseco; en contrapartida, el acto de dependencia como *ratio formalis* accidentante de la sustancia extrínsecamente comunicada relativiza a ésta como fácticamente dependiente del supósito impropio¹⁴¹.

En síntesis, el *unum per accidens* que pueda ser lo ontológico comunicado *per se* (sustancia+accidentes absolutos dependientes de ella y últimamente del supósito propio de esa sustancia) no acota accidentalidad alguna dependencialmente relativizadora respecto al supósito intrínseco, sólo razón fundamental de dependencia de un supósito extraño arraigada en el soporte sustancial de esa unidad por su estatus creatural, en tanto la *unitas per accidens* incomunicabilizada *per accidens*, además de inherencias absolutas (acompañadas de las respectivas *entitates formaliter ad alterum* que traducen sus respectivas dependencias *ad subiectum, et ultimate ad suppositum*), incluirá como accidente una entidad que la relativiza al supósito extrínseco, la *ratio formalis dependentiae substantiae ad suppositum alienum*:

Suppositum per se = unum per accidens [sustancia singular (*unum per se/ratio fundamentalis dependentiae* no-aptitudinal) + accidentes absolutos] + *incommunicabilitas secundum quid* (negación de razón formal de dependencia y de aptitud para depender como comunicable).

¹⁴¹ Repasemos en esta nota algunas de las ideas presentadas en el texto principal.

En el *suppositum per se* no hay unión de naturaleza y supósito sino identidad entitativa (la carga ontológica-entitativa omnímota del supósito es la naturaleza comunicada y su costra de cualidades no relativizadoras), mientras que en la supositalización *per accidens* se da *unio (non identitatis) naturae et suppositi* por o mediante dependencia (la naturaleza se comunica *ad extrinsecum* con dependencia, se supositaliza impropriamente, no por sí, sino *per accidens*, por el accidente que representa para dicha naturaleza la dependencia del supósito), y la *entitas formalis* en que consiste el acto de dependencia que entraña la comunicación *naturae ad suppositum alienum* obstaculiza la plena identidad del supósito con la sustancia comunicada. Un absoluto ontológico (*ad se*) y una *entitas* ontológica relativa (*ad alterum*) no pueden componerse como *unum per se unius generis*, sino como *unum per accidens*. La supositalización *in se* de una naturaleza implica negación de dependencia actual de un supuesto extraño (ausencia del acto dependencial que se interpondría, como ente ontológico realmente diverso de la naturaleza comunicada, entre ésta y el supósito, impidiendo la identidad o coincidencia entitativa de ambos) y de aptitud para depender (la razón fundamental de dependencia *ad suppositum extrinsecum* de una *natura* sustancial posee carácter opuesto a la de la *natura* accidental). La *quidditas* sustancial se supositaliza extrínsecamente, no *per se*, sino ‘mediante’, o ‘ligada a’, un acto de dependencia, por dependencia actual en definitiva, o con adición de un accidente relativo (razón formal de dependencia) según la accidentalidad propia de éste (*accidentalitas entis ad alterum*), que no difiere de él mismo. En consecuencia, el *ens formaliter ad alterum*, accidentando como relativizador dependencial a la *natura* incomunicabilizada, coarta la refringencia de su perseidad entitativa en el supósito, no opacifica el *modus essendi* de lo comunicado, sino que se interpone entre lo comunicado y el término de su comunicabilidad convirtiendo a éste en término de dependencia (aun como entidad de índole distinta a la ontológica, el supósito asimila el carácter *per se* o *per accidens* de lo óntico-quitativo que se supositaliza y es *ratio entitatis* o *ratio essendi* para él). La dependencia forma parte, en tanto que accidente relativo que acontece a la *natura* extrínsecamente supositalizada como a su fundamento, de la savia ontológica del supósito, obstaculizando la plena concordancia (identidad) entitativa, desde su dispar modalidad en virtud de la *ratio suppositi* residual, de aquél con la sustancia comunicada. Ese contenido ya no sería un *unum per se* ontológico, una quidditas sustancial (subyacente en su *perseitas* entitativa bajo la razón de unitividad *per accidens* a formas adventicias donantes del *ser-secundum quid* que les compete, saciando así la potencia subjetiva de dicha sustancia sin someterla o exponerla a dependencia del supósito), *ens per se* conferente de ese mismo carácter (*perseitas entitatis*) al incomunicable, sino un *unum per accidens* integrado por la *natura* sustancial singular (razón fundamental-inaptitudinal de dependencia) más la razón formal de dependencia de esa naturaleza respecto del supósito extraño en el que se incomunicabiliza.

Suppositum per accidens = unum per accidens [sustancia singular + accidentes absolutos] + *ratio formalis dependentiae* (*accidens relativum: ens formaliter ad alterum* dependencial o *ratio actu dependendi ad suppositum*) + *ratio incommunicabilitatis*.

Se advierte en las equivalencias establecidas la presencia en el cuerpo óntico-entitativo del supósito *per accidens* de esa *formalitas ad alterum* (dependencia) accidentante de la unidad *per accidens* definida por la sustancia responsable del ser-*simpliciter* supositivo con su cobertura de inherencias o formas adventicias (relativizadas dependencialmente a su sujeto sustancial pero no formalmente relativizadoras de éste a su supósito) interpuesta en la plena coherencia entitativa de sustancia supositalizada y supósito. Puesto que la *incommunicabilitas secundum quid* es no-entidad o negación, en el *suppositum per se* hay identidad entitativa de naturaleza y supuesto, en tanto el valor óntico propio (real *secundum quid* diverso del *unum per accidens* ‘sustancia+inherencias absolutas’) de la *ratio formalis dependendi ad suppositum* como elemento accidentante-relativizante (*sua accidentalitas ad fundamentum*) del *unum per accidens* ensombrece esa identidad en caso de supositalización extrínseca (el *unum per accidens* intrínsecamente incommunicabilizado no es formalmente accidentado por un relativizador dependencial, mientras que el *unum per accidens* extrínsecamente comunicado reviste un carácter unitivo *per accidens* suplementario en cuanto que accidentado por una adalteridad formal que es su respectividad dependencial del supósito).

Se considera así que la naturaleza humana *personaliter esse unita Verbum*. No hay unión por información ("quia Verbum non est potentiale, nec informabile, nec actus informans naturam humanam"¹⁴²), ni por agregación (no se trata de la unión de un ser *ad aliud simpliciter distinctum*, la unión de agregación no basta *ad unitatem personae*), sino *unio ordinis*, en cuanto hay orden o dependencia como extrínsecamente comunicable de la natura humana respecto de la segunda persona divina (*ordo sive dependentia naturae humanae ad Verbum*): la naturaleza personada tiene orden *per se* de posterioridad respecto a una de las personas propias de una naturaleza diversa, la *divinitas*. Esta unión al Verbo es relación real de parte de la naturaleza asumida (y toda relación real "no mutua ni de equivocación es dependencia o requiere dependencia *relati ad illud ad quod refertur*", sostiene Escoto¹⁴³).

A ningún ser ‘repugna’ ser simplemente comunicable a menos que posea como *simpliciter proprium ‘aliquod positivum’* –una entidad- que sea *ratio repugnantiae ad communicari*. El Sutil asume, por consiguiente, la tesis de la personalidad *propria simpliciter per entitatem aliquam intrinsecam simpliciter*, restringiendo su aplicación, dado que ‘ser comunicado’ o ‘depender’ (*‘communicari et dependeri’*) pueden ‘repugnar’ sólo *secundum quid* a un ser por la mera negación de comunicación y dependencia actuales, de suerte que la entidad en que se diese esa negación no la exigiría necesariamente (no le sería, por ende, ‘*simpliciter-propia*’ la incommunicabilidad o la independencia).

¹⁴² DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 1, n. 5, p. 663.

¹⁴³ *realis unionis est aliqua entitas realis, formalis terminus, sive ratio terminandi*, la razón de terminación de la dependencia no es una entidad de naturaleza o de la esencia; la dependencia es de la natura en cuanto comunicable (*communicabilitas extrinseca = ratio fundamentalis dependentiae*) o comunicada (dependencia actual-*ratio formalis dependendi*), *non ad aliquid communicabile ut per se terminum vel per se rationem terminandi, sed ad aliquid incommunicabile sive incommunicabiliter subsistens (...)* *formalis ratio terminandi dependentiam naturae est entitas personalis*.

Se aludió a la simplicidad ontológica de la divinidad, la improcedencia para ella de una estructura metafísica como la observable en la entidad finita. Se da también una diferencia clave entre las personas humana y divina. La personalidad *in divinis* se debe a algo positivo poseído como *simpliciter proprium* que es ‘razón de repugnancia’ a la comunicabilidad y dependencia –*ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae*-. Repugna a la divinidad la mera posibilidad de depender *propter perfectionem vel rationem positivam*: a esta instancia atañe una *incommunicabilitas simpliciter*, no por negación, sino por repugnancia a la dependencia potencial, a toda potencialidad *ex natura rei*. A la persona creada, empero, no concierne esa negación de potencialidad a la dependencia, de hecho, la *natura* humana *in se personata* está en potencia obediencial a depender de una hipóstasis extrínseca. La persona creada se constituye por doble negación (de dependencias actual y aptitudinal, de acto y aptitud a la comunicación extrínseca), pero no por negación de pura potencialidad a la comunicación extrínseca (se da esa potencialidad, aun inaptitudinal u obediencial, en la naturaleza creada personalizada *in se* en forma de *ratio fundamentalis dependentiae ad suppositum alienum –personam divinam-*). No hay, pues, en esa naturaleza repugnancia absoluta a depender como extrínsecamente comunicable; la incomunicabilidad de la persona de naturaleza finita no se debe a entidad positiva *simpliciter* incomunicable, sino que consiste en una *incommunicabilitas secundum quid* que prevalece en tanto persista la negación de una *ratio formalis dependendi* o del acto dependencial; lo único positivo es la *ratio susceptivam* de la negación del acto de comunicación extrínseca, y ese receptivo es, en su rango de forma absoluta, fundamento de potencial dependencia¹⁴⁴.

El supósito sería, según se adujo, sustancia última o singular más negación de la comunicabilidad intrínseca de dicha sustancia en cuanto tal por adición de la razón de supósito, pues bien, dada la esencial potencia obediencial de toda sustancia creada, la *formalis ratio suppositi per se* supondrá, además de la negación de la comunicabilidad intrínseca propia de lo sustancial-individual por hallarse actualmente

¹⁴⁴ "Sola persona divina habet incommunicabilitatem simpliciter" –incomunicabilidad por repugnancia a la posibilidad de depender-. Sólo la persona divina posee "entidad intrínseca *simpliciter* propia por la que le repugna la comunicabilidad", o que es *ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae*; no así la *natura* creada que, aun subsistente en sí (*in se personata*), no incluye *repugnantia ad posse dependere*, repugnancia *simpliciter* o por algo positivo a la dependencia (todo lo entitativo-positivo en la naturaleza creada es extrínsecamente comunicable por obediencia o está en potencia obediencial a la dependencia formal de la persona divina). En la criatura sólo es admisible una *repugnantia secundum quid ad dependendum*, una *incommunicabilitas secundum quid* que no requiere entidad positiva simplemente incomunicable sino que únicamente exige entidad receptiva de negación de dependencia actual: "Ad formam igitur personae rationis dico quod incommunicabile simpliciter, quod scilicet importat repugnantiam ad posse dependere, non convenit primo negationi sive alicui ratione negationis; nec talis incommunicabilitas est in creatura etiam in se personata, sed tantum incommunicabilitas secundum quid, scilicet repugnantia ad communicari, et hoc stante illa negatione dependentiae actualis". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 70, p. 691.

La razón formal de repugnancia a la imperfección que supone la dependencia radica en la entidad quiditativa divina, no en la hipostática. La *formalis ratio repugnandi imperfectioni*, por ser perfección *simpliciter*, ha de situarse en la *deitas*; la entidad personal en cuanto tal, no es perfección alguna, rebasa el orden predicamental ("entitas hypostatica non est secundum quam aliquid formaliter perficitur, sed secundum quam recipit perfectionem, vel saltem determinatur ad perfectionem receptam" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 30, p. 675-); en todo caso, la persona es ‘receptiva’ de la perfección cifrada en lo óptico personado, no siendo, pues, razón de exclusión de potencia: "quia si aliquid esset ratio repugnantiae respectu cuiuscumque imperfectionis ipsum esset perfectio simpliciter. Si igitur entitas hypostatica non est perfectio simpliciter, sequitur quod ipsa non est formalis ratio repugnandi omni imperfectioni, et per consequens nec per ipsam habet persona formaliter propriam independentiam" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 20, p. 670-.

incomunicabilizada en propio, la del acto de comunicación extrínseca, es decir, la negación de la razón formal de dependencia de esa *natura* singular supositalizada *in se* respecto de un supósito impropio, pero no la negación de la razón fundamental de dependencia por obediencia natural de un supósito extrínseco, no, la negación de la potencialidad sin aptitud a ser extrínsecamente comunicada o a depender del supósito propio de una naturaleza distinta, la divina. Esa comunicabilidad extrínseca o con dependencia, de carácter inaptitudinal para lo sustancial, perdura aun en la *natura in se personata* como un sesgo de naturaleza.

CUADRO RESUMEN

Unum ontológico *per accidens* constituido por sustancia singular (*ratio fundamentalis dependendi ad suppositum alienum vel communicabilitas extrinseca obedientialis*) + accidentes absolutos (*communicabilitas extrinseca aptitudinalis*):

- supositalización *per se*, por la intrínseca comunicabilidad del núcleo subsistente (*esse per se*) del *unum*, el cual se erige en *per se ratio essendi* para el supósito (la sustancia singular no ve socavado en esta situación su estatus de entidad *per se* bajo la hueste de naturalezas parásitas o adventicias que soporta en tanto no accidentada por un relativizador formal de ella misma respecto a otra entidad, una dependencia formal del supósito, resultando así garante del ser *simpliciter* propio o *per se* de éste). La *ratio fundamentalis dependendi* adscrita a la naturaleza sustancial (o que es esta misma naturaleza) pervive en el estado de incomunicabilización *per se* en tanto lo haga la propia naturaleza. Sólo los accidentes absolutos añaden a las razones fundamentales de dependencia con aptitud que ellos mismos son como *naturae* comunicables respecto del supósito propio de la sustancia de inherencia, las correspondientes razones formales de dependencia ultimada sustentadas en ese supósito.

- supositalización *per accidens*, el *unum* ontológico-entificador del supósito no se incomunicabiliza *per se* –por la aptitud intrínseca de su misma raíz sustancial-, sino por el accidente que representa, a su vez, para el sujeto nuclear de dicho *unum per accidens* la *ratio formalis dependentiae ad suppositum alienum* (este accidente relacional afecta a la entidad sustante individuada del *unum*, la relativiza, no como inherencia o *accidens absolutum*, pues lo inherente informa *secundum quid* a otra entidad ontológica, sino como actualmente dependiente de una entidad supra-ontológica, el supósito). A la *ratio fundamentalis (obedientialis) dependentiae ad suppositum extrinsecum* que es en sí la *quidditas* sustancial del *unum per accidens* que se supositaliza se añade, como a las razones de fundamentalidad dependencial de los accidentes integrantes, una dependencia formal (en condiciones de supositalización impropia sólo persiste para la naturaleza sustancial la negación de la aptitud dependencial, el carácter puramente obediencial de la razón fundamental de dependencia que dicha naturaleza es en sí, o de la *communicabilitas extrinseca* que declara como *natura* creada, no así la negación del acto de depender que delataría incomunicabilización *per se*)

Tal como se concluyó al abordar el problema del supósito, toda *ratio dependendi* se debe a lo ontológico personado, no a la personalidad en sí. La personalidad puede ser aniquilada al destituir lo ontológico. Ni siquiera la persona divina subsiste al margen de su contenido onto-eidético, la *divinitas*, pues la *incommunicabilitas simpliciter* es razón de repugnancia a la dependencia potencial radicada en la divinidad hipostasiada: depuesta ésta, la persona se reconstituye. Si, por imposible, subsistiera la persona

despojada de naturaleza sustancial alguna, sería independencia absoluta, incluso respecto al creador.

La contención unitiva o la virtual, como la composición, la comunicabilidad, la relatividad, dependencial o no, etc., son leyes ontológicas, leyes que rigen para lo ontológico personado, no para la persona en sí. La *formalis ratio creandi* es común a la tríada hipostática divina por radicada en la *esencia de se haec*, como la dependencia *in essendo ut creati*, o genéricamente *ut causati*, reside en la naturaleza incomunicabilizada, y no está asociada a la *incommunicabilitas secundum quid* que conviene a dicha naturaleza. La persona divina, en síntesis, contiene virtualmente o por eminencia toda entidad creada en razón de la *divinitas*, no de la *proprietas personalis*¹⁴⁵. Dado que la causalidad se basa en la continencia virtual por el agente de lo causable (el efector sólo puede causar lo precontenido virtualmente en su poder eficiente), si la propiedad personal *in divinis* contuviera por excelencia las quiddidades creadas se daría una razón activa de creación como propia de una persona, y no de las otras¹⁴⁶. La omnipotencia divina como razón sustentante de la potencia obediencial creatural es *communis tribus*, por fundada en la *deitas*, y no hay una razón de causalidad ligada a una persona en particular¹⁴⁷.

La naturaleza sustancial, la humana en particular, no depende como comunicable del supósito intrínseco, y si lo hace del Verbo, no es porque dependa *in essendo* de la naturaleza propia de él, de la divinidad, o porque diga aptitud informante respecto a la sustancia divina (exenta de potencialidad subjetiva), sino por la prioridad del Verbo, en su independencia e incomunicabilidad, sobre toda entidad, quidditativa o hipostática, creada. Para el accidente es distinto: su dependencia como comunicable de un supósito siempre impropio revela una dependencia *in essendo* del contenido óntico-*simpliciter*, propio o no, de dicho supósito.

Escoto reprocha a quienes niegan que la realidad personal en la divinidad sea '*perfectio simpliciter*' que admitan al mismo tiempo la continencia virtual por la persona divina de la perfección de la persona finita. La precontención por la persona

¹⁴⁵ "persona divina ratione essentiae contineat virtualiter quamcumque entitatem creatam, tamen non videtur virtualiter continere ratione proprietatis personalis aliquam entitatem creatam". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 48, p. 683.

Para una profundización en la comprensión de la persona dentro del ámbito trinitario vid.: WÖRFFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 40/5, Münster, 1965; WETTER, F., *Trinitätslehre des J. D. Skotus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41/5, 1967.

¹⁴⁶ "Si proprietas personalis contineret virtualiter omnes entitates creatas, videtur quod posset esse ratio formalis creandi creaturas". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, n. 49, p. 683.

"(.) proprietas in persona non est formalis ratio causandi, sed aliquid commune tribus". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 1, n. 18, p. 669.

¹⁴⁷ El modelo dinamicista auspicia una especial *notio potestatis* por lo que a Dios respecta: el poder es comprendido, no como relación de razón *ad possibile* (dicho poder-relación no se daría en Dios *a parte rei*), sino como 'principio absoluto' de todos los contingentes (*principium absolutum omnium possibilium*), es decir, como fundamento real (*aliquid fundamentum reale et ex natura rei in divinis*) de la relación *ad possibile*. Si la *aequalitas potestatis in comparatione ad extrinseca*, la igualdad de poder de acción por comparación a lo distinto de Dios (y esa igualdad no es diversa de la que se basa en lo que a los seres les es intrínseco, una *aequalitas secundum magnitudinem*, puesto que de la posesión de una forma activa en grado igual de magnitud se infiere *-ex consequenti-* idéntico grado de poder *ad extrinseca*), ha de ser real en las diferentes personas divinas, sólo la voluntad tomada en su magnitud intrínseca (*sub ratione potestatis ad extrinseca*) podrá fundarla ("Pater et Filius non sunt aequales nisi secundum magnitudinem intrinsecam voluntatis").

divina de las personas creadas supondría la inclusión por aquélla de infinidad de personas, incurriendo así en contradicción¹⁴⁸.

La postulación de la "perfecta continencia in essentia divina respectu naturae creatae sicut in persona divina respectu personae creatae", sugerente de la continencia por la *deitas* de la persona creada en base a la infinitud modal de aquélla, es una idea errada¹⁴⁹. La esencia infinita no puede *esse formaliter essentia alicuius personae creatae*, sustituyendo a la naturaleza creada en su persona propia, no tanto *ex perfectione essentiae*, cuanto por la positividad de la *incommunicabilitas simpliciter* como signo de repugnancia completamente ausente en la entidad comunicable finita: la esencia divina está personada *in se a priori* (la divinidad es concebida como un absoluto personal). La esencia divina no puede incommunicabilizarse *secundum quid* o por mera negación de actualidad comunicable, sino por algo positivo-intrínseco a esa naturaleza (la *divinitas* no se somete a acotación negativa o no puede ser receptiva de negación alguna transductora de su entidad). La independencia de la segunda persona divina, en torno a cuya principiación gira el plan de creación, el despojamiento ontológico de lo personal, faculta, en cambio, al Verbo para terminar la dependencia como extrínsecamente comunicable de la naturaleza creatural. La acción divina *ad extra* está asociada a la precontención por eminencia de lo ontológico-finito en el ser supremo, pero la personación de la naturaleza humana individual en el Verbo no puede enfocarse desde el principio de precontención virtual.

La entidad personal divina no es formalmente infinita, la infinitud intensiva es *modus intrinsecus essentiae* (finitud o infinitud son pasiones disyuntivas de lo ontológico personado, no de la persona). Así, aun cuando la esencia divina contenga 'perfectamente' la naturaleza creada, no puede suplirla, por su perfección, constituyéndose en la esencia de ninguna persona creada. La personación extrínseca de la naturaleza humana individual no puede justificarse a partir de la precontención de dicha naturaleza en la persona divina, ni la de la persona creada en la *natura* infinita divina: la persona, en tanto que evento extra-ontológico, excede o se sustrae a las leyes

¹⁴⁸ "quia ponunt realitatem personalem in divinis non esse perfectionem simpliciter ; illud autem quod est ratio constituendi virtualiter multas perfectiones et, quantum est de se, infinitas, oportet quod sit perfectio simpliciter; persona autem divina containeret realitates unius personae creatae, pari ratione et infinitas, et ita entitas personalis eius esset perfectio simpliciter, quod ipsi negant". DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, n. 22-sig.

La asunción por el Verbo de una naturaleza humana individual se probaría, en opinión de algunos, a partir de la inclusión virtual por la persona divina de la perfección de cualquier persona creada, continencia que validaría hipotéticamente la posibilidad de suplencia "respecto a la naturaleza creada por la persona de naturaleza increada en razón de la cual la persona creada estaría constituida en dependencia de la naturaleza increada como su término" ("quia persona divina continet et includit in se virtualiter perfectionem cuiuscumque personae creatae, ergo respectu naturae creatae supplere potest vicem naturae increatae et personae creatae ad terminandum dependentiam naturae creatae"). La naturaleza divina no puede terminar la dependencia de la naturaleza creada a fin de concederle el ser supositivo (personal, para el caso de la naturaleza humana), ni la *deitas* ni la persona divina precontienen virtualmente a la persona finita, no pudiendo, por ende, causarla o producirla (el principio de causalidad se sostiene en el de precontención virtual por la causa de sus efectos posibles, como se dijo, lo producido por la *divinitas* es, pues, entidad precontenida virtualmente en ella, lo ontológico finito de riqueza eidética superior que dice aptitud *nata* a la personación).

¹⁴⁹ La conclusión ha sido anunciada ya: "essentia illa [divina] ex perfectione sua non potest esse formaliter essentia alicuius personae creatae, ut suppleat formaliter vicem naturae creatae, quantumcumque contineat virtualiter; ergo multo magis nec persona illa potest supplere personam illam respectu personalitati creatae". DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, n. 22-sig.

en vigor de ese ámbito, no hallándose sujeta a precontención formal o virtual. Lo precontenido virtualmente en la *divinitas* es lo ontológico finito, no la persona¹⁵⁰.

Ahora bien, la primacía de la persona sobre lo esencial-ontológico, no como principio productivo o causativo sino en calidad de realidad última o más originaria, como principio dominante-tutorial de las manifestaciones propias de la naturaleza personada, hace de la *ratio creandi* un motivo trinitario, de modo que el régimen de procesiones *ad intra* precede a la producción *ad extra*. La razón de causalidad, o de actividad en general, no teniendo raíz supositiva sino esencial (abonada al espacio óntico-predicamental), corresponde, sin embargo, a una naturaleza de antemano personalizada, y este axioma es imputable en primera instancia a la divinidad: la razón de creación pertenece, sí, al ámbito de una *natura* identificada con su *haec*, pero una quiddidad a la que se reconoce *a priori* un ser personal.

II.4. TEORÍA SINTÉTICA-ESTRUCTURAL DEL ENTE. CONCLUSIONES

Doble plano, ontológico-predicamental y existencial. Los dos momentos estructurales de carácter ontológico para la entidad corresponderían a las sustancialidades segunda y primera. Bajo los signos de comunidad de naturaleza y singularidad el *ens-ontologicum* se dirá formal-quiditativa- y ontológicamente acabado, respectivamente. La individuación es condición última posibilitante de la existencia-facticidad del ser *extra causam*, extrínseca al ente ontológico, fundante de un orden conexo con el de coordinación de las esencias pero exuberante, distintiva en calidad de *ultimus actus*, como diferencia extra-predicamental.

El momento-signo de rigurosa ultimidad entitativa es la supositalidad, la existencia incomunicable, que hace de lo ontológico un suceso único, irrepetible¹⁵¹. El supósito es el singular existente como incomunicable, y para la naturaleza individuada espiritual, el supósito es la persona, episodio absoluto, independiente, inaugural de un orden diverso del pródigo reino óntico-predicativo y del existencial concomitante, el personal. El acontecimiento personal, preeminente sobre lo ontológico como principio tutelar de sus expresiones, representa el estadio de realidad más radical. Finitud o

¹⁵⁰ La respuesta del Sutil a quienes ven en la *divinitas* la razón por la cual el Verbo terminaría la dependencia de la naturaleza humana al objeto de justificar la encarnación (según tales hipótesis la personación de la naturaleza humana se realizaría 'respecto a la esencia divina, no respecto a la segunda persona', dado que la divinidad –esencia- precontiene a la persona creada: "Utrum formalis ratio terminandi unionem naturae humanae ad Verbum sit proprietatis relativa... Nulla proprietatis personalis, sed essentia terminat, quia per illam rationem convenit Verbo terminare unionem per quam convenit sibi continere perfectionem suppositi creati") es clara: no es la perfección de la entidad personal la razón de continencia virtual de ninguna persona creada. La razón de la terminación por el Verbo de la dependencia de una *natura* extrínseca y, a la postre, de su encarnación, es la independencia de la entidad personal. El independiente, por tal, puede terminar la dependencia '*alterius ad ipsum*' –de 'lo otro referido a él'–, aquello que 'por su índole interna y natural' dice tendencia a ultimarse en algo como término; 'lo que por su propia naturaleza es dependiente (*natura* humana) tendrá a la persona (Verbo) por término, y no a la naturaleza (*divinitas*)'. Es, por tanto, la independencia de la persona divina la que justifica suficientemente la dependencia respecto a ella de la naturaleza creada: "Unde non est ex perfectione entitatis personalis quod ipsa persona contineat virtualiter quamcumque personalitatem creatam, sed ex hoc quod illa entitas personalis est independens; et independens in quantum tale potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, quod natum est habere talem terminum; ita autem dependentia nata est habere personam pro termino et non naturam; ergo persona divina independens potest sufficienter terminare talem dependentiam naturae creatae ad ipsam". DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, n. 22-sig.).

¹⁵¹ RUNDE, L., "Metaphysics of personality according to Duns Scotus", *Duns Scotus Philosophical Association*, 25 (1961) 108 – 148.

infinitud, potencia o acto, creaturalidad o increaturalidad, contingencia o necesidad, son afecciones disociativas intrínsecas del *ens ontologicum*, no del *ens incommunicabile*, éste no está en sí polarizado o escindido por pasiones disyuntivas sino que es arrastrado a ellas por su lastre óptico, por el ser comunicado.

La *communitas naturae* y la *singularitas*, en tanto que signos de estructuración real-metafísica del ente, momentos estructurales de la realidad *secundum quid*, son intrínseca- o extrínsecamente comunicables (todo lo ontológico lo es, y tanto una como otra son razones de sustancialidad común y terminación ontológica: una *natura* sustancial es comunicable, intrínseca- o extrínsecamente, aun en su singularidad).

Asistimos a una cuantización esencial del ente: la *fomalitas* es el *quantum* formal o real-*secundum quid*, la unidad de autoidentidad real estricta, la que no admite *ad intra* diferencia real alguna (la *differentia realis minor* o *formalis ex natura rei* es generada *ad extra* por la *fomalitas* en su unitariedad real-*secundum quid*), y el individuo es el *quantum realis-simpliciter*, la unidad de realidad discreta *simpliciter* generante *ad extra* de esa diferencia, pero incluyente (*ad intra*) de la diferencia real-*secundum quid* engendrada *ad extra* por cada una de las formalidades estructurantes de la *natura communis* actualmente unificadas bajo el signo de la *haecceitas*.

La *incommunicabilitas* o *suppositalitas* no es, por contra, *ratio* entitativo-estructural de textura ontológica, la persona excede el orden de coordinación quiditativa y el de la existencia comunicable. Así, la supositalidad, en tanto no sea razón tal, no podrá ser base fundamental de relatividad o relacionalidad (dependencial –*ratio fundamentalis dependentiae*–, en ninguna de sus modalidades -potencial-aptitudinal u obediencial-, informante –*ratio formae ad informabile simpliciter* o *secundum quid vel inhaerentiae*–, razón fundamental de relatividad de *genere ad aliquid*: toda *ratio ad alterum* o razón de extremo *a quo* de cualquier género de relación es *ratio* predicamental, adscrita a la entidad quiditativa). No cabe asignar a la persona razón de respectividad de *genere* ‘*actionis*’ o ‘*qualitatis*’, no ostenta en sí estatus de agente-operante ni de paciente: acción actuante y acción actuada, inmanente o transeúnte, son predicamentos que conciernen a la naturaleza intelectual personada, no a la persona. Sólo en la equívoca acepción de *subiectum*, no como *ens per se incommunicabiliter*, no por la *ratio incommunicabilitatis* o subsistencia incommunicable sino por la *ratio substantialitatis* o razón de subsistencia comunicable que le asiste, cabe reconocer en él una *ratio agendi vel patiendi* (la convertibilidad de la *ratio subsistendi* supositiva y la *ratio subiecti* permite, en ocasiones, centrar la actividad en el supósito: "actionis sunt suppositorum"¹⁵², sentencia que extrapola al hombre como sujeto cognoscente -

¹⁵² DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, q. 8, n. 34, García I, p. 429. *Subiectum* designa, *sensu stricto*, entidad (plano ontológico) *sub-stante* o de rango sustancial, subyacencia óptica (frente al obyacere u obyacencia propia de lo objetivo como ‘presencia-ante’, o lo adventicio como inherencia). La sustancia singular es razón de subsistencia óptica-comunicable (*ratio subsistentiae*) y de subjetividad para el supósito, y dado que la *per se ratio agendi* esta asociada a una *per se ratio essendi*, la razón de actividad sólo podrá competir al supósito por su dimensión ontológica-subjetiva, por lo sustancial o subsistente comunicable que encierra y a lo que se contrae completiva u omnímodamente su entidad (en ese sentido *subiectum* y *esse suppositi* solapan, la razón de sujeto connota una *ratio subsistendi vel per se essendi*, una *ratio substantialitatis* en suma, que es la misma *ratio essendi* del supósito, éste es agente o sujeto pasivo por lo supositalizado o en cuanto que posee un ser sustancial singular que lleva aparejada una *ratio agendi/operandi*). Por la contracción entitativa del supósito a su base óptica-sustancial, el supósito puede tomarse por sujeto activo u operativo, por *pincipium agendi*, pero no por la *suppositalitas*, mera negación de entidad comunicable que no puede ser por tal razón de actividad u operatividad alguna. El supósito es activo o pasivo por su matriz subsistencial, por el soporte ontológico que le concede dimensión subjetiva al que se reduce su entidad. El principio de actividad ha de estar vinculado a un principio de ser o de entidad, y la *incommunicabilitas* no es *ratio essendi* alguna, sino negación adicional a la *ratio subsistentiae*, de manera que no cabe reconocer en la razón precisiva de supositalidad, motivo de

inteligente, discriminando para el caso, la cognitividad sensible- la virtud causativa parcial del intelecto en la intelección). La *identitas substantiae et suppositi*, la contracción entitativa del supósito a su base óntico-subsistencial, conferente de dimensión subjetiva, codifica en aquél una razón de eficiencia o de pasividad, es decir, la *ratio agendi* no está ligada precisivamente a la *ratio suppositi* sino al *principium essendi* del supósito, a lo sustancial-entitativo que hay en el supósito, y que, en cuanto razón omnímoda de ser para él, *es* el supósito: el supósito es activo o pasivo por el sujeto-sustancia que *es*, por lo que le concede ser-entidad (en su dimensión óntico-subsistencial el supósito cobra carácter subjetivo). La actividad o la pasividad no radican en la persona sino en la naturaleza personada, la persona no es en sí activa o pasiva, no dice perfección actual alguna ni potencialidad a la perfección -rasgos de lo subsistente-incomunicabilizado-, si bien la persona preside las expresiones activas – afectivas, intelectuales, volitivas- de lo personado dotándolas de un carácter genuinamente personal: los hábitos y vivencias naturales o racionales son personales en tanto que propios de una sustancia individual, la espiritual, *apta nata y actualiter personata*. La persona es asimismo ajena a la composibilidad, a la comunicabilidad, etc..., todas ellas *rationes* de raigambre ontológica. La *proprietas personalis*, o la *ratio suppositi* en general, sólo puede ser *ratio terminandi* respecto de lo ontológico-comunicable (*ratio terminandi* de complejión no-ontológica, por tanto, no razón de *subiectum* informable o de *substratum*): razón de sustentación de dependencia por comunicabilidad extrínseca, en tanto denotativa de independencia absoluta, o razón de terminación de comunicabilidad intrínseca en cuanto razón de incomunicabilidad. Dada su vaciedad ontológica, para la persona sólo cabe la destrucción o la sustitución por aniquilación-suplencia de lo comunicable personado.

La persona en sí, abstraída de lo ontológico que circunscriba, desnaturalizada, carece de estructura, todo lo estructural en ella, toda propiedad atribuible al supósito le viene de lo óntico supositalizado.

Para una adecuada comprensión de la mecánica estructural del ente, puede recurrirse a un patrón algebraico cuya explicitación requiere ciertas definiciones preliminares.

Una operación binaria o ley de composición consiste en una aplicación arbitraria que asocia de modo unívoco un par ordenado cualquiera de elementos de un conjunto no vacío (A) con un tercer elemento señalado de ese mismo conjunto:

$$\begin{aligned} \varphi &: A \times A \rightarrow A \\ (x,y) &\rightarrow \varphi(x,y) = x \bullet y \end{aligned}$$

La operación definida (\bullet) determina en A una estructura algebraica, o sea, (A, \bullet) es un sistema algebraico con propiedades concretas¹⁵³.

actividad o pasividad ninguna: *ratio agendi vel operandi* conectada a *ratio per se essendi* (a una *entitas per se* –*substantia singularis*- o *ens subsistens communicabiliter* que es principio *quo* de ser *per se* o de subsistencia del supósito), ergo, sólo en cuanto que ente o ser, por su dimensión ontológico-sustancial, el supósito es *fundamentum agendi*. Sólo la *subsistentialis* o la *substantialitas* (*ratio substantiae/subsistentiae*) puede ser *per se ratio agendi*, no así la *suppositalitas-incommunicabilis* o *ratio suppositi*.

¹⁵³ Algunos conceptos básicos sobre estructuras algebraicas útiles para el propósito perseguido. Si la operación (\bullet) fuese asociativa, el sistema (A, \bullet) se denominaría *semigrupo* ($\forall x, y, z \in A: x \bullet (y \bullet z) = (x \bullet y) \bullet z$). Un semigrupo con elemento neutro o unitario ($x \bullet e = e \bullet x = x$) es un *monoide*. Un cierto elemento del monoide (A, \bullet , e) se dirá invertible si $\exists x^{-1} \in A / x \bullet x^{-1} = x^{-1} \bullet x = e$ (obviamente x^{-1} también será invertible). El conjunto de todos los elementos invertibles de un monoide (A, \bullet , e) es cerrado respecto a la

Pues bien, el dominio ontológico puede tratarse como una estructura algebraica con leyes internas propias que asocian unos elementos con otros. La composición formal (φ , según la notación adoptada) es una de esas leyes, que operaría componiendo un *quid* como *formalitas* determinante-actualizante (*quid*₁) con otra *formalitas* como elemento determinado o potencial (*quid*₂):

$$\varphi : A \text{ (espacio ontológico-predicamental) } \times A \rightarrow A \\ (\textit{quid}_1, \textit{quid}/\textit{formalitas}_2) \rightarrow \varphi (\textit{quid}_1, \textit{quid}_2) = \textit{quid}_1 \bullet \textit{quid}_2 \text{ (unum per se o per accidens)}$$

Así, por ejemplo, la formalidad última (diferencia específica o especialísima) contrae al género resolviendo la especie o la especie especialísima (*quidditas*), o la forma sustancial se compone según esta ley con la materia, rindiendo el *compositum ex-his* hilemórfico, un *tertium quid ex duobus*. La información *simpliciter* o la inherencia (comunicación de *esse secundum quid* a un sujeto en acto *simpliciter*) se ajustan a este patrón, también la unión *per accidens* (*quidditas formaliter ad se + quid formaliter ad alterum*). *Unitates unionis et compositionis* se atienen, pues, a esa norma constitucional.

El *ordo essentiae* es una *passio entis*¹⁵⁴, una relación binaria de antero-posteridad entre quiddidades que cumple, en sus subdivisiones (*ordo dependentiae/ordo eminentiae*), las siguientes propiedades¹⁵⁵:

- no-reflexividad (criterio convencional de ordenación estricta): nada está esencialmente ordenado a sí mismo –nada está referido a sí mismo como a su causa (*nihil est causa sui*), ni es más o menos excelente que sí-
- antisimetría (la circularidad está vetada en todo orden esencial): si una entidad está esencialmente ordenada a otra como dependiente o es menos excelente que ella, ésta no será dependiente ni infra-eminenta a la anterior (la *quidditas* esencialmente anterior a otra no es posterior a ella en ningún sentido esencial). La permutación de las posiciones de las quiddidades extremas de tránsito invierte el signo del gradiente ordinal.
- transitividad: si la quiddidad A es dependiente próximo de B, y ésta, a su vez, lo es de una tercera, C, la primera naturaleza considerada será dependiente remoto de esta última (idéntica pauta por lo que se refiere al *ordo eminentiae*) -‘lo que no es posterior a lo anterior tampoco lo es a lo posterior’-.

operación definida en él y constituye un *submonoide* en A. Un monoide con todos sus elementos invertibles es un *grupo* (G, •). Es factible establecer morfismos de grupos. La *tabla de Cayley*, una matriz cuadrada [n x n, n = (G:e)] con elementos $x_{ij} = g_i g_j \in G$, evidencia regularidades intragrupalas (por ejemplo, si dicha matriz fuese simétrica, el grupo sería abeliano o conmutativo), pero la forma más correcta y decisiva de afrontar la diferenciación o identificación de grupos parte de la noción de morfismo. Dos grupos G y G' se revelan isomorfos si existe una aplicación biyectiva $f: G \rightarrow G'$, tal que: $\forall x, y \in G$ se cumple $f(x \bullet y) = f(x) * f(y)$. La aplicación considerada transforma leyes internas y elementos de un grupo en los del otro, generando, en virtud de su carácter biyectivo, una aplicación inversa ($f^{-1}: G' \rightarrow G$), también isomorfa. Los isomorfismos permitirían establecer una relación entre los órdenes óntico y gnoseológico, una relación *ordo essendi/ordo cognoscendi* en clave parmenídea.

¹⁵⁴ "Quamvis entis sint plurimae passionum quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tanquam de medio fecundiori primo prosequar isto modo: in hoc primo capitulo divisiones quatuor ordinis praemittam, ex quibus colligetur quot sunt ordines essentielles". DUNS ESCOTO, *De Primo Principio*, c. I, n. 2, Alluntis (BAC, 1989), p. 46.

¹⁵⁵ DUNS ESCOTO, *De Primo Principio*, c. II, n. 9, Alluntis (BAC, 1989), p. 55-57.

Otra ley interna definida en el espacio ontológico es la individuación o modalización intraquiditativa; en este caso, el elemento actualizante no es en sí mismo formal-quiditativo sino *quale* intraquiditativo, es determinante o contrayente cualificativo (no quiditativo) intrínseco para el *quid* '*natura communis*' constituido, como se ha visto, por composición acto-potencial de formalidades, un principio positivo determinante que opera *intra-essentiam* sin modificar la razón formal del elemento determinado-potencial (formalmente ultimado, aunque no ontológicamente, en expectativa de la modulación singular que confiere actualidad unitaria definitiva a cuantas formalidades lo vertebran). La individuación de la *natura* es *per se vel per intrinsecum*, no por adición o composición con una *formalitas* extrínseca diferente *ex natura rei* de la *quidditas* determinable por ella (como señala Gilson, "se trata de una individuación de la quidditas, no por la quidditas"¹⁵⁶):

$$\Phi_{haecceitas} (quidditas) \rightarrow quidditas singularis$$

En rigor, la individuación, a diferencia de la composición o la unión, no es operación binaria, dado que no asocia por composición dos elementos formalmente autoconsistentes con un *tertium* ontológico diverso de ellos según la diferencia *realis minor* o *a parte rei* vigente en ese dominio.

La existenciación, la extrusión por la esencia del poder de su causa, la eclosión física del singular, no es momento ontológico, como tampoco lo es la personación o incomunicabilización existencial. La haecceidad o *quale* individuante es la positividad entitativa-ontológica determinante última (no formalidad), y el individuo, la entidad acabada en ese régimen, en tanto la *incommunicabilitas* no es positividad ontológica alguna (no es *quid* o *formalitas* ni *quale*, determinación formal-quiditativa extrínseca ni cualificativa-aquiditativa intrínseca) sino negación transpositiva que opera un cambio de índole en la entidad ontológica (ésta, por incomunicabilización, se torna entidad supositiva o no óptico-comunicable).

Las leyes referidas no rigen, pues, para el supósito o la persona, que extralimita el orden ontológico-estructural de la entidad. La operación ontológica interna (ϕ), cualquiera que fuere, fracasa respecto al supósito, no puede conducir a él, pues éste se constituye por negación de entidad-ontológica.

Lo comunicado al supósito es su forma total (*quidditas comunicatur supposito*). '*Communicabile*', por relación al supósito, se entiende como aquello por lo que éste deviene formalmente en ser¹⁵⁷.

¹⁵⁶ "(.) una individuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento se abandona la línea predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta a la de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual (.) no puede intervenir en el esquema de los constituyentes quiditativos del ser, el cual debe poder resolverse por sus solos recursos, desde el género supremo hasta la especie especialísima (.). La individuación escotista permite la determinación completa del singular sin recurrir a la existencia; sería más bien la condición requerida necesariamente para toda existencia posible, ya que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual, en suma, los individuos. La única diferencia individuante que exige la existencia de su esencia es la del ser cuya haecceidad es su propia infinitud. Las demás esencias individuadas sólo existen en virtud de sus causas. Ahora bien, nada es más extrínseco a tales existentes que sus causas; el principio de individuación, por contra, es lo que hay de más intrínseco en el ser que acaba de determinar". GILSON, E., *J. Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Lib. Philosophique J. Vrin, Paris, 1952, p.464-465.

¹⁵⁷ "Quod sic communicatum sit forma totalis, quam habens dicatur secundum eam esse formaliter tale; sed proprium suppositum naturae dicitur hoc modo tale secundum illam, non propter dependentiam, sed magis propter per se identitatem; sed ad suppositum non proprium non potest esse per se identitas, sed illud quod potest ibi esse, quasi supplens vicem identitatis est perfecta dependentia naturae et perfecta sustentatio ex parte suppositi". DUNS ESCOTO, Quod., q XIX, a. 3, n. 81, p. 696.

Al supósito le compete, en cuanto que ente, una razón ontológica, una razón de ser *per se* o de sustancialidad propia; el supósito se constituye como ente por un contenido ousiológico u óntico-*simpliciter* porque ser-supósito es ser *ens per se incommunicabiliter*, esto es, *ser per se* (sustancia, comunicable en su nudo estatus de *esse per se*) más una *suppositalitas* o razón de transgresión entitativa del régimen subsistencial-ontológico hacia la actualidad última-incomunicable.

Aseverar que el supósito es el subsistente, lo que posee *esse subsistere*, es una imprecisión. Para Escoto, el término '*subsistere*' es equívoco. De una parte puede significar 'ser *per se*' (*esse per se*); 'subsistente' sería, según esta primera acepción, el ente que no inhiere actual ni aptitudinalmente en otro, la sustancia, en definitiva. Cabe aún un segundo sentido para el término, el de 'ser *per se* incomunicable' (*esse per se incommunicabiliter*). Pues bien, el supósito es precisamente el subsistente incomunicable, el ente que posee '*esse subsistere*' entendido en este segundo modo – *incommunicabiliter*-, el ente que goza de actualidad última o que no es *per se* ordenable a un acto *simpliciter* ulterior al que tiene. Así, en el contexto del problema que abordamos, por razón de subsistir o de subsistencia (*ratio subsistendi*) referimos el constitutivo del supósito, la "ratio incommunicabiliter subsistendi"¹⁵⁸.

El *modus per se essendi* o subsistencia comunicable propia de la sustancia se torna en el nivel supositivo en perseidad existencial incomunicable (*modus per se existendi incommunicabiliter*); el *sub-sistere* de lo óntico-sustancial deviene *ex-sistere* para lo supositivo, y la aseidad existencial de la persona es motivo de fuga de la creaturalidad o la increaturalidad. *Subsistire communicabiliter* es 'ser' atrapado en sus potencialidades eidéticas, *subsistere incommunicabiliter* dice actualidad intransferible.

La incomunicación intrínseca o sin dependencia formal revela a una naturaleza sustancial singular *in se* supositalizada o personada (situación de perseidad supositiva) en la que prevalece, en tanto que naturaleza finita, una razón fundamental de dependencia sin aptitud (comunicabilidad extrínseca obediencial) de un supósito extraño (no cabe comunicabilidad extrínseca aptitudinal para una naturaleza sustancial: el carácter aptitudinal de la comunicabilidad concebida como razón fundamental de dependencia es genuino de la naturaleza accidental). Cuanto hay de entidad en el supósito *per se* es la naturaleza supositalizada, de ahí la identidad real naturaleza y supósito, aun cuando la incomunicabilización suponga para una naturaleza sustancial una variación de registro entitativo o una transposición de orden de entidad (entidad quiditativa → entidad hipostática o incomunicable), por pérdida del carácter ontológico-comunicable que le es propio como naturaleza (entidad ontológica y comunicabilidad se implican mutuamente: *ens ontologicum* ⇔ *ens communicabile*).

La incomunicación extrínseca o *per accidens* de una naturaleza sustancial individualizada actualiza una doble entidad ontológica, la de la naturaleza supositalizada, que es, en su misma entidad *ad se*, al margen de su supositalización *per*

¹⁵⁸ "(.) dico quod 'subsistere' est aequivocum: Uno modo accipitur pro 'per se esse', prout excludit inhaerere et in alio esse ut pars in toto (...). Alio modo 'subsistere' est incommunicabiliter per se esse (...) ergo ista, 'constitutivum personale dat esse subsistere vel est ratio subsistendi', debet intelligi secundo modo, quia est ratio incommunicabiliter subsistendi". DUNS ESCOTO, Quod., q. IV, a. 2, n. 46, p. 148-149.

En la divinidad, por ejemplo, el 'subsistir', entendido del primer modo, es uno ("unum est subsistire, sicut unum est per se esse". DUNS ESCOTO, Quod., q. IV, a. 2, n. 46, p. 148); en ella se da una única sustancia y, sin embargo, tres subsistentes incomunicables ("sunt tres subsistentes, sicut sunt tres personae, quia tres subsistentes incommunicabiliter, licet non sit nisi unum per se ens". DUNS ESCOTO, Quod., q. IV, a. 2, n. 46, p. 149). Tres *esse per se incommunicabiliter* con comunidad sustancial real (tres *esse per se incommunicabiliter* en un *unum per se esse*).

se o *per accidens* (toda *natura* creada está en potencia obediencial a la comunicación extrínseca o a la dependencia en acto de la segunda persona divina), razón fundamental de dependencia como comunicable del supósito extraño, y la del *accidens* relativizador de la naturaleza al supósito por o con el que ésta se comunica, la entidad *ad alterum* que es la propia dependencia actual o *ratio formalis dependendi*. Lo extrínsecamente comunicado se hipostasía como actualmente dependiente, esto es, la supositalización extrínseca comporta el acto dependencial de lo óntico *ad se* ultimado que es razón de ser-*simpliciter* impropia del supósito respecto de éste¹⁵⁹. La sustentación actual de la dependencia de la naturaleza comunicada por el supósito suple en este caso la identidad de sustancia y supósito, el acto formal de dependencia se interpone como entidad entre naturaleza y supósito, invalidando la identidad real de ambos –el supósito no recaba una *ratio essendi per se* sino *per accidens* por incluir en su carga ontológica la misma dependencia. La personación *per accidens* o extrínseca goza de una evidente aplicación teológica, permite explicar la encarnación del Verbo (la *natura* humana singular se halla *personata per accidens in Verbo*).

En su valor semántico original, *ousía* es entidad. Una división primordial aqueja, sin embargo, a la entidad, la oposición *ens ad se/ens ad alterum*, siendo así que *ousía* se transfigura significativamente designando *entitas ad se*-sustancia, por oposición a *entitas formaliter ad alterum*-relación. Tales extremos, lo ousiológico absoluto-*simpliciter ad se* y la relación o adalteridad formal, flanquean el intervalo semiabierto de la ousiedad relativa:] $+\infty$, \rightarrow 0]

Toda visión creacionista abre un espacio subousiológico (cuyo límite óntico-predicamental inferior sería la entidad *formaliter ad alterum*) fundado en una noción disminuida o relativizada de *ousía* como entidad sometida a una condición esencial de creaturalidad (*ratio essentialis creaturae*). Esa *creaturalitas vel formalis ratio essendi creaturam* encriptada como doble *ratio dependentiae* en el seno de *ousía*, coarta su pureza, diluye la ousiedad-aseidad en el horizonte de la finitud como un signo *secundum quid* (*ousía secundum quid* = *ousía* creada, por oposición a *ousía simpliciter* o increada). La condición *secundum quid* para *ousía* consiste siempre en una *ratio* ontológica (*ratio essentialis*) de discordancia de la independencia y autonomía absoluta, una atenuación del rasgo *kaz'autó* de la aseidad-ousiedad *simpliciter* que define a lo creado, una razón dual de dependencia, en su modalidad fundamental o formal, no obstante la cual, *ousía* sigue respondiendo al *tí esti* que invoca a lo primero en los órdenes crono- y gnoseológico, anterior a toda determinación cuanti- o cualitativa introducida por categorías subsidiarias.

En el sistema escotista, la *ratio creaturae* o el sesgo *secundum quid* que subyuga a *ousía* se despliega en una doble razón esencial de adalteridad dependencial:

- *ratio essendi ab alio* o *abalieitas* que expresa una razón formal-actual de dependencia en el ser respecto de la causa primera (*ratio actu dependendi ab alio in essendo*). Una razón de dependencia *simpliciter essentialis*
- *ratio potentialis communicandi ad aliud*-incomunicable- o *communicabilitas extrinseca* (también *adaliuditas supositiva*)/*ratio fundamentalis dependentiae ut communicabilis ad suppositum alienum (extrinsecum)*.

¹⁵⁹ En la incomunicabilización *per se* de una *natura*, el cuerpo ontológico-entitativo del supósito se contrae íntegramente a la *natura* supositalizada, y la perseidad como *modus essendi* de esta naturaleza se transmite al supósito o es mimetizada por él en la modalidad de perseidad entitativa incomunicable. La *natura* extrínseca se incomunicabiliza con dependencia actual o como actualmente dependiente del supósito. La entidad en que consiste la dependencia actual (*formalis ratio dependendi*) -*entitas ad alterum*-, obstaculiza la perfecta concordancia entitativa del supósito con la naturaleza que se supositaliza.

Toda entidad-*ousía* creada dice *-ratione essentiae-* esa doble tara dependencial que habilita, por tanto, una *ousiedad-aseidad secundum quid* o creatural intersticial entre la *ousiedad-aseidad simpliciter* o increada y la adalteridad-relatividad *simpliciter* (*ens formaliter ad alterum*).

La relación de dependencia *in essendo creaturae ad divinitatem* es bífida en connivencia con la doble modalidad de ser real disyuntado bajo el signo de la contingencia-creaturalidad (ser-real *secundum quid* o metafísico-esencial/ser-real *simpliciter* o físico-existencial): bidimensionalidad del *esse realis* → bidimensionalidad de la creaturalidad como razón de término real de creación y, por ende, como razón fundamental de dependencia real respecto al principio donante de ser (creatura es *esse extra Deum* según una doble dimensión real –bidimensionalidad del *esse creatum* como ser real fundante de dependencia del creador-: *esse essentiae vel secundum quid/esse existentiae vel simpliciter*) → bidimensionalidad de la *abalieitas* como razón formal de dependencia *in essendo creaturae ad Deum*. El singular existente creado fundamenta una relación de dependencia real al creador desde su realidad esencial (*realitas secundum quid*) y desde su realidad existencial (*realitas simpliciter*), una relación fundada en el ser o realidad creatural que es en sí misma su esencia y en la realidad creatural *simpliciter* en que se presenta *extra causam*; la *abalieitas* se desdobra como *dependentia realis secundum quid vel in esse essentiae ad creantem (esse simpliciter)* y como *dependentia realis simpliciter vel in esse existentiae ad causam*.

Desdoblamiento del carácter de la *adaliuditas* o *communicabilitas* extrínseca (obediencial/aptitudinal) y redimensionalización de la *abalieitas* impuesta por la vigencia de la relación de dependencia causal en el propio dominio creatural (el *ordo dependentiae* de lo causado a su causa es una de las divisiones del *ordo essentiae*, duplicándose el valor de la *abalieitas*): si la abalieidad declara primariamente la relación dependencial en el ser de lo creado respecto al creador, ese valor neutro o común a todo lo ousiológico *secundum quid* cobra funcionalidad supletoria en su divalencia próxima/remota (dependencia mediata o inmediata de lo generado respecto de la causa generatriz).

Todas esas divisiones instauran una gradación de la *aseitas secundum quid*, una jerarquía ontológica de *gradus recedendi a necessitate (aseitas simpliciter)*:

- la *abalieitas proxima* y la *communicabilitas extrinseca* inaptitudinal revelan el elevado grado de ousiedad *secundum quid* correspondiente a una *ratio subsistentiae* (razón de subsistencia comunicable –sustancialidad-, nos desenvolvemos en todo momento en el plano ontológico-predicamental) o un *gradus recedendi* inferior respecto a la aseidad-sustancialidad *simpliciter*
- *abalieitas remota* + *communicabilitas extrinseca* inaptitudinal indican un grado considerable de sustancialidad *secundum quid* que sugiere aún subsistencia –*esse subsistens vel per se esse communicabile-*, si bien más refractaria por sujeta a esquemas coyunturales de causalidad.
- *abalieitas proxima/remota* + *communicabilitas extrinseca* aptitudinal refieren un grado inferior de ousiedad *secundum quid*, de hecho, el carácter aptitudinal de la *adaliuditas* revoca la *ratio subsistendi* en favor de una *ratio inhaerendi* (razón aptitudinal de relatividad como informante *secundum quid*). Nos hallamos frente a entidades de naturaleza a las que se reconoce convencionalmente un estatus, ya no sustancial, sino accidental absoluto.

<p><i>Ratio substantiae (substantialitas) = abalieitas + communicabilitas extrinseca</i> obediencial o no-aptitudinal (→ <i>communicabilitas intrinseca</i> aptitudinal)</p>
--

<p><i>Ratio accidentis (accidens absolutum) = abalieitas + communicabilitas</i></p>

extrinseca aptitudinal (*adaliuditas aptitudinalis*) + *inhaerentialitas* (*ratio inhaerentiae*)

La razón aptitudinal de inherencia o potencialidad informante *secundum quid* acompaña, o sigue, a la *communicabilitas* extrínseca aptitudinal (aptitud a la comunicación extrínseca/razón fundamental-aptitudinal de dependencia como comunicable ↔ *ratio inhaerentiae*)

Es obvio que la triple adalteridad socava en mayor medida la aseidad entitativa de una naturaleza que la sola condición basal-creatural de doble dependencia como causado y obediencialmente comunicable *ad extrinsecum* no-ontológico, aconsejando aplicar el término ‘sustancia *secundum quid*’ restrictivamente a este último tipo de naturalezas.

La *entitas formaliter ad alterum* que cierra el dominio subousiológico reviste condición de accidente respecto a lo ousiológico *secundum quid*, si bien esa entidad es su propia accidentalidad a lo *ad se secundum quid* en el grado que lo fuere, en tanto lo *ad se secundum quid* máximamente desousiologizado por inaptitud subsistencial o aptitud inherencial, y, por ende, por el carácter aptitudinal de su comunicabilidad extrínseca, no es su misma accidentalidad a su fundamento. Así pues, el único atisbo de sustancialidad que cabe reconocer en la *entitas formaliter ad alterum* que clausura el dominio de la infra-aseidad, y a la postre, la razón de su inclusión en él, es su inconcordancia entitativa con el fundamento de su accidentalidad. La tasa de aseidad de lo *formaliter ad alterum* es, pues, infinitesimal (extremo inferior del intervalo de *substantialitas secundum quid*: → 0), no exactamente nula: la relación es un *infinitesimum substantialis* (no un *infimum* como pudiera catalogarse a la materia *ut terminus creationis* por su posición en el orden esencial).

La perseidad puede referirse al *modus essendi* o al *modus communicandi*, perseidad en el ser o perseidad en la comunicabilidad.

Perseidad óptica o como *modus essendi* (*aseitas*):

- aseidad *simpliciter* (*perseitas essendi simpliciter*). El *ens per se simpliciter* designa a la entidad de naturaleza *divinitas*
- aseidad creatural (*perseitas in essendo secundum quid* en cuanto constreñida por una *ratio actu dependendi in essendo ad Deum* que representa la primera de las razones dependenciales en que se desdobra la *ratio creaturae*). Toda naturaleza creada puede declararse *ens* ontológico (*esse*) *per se secundum quid sensu lato*, sin distinción *a priori* entre sustancia creada *proprie dicta* y accidente. Si *ens ad se* se asocia a ousiedad, toda entidad ontológica creada es *ousía*-sustancia *secundum quid sensu lato*, en tanto la *divinitas* sería *ousía sensu stricto*.

Perseidad in *communicando* (*communicabilitas per se*):

- la *perseitas in communicando simpliciter* o *communicabilitas per se sensu stricto*, por inconciliable con *communicabilitas extrinseca*, corresponde a la deidad, y es correlativa a la *incommunicabilitas simpliciter* o positiva
- la entidad ontológica creada es siempre extrínsecamente comunicable o comunicable *per accidens* (la *communicabilitas ad suppositum extrinsecum* es la segunda de las razones esenciales de dependencia –esta vez no *ratio actu dependendi* sino *ratio potentialis-fundamentalis dependentiae*- en que se despliega la *ratio creaturae* o signo *secundum quid* bajo el que goza de vigencia la *substantialitas* en el horizonte creatural). El carácter puramente obediencial o aptitudinal de la *communicabilitas extrinseca* permite discernir lo sustancial y lo accidental intra-orbe creatural. La *communicabilitas extrinseca obediencialis* propia de la sustancia indica para ella *perseitas in communicando aptitudinalis* (*communicabilitas per se aptitudinalis*), y el

carácter aptitudinal de la comunicabilidad extrínseca relega a la pura obediencia la *perseitas communicandi accidentis*. En todo caso, la *incommunicabilitas* que conviene a la naturaleza creada es *incommunicabilitas secundum quid* o por negación.

La diferenciación precedente de caracteres de la comunicabilidad extrínseca o creatural (o, si se prefiere, de la perseidad en el *modus communicandi* de la *quidditas* creada) implanta *a posteriori*, dada la prioridad del término último de la dependencia de una naturaleza como comunicable -por su índole supositiva- sobre el término (entidad óntico-comunicable para la que prescribe la continencia virtual que sustenta la razón de causalidad) de la *dependentia (simpliciter essentialis) causati ad causam*, una dualización del *esse per se secundum quid*:

- el *ens per se secundum quid* (modus essendi per se -vel modus subsistendi- secundum quid) con *communicabilitas extrinseca obedientialis* (modus communicandi vel *communicabilitas per accidens obedientialis* → *ratio communicandi per se aptitudinaliter*) es *ens per se secundum quid simpliciter* (*ratio communicandi/informandi simpliciter* ↔ *modus in communicando per se aptitudinalis*) o *ens creatum sustancial proprie dicto*, puesto que no declara aptitud informante *secundum quid* sino *simpliciter*. Únicamente la *perseitas essendi* está aquí atenazada por el sesgo *secundum quid* en su razón precisiva de abaliedad o *ratio dependendi in essendo ab alio*, no así la *communicabilitas per se* por aptitudinal -la razón fundamental de dependencia como comunicable es sólo obediencial, no se trata de una inclinación natural a la dependencia del supósito que revoque la *perseitas in communicando* aptitudinal en la quiddidad acreditante-. La inaptitud para la comunicación extrínseca refleja una aptitud informante *simpliciter*: la sustancia se comunica *per se* o intrínsecamente al supósito propio en calidad de razón completiva de ser, no por comunicarse a un *substratum* también de índole ontológica, como informante y dependiente de él, que se comunicase a su vez al supósito como su razón de ser-*simpliciter*. En consecuencia, un único sesgo *secundum quid* relativiza en esta entidad el *modus subsistendi*, coartado por dependencia causal, en tanto el sesgo *simpliciter* delata el ser que es y otorga en su comunicación, lo haga *per se*, por su aptitud *nata*, o *per accidens*, por obediencia.
- el *ens per se secundum quid* (modus per se essendi secundum quid) con *communicabilitas extrinseca aptitudinalis* (*communicabilitas per accidens aptitudinal* → *modus communicandi per se obedientialiter*) es *ens per se dupliciter secundum quid*. En este caso, tanto la *perseitas essendi* como la *perseitas communicandi* se hallan reprimidas por sendos signos *secundum quid* o razones dependenciales: la *perseitas* como *modus essendi* por el sesgo *secundum quid* en su valor de *ratio formalis dependentiae in essendo ad causam* y la *ratio per se communicandi* por la signación *secundum quid* a título de *ratio fundamentalis-aptitudinalis dependentiae in communicando ad aliud*; la entidad creada extrínsecamente comunicable por aptitud natural es *secundum quid* en su *modus essendi* y en su *modus communicandi*, y este último rasgo apunta en ella una aptitud a la dependencia potencial del *esse simpliciter* del supósito añadida a la dependencia formal en cuanto creada o *abalieitas* (la *aptitudinis informandi secundum quid vel inhaerendi* denota una *ratio potentialis-aptitudinalis essendi in alio*, y por tanto, una *perseitas essendi solitarie* o muy difusa). Nos hallamos ante el accidente -*ens per se solitarie-*, *entitas per se in quantum non-inhaerens actualiter*, pero

aptitudinalmente inherencial. El accidente se comunica extrínsecamente al supósito por informante *secundum quid* y dependiente en su ser de un sujeto (ontológico: subjetividad → ontologicidad), la sustancia, que se comunica a su vez al supósito, con o sin dependencia, como su razón, omnímoda o no, de ser-*simpliciter*. De nuevo aquí, el primer sesgo *secundum quid* se refiere al *modus per se essendi*, pinzado por dependencia del creador, en tanto el segundo dice el tipo de ser que comunica. Aun cuando la *ratio aptitudinalis inhaerendi* no sea en sí *ratio dependendi* sino *informandi*, lleva anexa una razón de dependencia potencial *ad esse substantiae* (*ad esse simpliciter* del supósito)¹⁶⁰.

Si se entiende la *ratio secundum quid* aplicada al *ens per se* como *ratio dependentiae in essendo ad aliud esse* (quedando entonces la *communicabilitas* extrínseca excluida de este sesgo, por no ser *ratio dependentiae in essendo* sino *in communicando ad entitatem alienam –non ontologicam–*, la *ratio terminandi communicabilitatem extrinsecam* no es *ratio essendi* sino *ratio incommunicabilitatis*¹⁶¹), la diferenciación de sustancia y accidente se basará en la unicidad o duplicidad del sesgo *secundum quid* como restricción del *modus essendi*, o como *ratio dependendi in essendo ad aliud* ontológico: para ciertas *naturae* sólo impera el nudo signo de abalidad común a toda naturaleza creada (quiddidades sustanciales); para otras, sin embargo, rige un segundo sesgo que importa *inhaerentialitas* (*quidditates* accidentales). Ahora bien, este segundo sesgo se subordina al carácter aptitudinal de la *communicabilitas extrínseca* (por la prelación del término supositivo de la relación anunciada por dicha razón fundamental respecto a la entidad ontológica que se posiciona como extremo *ad quem* en la dependencia *in essendo*, no *in communicando*), o su ausencia se supeditaría a la obediencialidad de esa *communicabilitas*.

Según las divisiones establecidas, la sustancia creada y el accidente quedarían perfectamente definidos como sigue:

- *substantia creata (substantia simpliciter secundum quid) = esse* (entidad ontológica) *per se secundum quid (modus essendi per se secundum quid: dependentia simpliciter essentialis ad createm) communicabile per se aptitudinaliter et per accidens obediencialiter (modus communicandi per se simpliciter) = esse subsistens secundum quid*

¹⁶⁰ La *ratio potentialis-fundamentalis aptitudinal dependentiae accidentis ad suppositum* es, en primer término, *ratio fundamentalis-aptitudinalis dependentiae in essendo ad substantiam*, aunque la *ratio fundamentalis dependentiae ad suppositum* o *ratio dependentiae in communicando* prime sobre la *ratio aptitudinalis dependentiae in essendo* subsidiaria a la *abalietas* por la prioridad de la entidad supositiva sobre la sustancial (dependencia cuyos extremos son entidades ontológicas, que se añade, por ende, a la abalidad como un segundo sesgo *secundum quid*).

¹⁶¹ La *communicabilitas extrínseca*, se ha repetido suficientemente, no es *ratio potentialis dependentiae ad aliud esse* sino *ad suppositum alienum*. La razón de terminación de esa comunicabilidad no es la *ratio subsistendi* (o *per se essendi*) que asiste al supósito (ésta sería la *ratio subiecti* en virtud de la cual la sustancia terminaría la inherencia del accidente), sino la *suppositalitas* o la *incommunicabilitas suppositi*, la precisiva negación de comunicabilidad-ontologicidad por la que el supósito se constituye en tal. Por su subjetividad o *substantialitas*, su *ratio per se essendi simpliciter secundum quid*, una naturaleza termina la inherencia de otras (o por su *ratio per se essendi dupliciter secundum quid*, ciertas naturalezas inhiere en otras), pero es por la *incommunicabilitas secundum quid* por lo que termina la dependencia como comunicables de las mismas, no la relatividad como informantes *secundum quid* (informabilidad es comunicabilidad *ad ontologicum*).

- *accidens absolutum (substantia dupliciter secundum quid) = esse per se secundum quid (perseitas essendi secundum quid: ratio formalis dependentiae ad causam in essendo) communicabile per accidens aptitudinaliter et per se obedientialiter (modus communicandi per se secundum quid) = esse inhaerens (esse subsistens dupliciter secundum quid)*
- *divinitas (substantia simpliciter simplex vel increata) = esse (aquí esse se superpone a esse existentiae) per se simpliciter (modus essendi-existendi per se simpliciter) communicabile per se simpliciter (modus communicandi per se simpliciter) = esse subsistens simpliciter*

La potencia obediencial como *ratio potentialis naturae creatae* (la *obedientialitas* es razón esencial de potencialidad en lo creado) faculta un cruzamiento de *modi essendi*, obligando a afinar la semblanza de cada ser: sustancia creada es *esse subsistens secundum quid aptitudinaliter* por ser *esse inhaerens obedientialiter vel inaptitudinaliter*, como el accidente es *esse inhaerens aptitudinaliter* por entidad subsistente *secundum quid obedientialiter*. En su dimension funcional como forma, la sustancia es *forma informans simpliciter*, el accidente, *forma informans secundum quid*.

La *dependentia potentialis naturae ad suppositum alienum* en sí misma no desvirtúa la perseidad óptica como *modus essendi* propio de la sustancia comunicada porque no es razón de dependencia respecto de otra entidad de índole ontológica. La ousiedad como *ratio subsistendi* sólo sería punzada por una dependencia respecto de una entidad del mismo orden que la naturaleza dependiente, esto es, por una dependencia respecto de otra entidad de naturaleza, únicamente por una *ratio dependentiae simpliciter essentialis* cual es la *abalieitas (ratio actu dependentiae naturae creatae ad essentiam divinam)*, no por una *ratio dependendi essentialis ex parte fundamenti sed non-ex parte termini*. Sólo una relación de dependencia *in essendo* (establecida, por consiguiente, entre quididades) afecta al *modus essendi ad se* de la naturaleza posicionada como dependiente; en tanto que dependiente como entidad ontológica, la aseidad de esa naturaleza resulta lacerada, ya no sería *esse ad se* -no sería, al menos, *simpliciter ad se*- sino *esse ad aliud* ontológico –o sólo *esse ad se secundum quid*-¹⁶².

¹⁶² La *communicabilitas* extrínseca compromete en principio a la perseidad como *modus communicandi*, no como *modus essendi* (pues no es para la *entitas naturae* razón de dependencia potencial de lo ontológico, sino de lo incomunicable), si bien la *communicabilitas extrinseca aptitudinalis* va ligada a una *ratio inhaerendi* correspondiente a una relación *inter-naturae* o entre onticidades (*naturae accidentalis et substantialis*), que sugiere secundariamente una relativización-desustancialización (adicional a la que representa la *abalieitas* como *ratio dependendi creaturae ad Deum*) por dependencia *in essendo*, no *in communicando*, del extremo *a quo* (éste ya no testimonia un *modus per se essendi vel subsistendi* sino un *modus essendi in alio vel inhaerendi*). La inherencialidad advierte de la redimensionalización de la *abalieitas* dentro del espacio creatural, no como razón dependencial *creaturae ad creantem* cuanto como *ratio dependendi causati ad causam*: unas naturalezas se ordenan dependencialmente *in essendo* respecto a otras (el *ordo dependentiae* no es sólo de lo creado al creador, sino también un orden entre naturalezas creadas como subdivisión del *ordo essentiae*). Así pues, en principio, *abalieitas* y *communicabilitas extrinseca* cifran, en tanto que *rationes dependentiae*, remociones de la perseidad en su doble figura, la primera, de la *perseitas in essendo* -la sustancialidad-subsistencia ontológica de una entidad por vinculada dependencialmente a otra entidad de su mismo cariz (*esse naturae*)-, la segunda representa, en cambio, una razón de recesión de la perseidad *in communicando* – mitiga el *modus communicandi per se*-, y en la medida en que este modo se considere propio de lo sustancial, supondrá una digresión del modo de comunicación de lo sustancial, del *modus communicandi substantiam*, no de la sustancialidad como *modus per se essendi*. El carácter aptitudinal de

Puede optarse por designar la *perseitas in communicando* creatural como *ratio per se communicandi (communicabilitas per se) secundum quid*, en contraposición a la *communicabilitas per se simpliciter* divina, en tanto combinada con un *modus communicandi per accidens* o *communicabilitas extrinseca*. Si *abalieitas* y *communicabilitas extrinseca*, en cuanto razones recesivas de la perseidad en su doble variante modal (*modus essendi/modus communicandi*) se signalizan como sendos distintivos *secundum quid (perseitas secundum quid in essendo/perseitas secundum quid in communicando)* en lugar de plegarse en uno solo, conceptualizándose entonces el *esse creatum* como un ser *dupliciter secundum quid* (como ser *ab alio esse* y *ad aliud* extra-óntico, o dependiente como ser de otro ser y potencialmente como ser-comunicable de un incomunicable), la sustancia creada sería *esse per se dupliciter secundum quid* [es decir, *per se secundum quid in essendo*, por dependiente en su ser de la deidad, y *per se secundum quid in communicando*, por extrínsecamente comunicable sin aptitud al Verbo –*ratio communicandi per accidens obedientialiter ad Verbum*-], en tanto la *natura* accidental sería *ens per se tripliciter secundum quid* [*modus per se essendi secundum quid* por la *formalis ratio dependendi in essendo ad Deum* + *modus per se communicandi secundum quid* por la acreditación de un *modus per accidens communicandi* conjunto, suplementariamente incisivo del *modus per se essendi naturam* al estar unido, por su carácter aptitudinal –*communicabilitas per accidens aptitudinaliter*- a un *modus essendi in alio* o *modus inhaerendi* que importaría una razón adicional *secundum quid*]. Parece más oportuna, no obstante, la tematización del ente creado como *ens per se secundum quid*, comprimiendo *abalieitas* y *communicabilitas extrinseca* en una única signación *secundum quid*, tal como se ha venido haciendo, y la supeditación de la duplicación o no de esa semblanza constrictiva de la perseidad *in essendo* o sustancialidad de una naturaleza al carácter aptitudinal u obediencial de su comunicabilidad *per accidens*.

División de la entidad *per se*:

Ens subsistens (ens per se) communicabiliter (substantia): substantialitas-aseitas (perseidad en el ser con comunicabilidad *per se* o *per accidens*), *simpliciter* [*divinitas: ausencia de abalieitas –ratio actu independentiae in essendo-* y de *communicabilitas extrinseca* o *ratio potentialis dependentiae ut communicabilis* ⇒ *incommunicabilitas simpliciter*] o *secundum quid* [*creaturalitas: abalieitas (ratio actu dependendi in essendo)+communicabilitas extrinseca (ratio potentialis/fundamentalis dependentiae in communicando)*], la cual, a su vez, puede ser *simpliciter (communicabilitas per se aptitudinalis et extrinseca obedientialis)* o *secundum quid (communicabilitas extrinseca aptitudinalis et intrinseca obedientialis)*

Ens subsistens incommunicabiliter (suppositum): perseidad entitativa incomunicable (substantialitas –razón óntica o entitativa- + suppositalitas vel incommunicabilitas –razón de incomunicabilidad-). La *suppositalitas* puede ser *simpliciter* (divina), o *secundum quid* -por negación de comunicabilidad- (*suppositalitas creaturalis*).

Sustancia y supósito resuelven, pues, a la entidad en un doble plano, ontológico-comunicable y existencial-incomunicable.

la comunicabilidad extrínseca está asociado a una relativización complementaria entre extremos de naturaleza u ontológicos (relación de inherencia), por eso, aun siendo desviación de la *perseitas in communicando*, secundariamente afecta al *modus per se essendi*. La relación inter-ontológica que instituye redefine la abalidad como in-alidad y revela el valor causal de la sustancia respecto a sus accidentales. Insistamos, sólo el *modus in communicando per accidens aptitudinaliter* merma el *modus essendi per se* de la naturaleza declarante por comportar dependencia de otra entidad ontológica, la sustancia como sujeto de inhesión.

Más allá del *organum* melismático que corona la Escolástica alboral, y aun de la heterofonía o el *organum* paralelo estricto a que se ajusta el tomismo, entrecruzando motivos en una cuidada armonía vertical, la metafísica de Escoto es un *discantus* en el que el significado sigue movimientos opuestos: el canto llano comienza a ser alterado, fragmentado y sepultado por sonidos seculares, una polifonía compleja cuyos juegos de notas recíprocas, a veces choques disonantes, empiezan a oscurecer el texto sagrado. El *ars nova* florece. El retrógrado *canon cancricans*, con su tema proyectado temporalmente hacia atrás y hacia delante en un límbico vaivén, cede al canon *per motum contrarium*, que mantiene diatónicamente el intervalo, pero no repite especie, procurando una simetría impar, la imagen especular en un diagrama antinomial de intervalos ... Y la dimensión que los espejos roban a las cosas, infligiéndoles una vida plana, irreal, de bordes inversos, aguarda tras ellos, con un latido más abstracto.

GLORIA IN EXCELSIS DEO

III. UNIDAD Y PRIMACÍA EN EL ORDEN SUTIL

III.1.- GRADACIÓN DE LA UNIDAD

Veneranda nobis.

La jerarquía escotista de grados de unidad real¹⁶³, asentada sobre el principio *cuicumque gradui realis entitatis correspondet realis unitas*, es sobradamente conocida. Procediendo sobre gradiente de potencia unitiva, la escala quedaría configurada como sigue:

- 1) *Unitas aggregationis*, un conjunto inconexo de entidades sin más criterio de unidad que el de simple reunión o aglomeración.
- 2) *Unitas ordinis*, incorpora una potencia unitiva excedente a la de agregación (*quae aliquid addit super aggregationem*), una cuota de ordenación entitativa.
- 3) *Unitas per accidens*, unidad que definen el *synolon ex-his sustancial (tertium ex duobus)* y sus accidentes. Esta unidad implica, ya no unión por orden, sino por información *secundum quid* de un sujeto (*ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum*). La potencia subjetiva remite, en parcial acepción, a esta unidad.
- 4) *Unitas per se*, unidad del compuesto sustancial, integrado por dos principios esencialmente ordenados al *esse totius* e imbricados como acto y potencia (*per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia*).
- 5) *Unitas simplicitatis*: unidad propia de la entidad *simpliciter simplex (unitas simplicitatis, quae est vere identitas –quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis- ita, adhuc ultra, non omnem identitas est formalis)*
- 6) Unidad de auto-identidad formal estricta típica de la formalidad, en sí misma ocluida, autoconsistente, garante ad extra de la *differentia realis secundum quid* (o *formalis ex natura rei*) respecto de lo no incluido en el ámbito formal (núcleo simple y cerrado de significación) por ella acotado (*voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo*).

La noción de *formalitas* es controvertida. Se la ha definido como '*ratio*', como grado metafísico o perfección que procura un concepto propio adecuado. Quizás sea oportuna una sucinta exégesis histórica, sin guión cronológico, antes de profundizar en el estudio de la unidad.

¹⁶³ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, n. 403, ed. Vat. II, p. 356 – 357: "(.) possumus invenire in unitate multos gradus – primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simplicitatis, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) - ita, adhuc ultra, non omnem identitas est formalis). Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo".

Mayronnes abre su *Tractatus formalitatum*¹⁶⁴ preguntándose por la alicuidad o nulidad de la *formalitas* (*quaero vel formalitates sunt aliquae res aut nullae*), cuestión cardinal que tropezará con una dificultad suplementaria, la dilucidación del carácter actual o no de la diferencia asociada a esa entidad: ¿Puede manejarse con propiedad el filosofema ‘acto’ en el dominio formal, validando así la fórmula *distinctio actu a parte rei* o *actualiter ex natura rei*, o acaso debiera reservarse el término para designar la realidad *simpliciter*?

Nikolaus Lakmann, bajo la significación de la formalidad como perfección susceptible de generar un concepto propio diverso de cualquier otro (*formalitas importat perfectionem conceptibilem conceptu proprio adaequate diverso ab alio*), distingue cuatro estamentos de *rationes seu quiditates rei*¹⁶⁵:

- infimum gradum illius essendi specificum, quas formalitates vocat ‘specialissimas’ (ut sunt humanitas, asineitas, equinitas,...)
- gradum subalternatum essendi illius rei: has vocat formalitates ‘subalternatas’ (ut sunt animalitas, corporeitas,...)
- gradum generalissimum essendi illius rei, et tunc vocantur formalitates ‘generalissimae’ (ut sunt substantialitas, qualitas, quantitas,...)
- aliquem gradum transcendentem essendi illius rei, et tunc habemus formalitates ‘transcendentes’ (entitatem, unitatem, bonitatem, veritatem).

La clasificación es bastante fiel al esquema categorial porfiriano: formalidades específicas, genéricas y transcendentales (las *passiones convertibiles simplices* se distinguen, en efecto, según una diferencia formal *ex natura rei* de la *formalitas ens* y, por ende, como *formalitates materialiter convertibiles cum ens*). Pompei abstraerá de esta clasificación una noción de formalidad como grado metafísico *essentiae rei*

- *praedicamentalem* (o ‘*in genere*’)
- *sive transcendentem* (o ‘*extra genus*’).

El empleo del vocablo ‘*ratio*’ en la definición de *formalitas* es bastante habitual, no sólo Lakmann (según la denotación explícita de ‘perfección’: ‘*ratio*’ *importans perfectionem, qua ratio communis et praecisa entis determinatur ad inferiora; dummodo non sit modus intrinsecus, est semper formalitas*¹⁶⁶), sino otros muchos autores se sirven de él. En el opúsculo *In Scoti formalitates*, encontramos la siguiente propuesta de Gesualdo de Bononiis: “Formalitas est ratio rei conceptibilis, ex natura rei, quam non oportet semper movere intellectum, sed sufficit saltem quod possit terminare”¹⁶⁷.

No en vano, el mismo Escoto, consciente del polémico valor de la voz ‘*ratio*’¹⁶⁸, tasa:

¹⁶⁴ FRANCISCUS DE MAYRONNIS, *Tractatus formalitatum secundum doctrinam Francisci Mayronis*, Venice, 1520.

¹⁶⁵ Cfr. A. POMPEI, “*De formalitatibus, modus et rebus scotistarum doctrina. Accedit "Quaestio de formalitate"* Nicolai Lakmann OFM conv. (+ 1479)”, *Miscellanea francescana* 1961 (61), pp. 242 ss..

¹⁶⁶ A. POMPEI, “*De formalitatibus, modus et rebus scotistarum doctrina*”, p. 243.

¹⁶⁷ GESUALDO DE BONONIIS, *In Scoti formalitates*, Panormi, 1652, p. 6.

¹⁶⁸ “Allan Wolter [‘The Formal Distinction’, in *The Philosophical Theology*, 30] gives the clearest explication of the distinction [formal] when he presents four central points of agreement among medieval thinkers about it: 1. There is an isomorphism between thought and reality in virtue of which the former may be said to be a likeness of the latter. This likeness is based upon what reveals itself in both the world

- ‘ratio’ pro differentia formata ab intellectu
- ‘ratio’ pro quiditate rei secundum quod quiditas est obiectum intellectus.

Sobre la base de esa dicotomía semántica podría conceptualizarse la diferencia formal *ex natura rei* como una distinción de razón, según la segunda acepción del término, es decir, como una *differentia secundum rationem quiditativam ante operationem intellectus considerantis*¹⁶⁹. A partir de esa división, ciertas interpretaciones pivotan en torno a la presunta equivalencia de la doble modalidad de distinción *secundum rationem* suarista (distinciones de ‘razón razonante’ y ‘razonada’ – *rationis ratiotinantis / rationis ratiotinatae*-, en virtud de la carencia o no de fundamento *in re*) y las diferencias de razón *ab intellectu / extra intellectum* (o *ante actum intellectus*) escotistas. El *Eximio* asimila la *differentia realis minor* a la distinción modal (“verum esse dari in rebus creatis aliquam distinctionem actualem et ex natura rei, ante operationem intellectus, quae non sit tanta, quanta est inter duas res seu entitates omnino distinctas (.) tamen ad distinguendum illam ab alia maiori distinctione reali possumus illam appellare, vel distinctionem ex natura rei (.) vel propius vocari potest distinctio modales”)¹⁷⁰. Para Suárez es manifiesto, pues, el carácter virtual del *fundamentum ex natura rei*, su estatuto no pre-intelectivo. De todos modos, late una desavenencia (incomprensión) de fondo entre las posiciones de ambos teólogos, en tanto para Suárez la *ratio pro quiditate rei* sería un sentido impropio de ‘razón’ y la ambigüedad primordial del término ‘ratio’ concitaría una distinción *res ab ipsa re* por exclusión de la esencia.

Tomada ‘ratio’ como esencia en su estadio intramental o en cédula definicional, nada excluido de la razón esencial podría ser actual o realmente distinto de lo perteneciente a ella. Por contra, si la esencia designase a la entidad misma de la cosa – estadio existencial de la esencia- no podría concluirse sino que cuanto haya de extraño a la *essentia rei* será diferente de la misma como *res ab re*. He aquí sintéticamente la réplica del *Eximio* al argumento escotista que él reproduce como sigue: “Quidquid est extra definitionem essentialem rei est aliquo modo in re distinctum ab illa; sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali”¹⁷¹.

Frente a la *hypólepsis* de *gradus essentiae* despunta la noción de *modus (intrinsicus) essentiae*. Gesualdo de Palermo propone un *modus intrinsicus (...), qui*

of facts and the world of thought about that world. 2. Based upon this community of intelligibility, we can speak of a *ratio*, a *logos* or an Avicenian *intentio* as existing either in things or in the mind. 3. To the extent that this *ratio* is a property or characteristic of the object, we are justified in asserting that the individual in question is “this type of thing”. 4. Despite the fact that these *rationes* can be conceived independently of one another, such that their definitions differ and that what is implied by one is not implied by another, in the extra-mental world they constitute one and only one thing. They are not really distinct parts, like bricks in a wall. Scotus holds that there is a formal distinction between generic perfection and specific difference (.), between the *haecceitas* (thisness) or individuating difference of an individual and those features it has in common with others of a similar type (the common nature), between the transcendentals attributes of being (good, true, one) as well as between being and those attributes’, INGHAM, M. B. y DREYER, M., *The Philosophical Vision of Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washinton, 2004, p. 35 – 36.

¹⁶⁹ DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, n. 401 (Ed.Vaticana, II, p. 355).

¹⁷⁰ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, VII, sec. I, n. 16, Gredos, Madrid, 1960.

¹⁷¹ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, VII sec. I, n. 15.

additus alteri non variat rationem formalem constituti per ipsum, nec est remotus ab eo, afín a la idea de Nicolai de Dornbellis (“est autem modus intrinsecus, qui additus alteri non variat eius rationem formalem, ut de albedine patet et eius gradibus”)¹⁷². No parece, entonces, el *modus intrinsecus* revestir dimensión formal en sí mismo, sino más bien graduar o modular una razón formal desde dentro.

Por nuestra parte, asumiremos la *formalitas* como algo bien distinto a un modo intrínseco de la esencia. El modo intrínseco no tiene el genuino montante constitutivo para lo ente que compete a la formalidad, revelando más bien a una virtualidad emergente de la misma, una de sus posibilidades modales de actualización (en la segunda parte de este trabajo se tratará de esclarecer la *primitas virtualitatis*). La noción de modo intrínseco sería válida aplicada a las diferencias últimas de la esencia comunísima *ens* o a las singularidades de una esencia específica cualquiera, pero no aclara la gradación metafísica de un ente, su estructuración en una escala piramidal de formalidades unificadas en la diferencia última.

Sea como fuere, el Sutil establece una estricta correspondencia entre lo entitativo formal y el ser real. A toda noción formalmente considerada corresponde adecuadamente un cierto ser (*omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*) y es ese inequívoco vínculo el que permite reconocer la distinción formal según la propia naturaleza de la ‘cosa’ como la diferencia correlativa a la realidad que atesora la *entitas formalis*.

III.2. UNIDAD PURA Y DIFERENCIA REAL AD EXTRA

Lectio libri Sapientiae.

Los cuatro primeros grados de unidad pueden agruparse en la modalidad *unitates unionis* (unión por agregación, orden o información)¹⁷³, en tanto los dos últimos refieren *unitates identitatis*. Las unidades más cohesionadas se inscriben en las más laxas, según un patrón concrescente. Así, las partes esenciales de la unidad *per se* (compuesto sustancial), articuladas entre sí como acto y potencia, consisten, a su vez, en unidades de simplicidad. La unidad *per accidens* incluye la unidad *per se* del sujeto sustancial de inherencia y la unidad de aseidad metafísica de la naturaleza informante *secundum quid* de dicho sustrato como *accidens absolutum* que no es su misma *accidentalitas ad fundamentum (formalis ratio inhaerentiae)*. La unidad de orden aglutina a varias unidades *per se* o sustanciales convenientemente accidentadas, esto es, a diversas unidades *per accidens* que acreditan un grado de unitividad superior al de agregación.

Es en el seno de las unidades de simplicidad y *per se* donde rige la diferencia *ex natura rei* entre unidades de autoidentidad formal estricta, indicativas de aspectos

¹⁷² DORBELLIS, D. N., “Tractatus De distinctionibus”, *Studia Neoaristotelica* 8/1 (2011) 119-137; *Super Sententias compendium perutile elegantiora Doctoris Subtilis dicta summatim complectens*, Hagenau, 1503.

¹⁷³ “Quia omnis unio vel est per informationem vel per aggregationem vel est unio ordinis”, DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XIX, a. 1, n. 5 (Ed. Alluntis, p. 663). Entre la naturaleza humana y la segunda hipótesis trinitaria no se da unión por información –el Verbo no es acto informante de la naturaleza humana, ni hay en Él una ratio susceptivam - potencialidad subjetiva que fuese ratio terminandi habitudinem formae ad informabile simpliciter/secundum quid respecto a dicha naturaleza (quia Verbum non est potentiale, nec informabile, nec actus informans naturam humanam)-, tampoco unión de agregación (se da tal unión del Verbo con una naturaleza humana individual –ad naturam singularem- o de la primera persona ad naturam assumptam y, en general, de todo ser con otro simplemente distinto – quodcumque distinctum ad aliud simpliciter-.

ontológicos distintivos de esos entes simples o sustanciales (la unidad de estricta autoidentidad formal no puede sino inceptar *ea ipsa* una diferencia formal *ad extra* o por exclusión respecto a todo lo otro que ella misma formalmente autoconsistente). Se trata de discordancias *ante omnem actum intellectus* o *nullo modo per actum intellectus considerantis*¹⁷⁴: la unidad real declara una diferencia real proporcionada, sea *secundum quid* (formal) o *simpliciter*, y su *esse* antecede a todo acto intelectual considerante (la distinción real es, pues, una *distinctio praecedens intellectum omni modo*)¹⁷⁵.

Tipología dual de no identidad real, *simpliciter/secundum quid*, precedentes al acto intelectual que se limita a captarlas en su objetividad. La diferencia real *simpliciter* permea las unidades de unión, corre entre entidades física o metafísicamente separables en su integridad, entidades ‘unidas’ en la más severa acepción escotista del término (*intelligo de unione quae est realiter distinctorum*). La distinción real *secundum quid*, aunque fundamentada *in re* (reiteremos, *distinctio formalis praecedunt actum intellectus*) no media propiamente entre *res* y *res*, sino entre *realitas* y *realitas*, entre *formalitates* discernibles como tales, un *non esse unum de formali ratione alterius* (‘*bonum*’ et ‘*verum*’ *non sunt de ratione formali ‘entis*’: continencia unitiva por el *ens* de sus pasiones simples) que justificaría su mutua exclusión conceptual, según el valor noemático *a posteriori* de la formalidad (*ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem eius*), correspondiendo así en el objeto a lo *non-identitas secundum quid vel quidditativa*. Una *differentia*, en definitiva, *secundum rationem quidditativam ante operationem intellectus considerantis*.

Dentro de la *non - identitas secundum quid* no deben solaparse la *non - identitas formalis sensu stricto* (exclusión absoluta de una entidad de la razón formal de otra) y la ‘adecuada’ –*non - identitas adaequationis* (no inclusión formal parcial entre entidades, sea *secundum identitatis rationem* –por exceder una de ellas a la otra en alguna formalidad-, *secundum virtutem et perfectionem* –por la superación en virtud de uno de los términos al otro-, o bien *secundum praedicationem* –por razón de una dispar predicación-): “*ibi est duplex non-identitas: non-identitas formalis, et non-identitas adaequata; et utraque est non-identitas secundum quid, quia simul stant cum identitate*

¹⁷⁴ “Et intelligo sic ‘realiter’, quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico esse ante omnem actum intellectus”, DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, Ed. Vaticana, II, p. 350.

Es notoria también la divergencia entre *differentiae ‘realis actualis’* y ‘*realis potentialis*’, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, Ed. Vaticana, II, p. 355. De ahí que “*nihil potest concludi ‘distinctum ab alio’, nisi vel propter separationem actualem, vel potentialem, vel propter proportionem istorum ad aliqua alia quorum alterum est ab altero separabile*”, DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 2, Ed. Vaticana, VII, p. 198.

“Ideo quaelibet potest dici pars perfectionis, non tamen realiter differens quod sit alia natura, sed alia perfectio realis – alietate, inquam, non causata ab intellectu, nec tamen tanta quantum intelligimus cum dicimus ‘*diversae res*’; sed differentia reali minori, si vocetur differentia realis omnis non causata ab intellectu (.) Exemplum huius aliquale in continuo, in quo sunt multae partes; ista multitudo est realis, sic quod non causata a ratione. Non tamen tanta quantam hic intelligimus ‘*diversae res*’, sed minor realis, quia multitudo non simpliciter diversorum in uno tamen toto contentorum”, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. II, en R. Andrews et al. (ed.) *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, 4, Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. York, 1997, p. 354-355)

¹⁷⁵ La unidad y la diferencia real por ella originada serían tales *si nullus intellectus consideraret*.

Cfr. WENGERT, R. G., “The development of the doctrine of the formal distinction in the *Lectura Prima* of John Duns Scotus”, *The Monist*, 49 (1965) 571-587; DUMONT, S., “Duns Scotus’s Parisian Question on the Formal Distinction”, *Vivarium* 43 (2005) 7-62.

simpliciter"¹⁷⁶. La distinción encartada halla su más lograda aplicación en el campo de las relaciones intratrinitarias. En la divinidad tienen cabida los dos tipos de *non-identitas formalis*:

"Proprietas autem in divinis est non eadem essentiae identitate formali; unum enim non est de ratione formali alterius. Nec etiam sunt eadem identitate adaequationis secundum praedicationem (...) nec etiam sunt eadem secundum perfectionem (...) nec etiam sunt eadem identitate adaequationis"¹⁷⁷.

Nada hay en la divinidad que no deba declararse *idem essentiae divinae*. La infinitud no puede ser excedida en modo alguno –*est omnino simplex et incompositum et incomponibile*–. La propiedad personal no es formalmente finita ni infinita (polaridades ontológicas que sólo afectan a la sustancia divina o creada, a la naturaleza personada de una u otra laya, pero no a la *proprietas personalis*, que no visa, en el orden creatural al menos, como *aliquid positivum* en bies ontológica, sino como negación de entidad de ese porte y de comunicabilidad actual y aptitudinal, con prevalencia, aun en la sustancia singular de índole espiritual personada, de la *communicabilitas* extrínseca obediencial frente a la divina repugnancia *ad posse communicari*), de manera que las perfecciones divinas serían formalmente infinitas en tanto que asiladas en la esencia y modalizadas bajo el signo disyuntivo propio de la deidad, pero no según una razón nocional. En Dios se asume una nómina de perfecciones no formalmente idénticas sin composición¹⁷⁸.

Cuatro son las condiciones estipuladas por Escoto para la *non-identitas simpliciter*¹⁷⁹:

- *Quod sit aliquorum in actu, et non in potentia tantum, quia non distinguuntur ea quae sunt in potentia in materia, et non simpliciter, quia non sunt in actu.*

¹⁷⁶ DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia*, I, d. 33, q. 2, n. 11.

¹⁷⁷ DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia*, I, d. 45, q. 2, n. 7. El Sutil reconoce la simplicidad de la persona *in divinis* (la infinitud esencial veda en Dios todo tipo de composición, la trama acto-potencial socavaría su simplicidad: *vere simplex sicut est essentia ipsa secundum se considerata, nullam habens compositionem nec quasi-compositionem in re*), distinguiendo abiertamente entre sí las razones esencial y nocional, instructiva de la relación de origen constitutiva de ese evento absoluto exuberante del régimen de coordinación óntico – categorial, el supósito incommunicable (*et tamen formalis ratio essentiae divinae non est formalis ratio relationis*). Si la continencia unitiva se asienta sobre la no identidad formal estricta, habrá de reivindicarse en la divinidad (cfr. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 5, pars 2, q. *un*, n. 116, Ed. Vaticana, IV, pp. 68-69). Es obvio, además, que *divinitas* y *paternitas* (*relatio originis*) no difieren según una *non identitas simpliciter*, ni potencialmente: “Duplex differentia essentiae et relationis: non enim essentia et paternitas differunt actu, quia haec res ‘paternitas’ non est alia res quam deitas; nec etiam differunt potentialiter, quia ibi non est potentia ante actum” (*Lect. Pr.* I, d. 2, n. 271, Ed. Vaticana, XVI, p. 215). DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 2, n. 410, Ed. Vaticana, II, p. 360-361: “Et tamen (.) non sequitur simpliciter diversitas vel non-identitas realis substantiae et relationis. Non enim illud quo Pater est Pater est aliud ab essentia, sed idem”.

¹⁷⁸ “Plures perfectiones essentielles in Deo non formaliter eadem sine compositione- (unitas simplicitatis simpliciter simplex): quia illae proprietates in Patre non sunt formaliter infinitae, essentielles autem perfectiones sunt infinitae formaliter”, DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 8, n. 209, Ed. Vaticana, IV, p. 269. Cfr. TRAINA, M., “Il fondamento metafisico della distinzione formale *ex natura rei* in Scoto”, *Studia Scholastico-Scotistica* 2 (1968) 143-173.

¹⁷⁹ DUNS ESCOTO, *Reportatio Parisiensis*, I, d. 33, q. 2, n. 9, Vivès XXII, 402b; Allan B. Wolter / Oleg V. Bychkov (ed.) *John Duns Scotus, The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, vol. 2, Franciscan Institute of St. Bonaventure, N. York, 2008, p. 328.

Diáfana referencia a la contención germinal en la realidad incoativa en que consiste la materia prima, término del pensamiento y la eficiencia divinos, de las formas que irán surgiendo en ella *via mutationis*. Tales formas no son sino razones seminales (reinterpretación de la doctrina agustiniana) en la pasividad de la materia que no podrán, en consecuencia, suscitar ningún tipo de distinción real.

- *Quod sit eorum, quae habent esse formale, non tantum virtuale, ut effectus sunt in causa virtualiter, et non formaliter.* Se alude, ahora, a la dimensión virtual activa de la forma, a su estadio de precontención en la virtud causal del agente. Su acto virtual en el poder de la causa eficiente no podría rendir diferencia real. En el estatuto virtual de forma *a priori* (virtualmente actual por ser sin materia precontenida en la *potentia efficiens*), previa a la efectuación (acto formal efectivo), no hay saldo diferencial.
- *Quod sit eorum, quae non habent esse confusum, ut extrema in medio et miscibilia in mixto, sed eorum quae habent esse distinctum propriis actualitatibus.*
- *Quae sola est completiva distinctionis perfectae, est non-identitas.*

Basta con las tres primeras para la *non-identitas secundum quid* (tres condiciones avalan, por consiguiente, al ser *secundum quid*: ser actual –no potencial-, formal –no virtual-, y no confuso).

Frente a la díptica distinción real, la distinción lógica sería aquélla gestada por el intelecto sin contrapunto objetivo ("quidquid intellectus causat sine actione obiecti (.) virtute propria intellectus")¹⁸⁰.

A la peculiar unidad de neutralidad de la esencia en su *esse extra animam secundum quid* como tal esencia, no concordante con sus unidades existenciales de singularidad y universalidad, se alía una distinción real *ad extra*. La *unitas essentiae*, en su indiferencia *de se* a la universalidad (a la entidad *in anima* de la esencia como inteligible en acto –*species intelligibilis*-, aún en potencia a la unidad supranumérica de universalidad, al *esse intelligibile quod habet obiectum antequam intelligatur*, sucederá el *esse intellectum quod habet dum actu intelligitur*, patentes la función transferencial –abstractiva y la cognoscitiva del entendimiento agente –*quod ad productionem speciei et actus intelligendi consequitur ipsum obiectum illud duplex esse: intelligibile et intellectum-*)¹⁸¹ y a la singularidad (modo intrínseco bajo el que encarna en acto como

¹⁸⁰ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, n. 395, Vat. II, p. 353; *Ord.* I, d. 8, q. 4, Vat. IV, 257: "Praetera, intellectus intuitivus nullam habet distinctionem in obiecto nisi secundum quod existens est, quia sicut non cognoscit aliquod obiectum nisi ut existens, ita non cognoscit aliqua distincta formaliter in obiecto nisi ut existens est. Cum ergo intellectus divinus non cognoscat essentiam suam nisi intellectione intuitiva, quaecumque distinctio ponatur ibi in obiecto –sive sit distinctiorum obiectorum formalium, sive ut rationum causatarum per actum intellectus- sequitur quod ista distinctio erit in obiecto ut actu existens est: et ita si ista est obiectorum formalium distinctorum in obiecto, erunt ista distincta formaliter (et tunc sequitur propositum, quod talis distinctio obiectorum formalium praecedit actum intellectus), si autem sit rationum causatarum per actum intelligendi, ergo intellectus divinus causabit aliquam intellectionem in essentia 'ut relationem rationis', ut est existens, quod videtur absurdum" [la intuición es modo inmediato de conocimiento del objeto *in praesentia ut existens*. Para la intuición es real – actual la doble relación del acto cognitivo al objeto, la *ratio uniendi vel attingendi* que traduce su intencionalidad (el solapamiento de realidad y objetualidad como *res – obiectum* en la gnoseología escotista desplaza al acto intelectual de la intencionalidad que en el aristotelismo – tomismo recae sobre el objeto) y la razón de semejanza o similitud].

¹⁸¹ PETRI THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 1, ed. Smith, p. 24, lin. 445 – sig, Leuven University Press, 2015. Interesantes, las apreciaciones sobre el carácter o no de creación de la producción de lo finito *in esse intelligibili* (la cadena de momentos de naturaleza en que Escoto programa la creación es notoria: *in primo instanti naturae* [Dios] *intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta*. En un

unidad numeral discreta a expensas de volición divina), fundamenta una diferencia real (no puramente de razón por la comisión extrapsíquica del *esse essentiae*) proporcionada a la realidad *secundum quid ut essentia*, menos radical que la diferencia real *simpliciter* correlativa a la unidad individual actualizada, como *infranumeralis* o menor que esta unidad es la de la esencia *ut essentia*. El carácter de la esencia en su forma metafísica se transmite a la diferencia que expele: la diferencia formal escotista es una *distinctio in rebus* intercalar entre las distinciones *simpliciter* y *rationis*. Esta diferencia es una exacción de la discontinuidad del espacio ontológico, fundada en la intrínseca unitariedad metafísica de la esencia¹⁸².

segundo instante, *producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem* –en el entendimiento divino solapan ser inteligible e inteligido, producir in esse intelligibili equivale a entender, surgiendo así una relación in lapide intellecto ad intellectionem divinam. En un tercer instante, intellectus divinus comparat intellectionem suam ad quodcumque intelligibile, y comparando “se ad lapidem intellectum, causat in se relationem rationis ad ipsum. En un cuarto momento, quasi reflectans vel reflecti potest super illam relationem causatam et tunc illa relatio rationis erit cognita” –DUNS ESCOTO, *Rep. Par. I*, d. 35, q. un, Città del Vaticano, BAV, Cod. Vat. lat. 1106, f. 283v – 284r-. Al hilo de esa secuencia psico-teológica de instantes, Aesculo (*Quaestiones ordinariae*, q. 4, a. 4, ad motiv. 8, ed. Smith, lin. 350 – 36), argüye que el *esse intelligibile* dice *unum formaliter* (“quandam relationem rationis potentialem, como el esse cognitum diría formaliter quandam relationem rationis actualem”) y *aliud fundamentaliter* (“aliquid absolutum quod natum est esse terminus intellectionis super quod fundatur illa relatio rationis potentialis”)... Pues bien, *quantum ad id quod importat formaliter*, el *esse intelligibile* es *esse rationis* (“quia formaliter esse intelligibile non dicit nisi quandam relationem rationis potentialem, et ista relatio potentialis non praesupponitur notitiae actuali creaturae sed consequitur eam sicut aliquid constitutum per eam. Esse autem intelligibile creaturae quantum ad id quod importat fundamentaliter et materialiter, prout dicit aliquid absolutum praevium intellectioni quod natum est terminare ipsam intellectionem, non est esse rationis, quia ut sic praesupponitur actui rationis”).

¹⁸² La esencia en su tegumento metafísico es una entidad real intermedia entre la pura entidad de razón y la real *simpliciter*, un *esse extra animam diminuto* o *secundum quid*, expendiendo la diferencia real correspondiente. M. Grajewski (*The formal distinction of D. Scotus*, Washington, 1944) conceptualiza la formalidad y la distinción formal como sigue:

"A formality is a positive entity which antecedently to the operation of the intellect is inseparably and really conjoined with the being or essence within which it's found" (p. 76).

"A formal distinction is a distinction from the nature of the thing occurring between two or more really identical formalities, of which one, before the operation of the intellect, is conceivable without the others though inseparable from them even by divin power" (p. 93).

Allan B. Wolter considera el término *formalitas* un nuevo vocablo sustitutivo de *realitas*... "It substitutes for 'forma individualis' a new term for 'realitas' namely, 'little form' (*formalitas*). The reason for this further refinement is that the form (like the matter or the composite) needs its own haecceity (*thisness*), but this pertains to the formal (i. e., the intrinsic, perseity and constitutive) aspect of the individual" - WOLTER, A. B., "Reflections about Scotus' early works", en L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (ed.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, J. Brill, Leiden – N. York, 1996, p. 52-.

Noción de formalidad que propone J. Pérez de Tudela en *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto: una aproximación al problema del fundamento*, Servicio de Reprografía de la Universidad Complutense, Madrid, 1981, p. 503: "Todo 'aspecto del ente susceptible como tal de ser objeto de una consideración intelectual unitaria (de ser encuadrado en los términos de una definición), al que se atribuye un carácter constituyente de ese mismo ente, en el que realmente se encuentra y del que es obtenido por la operación cognoscitiva; aspecto cuyo carácter genuino es el de un en-sí esencial al que su realización física, concreta, existencial, en ese ente de referencia, no priva en absoluto de su intrínseca in-diferencia y neutralidad frente a tal determinación singularizante, así como tampoco el hecho de ser susceptible de universalización por la mente que lo aprehende atribuyéndole la predicación atributiva general llega a alterar su igualmente intrínseca indeterminación e indiferencia frente a esa (.) universalización; de modo que, en cualquiera de esos "estados" que es capaz de sufrir [bajo cualquiera de las determinaciones adventicias posibles], la esencia no es nunca sino lo-que-es, inmutable e idéntica".

La definición incide suficientemente en el estado metafísico *extra animam* de la esencia, promotor potencial del universal lógico (*in anima*) y subyacente al físico existencial (*extra animam*) bajo modulación singular. La intrínseca neutralidad e indeterminación de un puro 'ser-lo-que-es', un mero 'en-

Proposición 1: Toda unidad real genera *ea ipsa y ad extra* una diferencia real proporcionada respecto a cualquier otra unidad de su mismo género y orden de realidad.

Proposición 2: Toda unidad real admite *ad intra* en calidad de constitutivos unidades de potencia cohesiva inmediatamente superior.

Proposición 3: El incremento en la potencia unitiva va acompañado de un decremento en el valor de realidad o de una invarianza de éste.

De estas proposiciones se infieren los siguientes corolarios:

- Toda unidad real circunscribe la diferencia real extroyectada por sus subunidades constituyentes.
- En el seno de una unidad de identidad operará sólo la diferencia real proporcionada a la unidad de identidad de potencia unitiva inmediatamente superior (la diferencia real *secundum quid* comandada por la unidad de autoidentidad tendrá vigor *intra unitatem simplicitatis*).
- Los constitutivos de una unidad, de índice de cohesión superior al de la unidad constituida, abonarán una realidad del mismo orden o de orden inferior al de la unidad que constituyan, siendo, entonces, la diferencia interna a una unidad dada del mismo orden de realidad (unidad de unión) o de orden inferior de realidad (unidad de simplicidad o de identidad real *simpliciter*) a la de la unidad considerada.

Si una unidad real está integrada por otras de potencia cohesiva inmediatamente superior y toda unidad descarga una diferencia de filiación idónea, la unidad real que ocupe una posición jerárquica sin unidades supraordinadas de su mismo dominio de realidad repelerá *ad intra* la diferencia afín a su dimensión de realidad¹⁸³.

La paráfrasis anterior sufraga una definición de diferencia real: diferencia originada *ad extra* por la unidad de identidad congruente con el carácter de la diferencia respecto a toda otra unidad de su misma variedad de realidad. En las unidades de unión, los órdenes de realidad de las unidades constituyente y constituida serán coincidentes; en contrapartida, la unidad real de identidad sólo podrá estar conformada por subunidades que, en razón de su potencia identitaria superior, habrán de ser de distinto

sí' (onto)-eidético, autoconsistente... "(.) ese doble carácter de unidad y diferencia respecto de lo-otro-que-ella (...) que toda formalidad posee, esa unidad que le proporciona el hecho de poder ser pensada y definida aparte de todo otro contenido conceptual, viene a traducirse en terminología escotista en una identidad formal de las entidades, *ad intra* y por inclusión; y en una diferencia o no-identidad formal de tales entidades, *ad extra* y por exclusión. Todo lo que hay en el interior de la unidad (...), es unidad y de la unidad: todo lo que se incluye en la definición de una entidad formal es la entidad formal y de la entidad formal, auto-idéntico con ella; todo lo que no es la unidad está excluido de y en la unidad, y es exactamente no-idéntico respecto de ella" (*Ib.*, p. 522 – 523)

¹⁸³ *A priori*, según se desprende de las proposiciones instrumentalizadas, parece pertinente un escolio complementario de unicidad de la unidad de identidad en su demarcación de realidad: sólo es asumible una unidad de identidad en cada dimensión de realidad, ya que, de aceptarse la dualidad, bien convendrían en grado de unitividad, solapándose funcionalmente, bien una contendría a la otra, de no coincidir en cohesividad, y, en tal caso, se estaría implícitamente asintiendo a una unidad de identidad transida por la diferencia de su mismo orden de realidad, irreparablemente lesionada (sólo la unidad de unión está permeada por la diferencia real *simpliciter* física, de ahí el incierto taxón del *unum per se*). Como la unicidad del ser necesario se concluye de su absoluta simplicidad, la unicidad de la unidad de identidad de cada modalidad de realidad se deduciría de la simplicidad real en su línea de realidad (la *formalitas* sería unidad de simplicidad formal, de identidad real *secundum quid*, en tanto la *unitas simplicitatis* sería unidad de identidad real *simpliciter*).

(menor) orden de realidad que el de la unidad configurada. De ser de su mismo dominio, habida cuenta que toda unidad real suscribe una diferencia filial a su propia realidad, implantarían dentro de la unidad de identidad la diferencia real que la destruyese. Reenfocado, el razonamiento vendría a justipreciar la organización del esquema de unidades: la *realitas minor* es la formal, con lo que la unidad de identidad real *simpliciter* (que, en tanto que unidad de identidad de esa variante de realidad, repudia *ad intra* la diferencia real *simpliciter*, consintiendo sólo en su matriz una diferencia real inferior a ésta) podrá estar restrictivamente estructurada por unidades reales de autoidentidad formal. He aquí también el fundamento de la continencia unitiva. En definitiva, mientras que la unidad de identidad es refractaria *ad intra* a la diferencia real de su propia calidad de realidad (la de autoidentidad formal estricta, a la diferencia formal *ex natura rei*; las de realidad *simpliciter* física o metafísica, a la diferencia real *simpliciter* de uno u otro tipo, acogiendo únicamente la formal *a parte rei*). La unidad de identidad habrá de ser simple, *sensu stricto*, por repulsión interna de toda distinción real –unidad de autoidentidad formal-, o *sensu lato*, por retención *ad intra* de la *distinctio realis secundum quid* e irradiación *ad extra* de la *realis simpliciter* –*unitas simplicitatis*-); la unidad de unión la envuelve, internamente resoluble, entonces, en unidades discernibles entre sí, y respecto de la misma unidad fraccionada, según una diferencia real *simpliciter* física (orden o agregación). La unidad *sensu stricto* de un campo de realidad será simple en ese dominio, por no albergar la diferencia real de tal divisa: la unidad de autoidentidad formal es la unidad rígida en el régimen esencial de realidad (*esse extra animam secundum quid*), no así la unidad de realidad *simpliciter* metafísica, por tagmatización en formalidades diversas, unificadas infranuméricamente como *unitas naturae* específica. La *unitas simplicitatis* es la unidad en el orden real *simpliciter*, una colección de formalidades discretamente unificadas bajo el signo de la singularidad que ultima ontológicamente la esencia, proyectándola al acto de ser.

La *formalitas* es la unidad de cabal autoidentidad formal o real *secundum quid* y, por no existir entidad real de potencia unitiva superior o unidad real más cohesionada, la formalidad, que radia *ea ipsa* y *ad extra* la *differentia formalis ex natura rei*¹⁸⁴, será realmente simple (no operará *ad intra* en ella diferencia real alguna, no hay diferencia real menor que la *realis secundum quid* con la que fuese compatible la unitariedad de la *formalitas*). Auténtico paradigma de simplicidad formal que sólo podría auspiciar la diferencia lógica, y cuyo rol constitutivo respecto a las entidades de orden superior de realidad y grado inferior de unitividad radica precisamente en su valor real - objetivo anterior a la inteligibilización (en el ideario escotista, realidad y objetualidad se aligan).

El privilegio de unidad de identidad real *simpliciter* concierne *in proprio* a la unidad de simplicidad, que puede ser, a su vez, perfecta o imperfectamente simple. La

¹⁸⁴ Eventualmente incide Escoto en la naturaleza de esta diferencia: “Dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actus intellectus negotiantis nec per actum voluntatis comparantis (...). Dico autem esse formaliter tale sive in alio formaliter, quod non est in eo potentialiter (ut album in nigro), nec virtualiter (ut effectus in causa sua est). Nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse et cum quadam commixtione (.), sed dico esse formaliter in aliquo in quo manet secundum suam rationem formalem et quiditativam, et esse tale formaliter est includere ipsum secundum suam rationem formalem” (*Rep. Par. I, d. 45, q. 2, n. 5, Vivès XXII, 500b – 501a*). La unidad de identidad real *simpliciter* incoaría *ad extra* la diferencia real *simpliciter*, acusando *ad intra* la diferencia *realis minor* expedida por la entidad de potencia unitiva superior integrante, justamente la unidad de autoidentidad formal. Sólo la diferencia de orden de realidad afín (*simpliciter / secundum quid*) a una entidad amenaza como distinción interna la unitariedad de dicha entidad, debiendo considerarse una diferencia extrínseca por lo que a esa unidad se refiere, no así la diferencia de realidad inferior a la de tal unidad, eyectada por la unidad de potencia cohesiva superior e introducida en su interior por ella en tanto que constituyente.

absoluta simplicidad incumbe a la divinidad, plena entidad sin privación, sin cobertura en sí para la potencia como *modus entitatis*. La simplicidad imperfecta desvelaría al compuesto de hábito entitativo y cierto grado de privación de entidad, al compuesto, no *ex re et re positivis* sino *ex re positiva et privatione*, o bien *ex entitate aliqua et carentia alicuius gradus perfectionis entitatis*¹⁸⁵. Ese déficit, que mitiga la carga negativa de la potencia objetiva *ante actum creationis* frente a la tácita negación de ser, posiciona a la unidad de simplicidad creada, cuando menos, en su unitaria solidez metafísica, retribuyente de un *quid* simplemente contraído (*natura communis*) y un *quale* intrínseco modalizante (*haecceitas*) –determinante aquiditativo en sí-¹⁸⁶, por oposición a la *divinitas* (*de se haec*, no *communis*), como *terminus potentiae simpliciter*¹⁸⁷. En el tejido

¹⁸⁵ "Concedo ergo quod aliqua creatura est simplex, hoc est non composita ex rebus. Tamen nulla creatura est perfecte simplex, quia aliquo modo composita est et componibilis. Quomodo composita, declaro sic, quia habet entitatem cum privatione alicuius gradus entitatis. Nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem quae nata est esse entitatis in se, et ideo caret aliqua perfectione quae nata est competere entitati in se, et ideo privatur", DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 8, pars 1, q. 2, n. 32, Vat. IV, 165 – 166.

¹⁸⁶ La haecceitas se pierde para el intellectus viatoris. El singular, inteligible de iure, no lo es de facto, no deja sino huella sensible pro statu isto a través de sus accidentes. Con la transferencia de la species sensibilis, que retiene caracteres extensos, al orden incorpóreo - intelectual (el noûs poético despliega, además de una función cognoscitiva, esta acción transferencial que salda la species intelligibilis como ratio cognoscendi de índole intelectual o medium in cognoscendo en el proceso abstractivo) se disipa la inteligibilidad directa del singular, aprehensible in patria animae. "El primum obiectum intellectus es la quidditas rei materialis [primum obiectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas rei sensibilis" [DUNS ESCOTO, *Op. Ox. I*, d. 3, q. 3., n. 24, ed. Quaracchi I, p. 351 – 352. Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Rialp, Madrid 2004, p. 248-249], en su indiferencia a la singularidad, es decir, como *aliquid commune ad omnia intelligibilia*: "(.) l'intellect n'en saisit pas moins que cet objet jouit de la singularité, qu'il est doué d'unité et d'incommunicabilité "Unde dicitur, quod non tantum sunt nomina secundae intentionis conditiones singularis exprimentia, ut singulare, suppositum, etc, sed etiam aliqua primae intentionis, ut individuum, unum numero, incommunicabile, etc" –*Quaest. subt. 1. 7*, q. 15, n. 8, ed. Viv. VII, p. 439 ... La connaissance indirecte du singulier proposée par Duns Scot est évidemment universelle et abstraive, puisque obtenue par abstraction universalisante: "intellectus intelligendo universale abstrahit quodcumque illorum, Non enim exprimimus singulare determinatum nobis notum per singulare vagum, quia scimus nos non posse causare conceptum in intellectu illius cui loquimur, et scimus ei notas esse condiciones universales particularis vagi; sed si possemus facere conceptum distinctum de illo de quo loqueremur, non exprimeremus singulare determinatum nobis notum per vagum particulare" –DUNS ESCOTO, *Op. Ox. II*, d. 9, q. 1 – 2, n. 13, Viv. XII, 435... En somme, la pensée du Docteur Subtil sur la connaissance abstraive de l'individuel se résume en trois propositions (.). La première est une conséquence de la métaphysique de l'individu qui ouvre toutes grandes les portes de l'intelligibilité: de soi le singulier est intelligible intuitivement et abstractivement, de façon directe et distincte, tant quant à sa nature que quant à la singularité comme telle. Cette intelligibilité directe de l'individuel était un postulat des théories de l'intellection directe de Roger Bacon et de l'École franciscaine de la fin du XIII^e siècle (.). Le deuxième est l'expression d'un fait d'expérience commune, celle de notre incapacité actuelle de distinguer les individus autrement que par les accidents qui ne sont point des principes individuants. (.). Le troisième propose une intellection indirecte empruntée à Averroès et surtout à Avicenne. C'est la réponse formelle à la question posée ... à part la primauté accordée à l'intelligibilité absolue du singulier, la thèse de Scot sur l'intellection indirecte du singulier dans le temps présent ne marque qu'un progress de détail sur l'intellection universelle de saint Bonaventure' – BÉRUBÉ, C., *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses universitaires de France, Paris 1964, p. 174 – 175.

¹⁸⁷ "Ad istam (se refiere a la carencia de algún grado de perfección entitativa a la que se alude en el fragmento recogido en la nota 22) sequitur compositio potentiae et actus obiective: quidquid enim est ens, et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile, et terminus potentiae simpliciter, cuius terminus non potest esse ens infinitum, quod est necesse esse", DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 2, n. 33, Ed. Vaticana, IV, p. 166.

de ambas unidades palpita la diferencia formal *ex natura rei*, en tanto que consteladas por una pluralidad de unidades de autoidentidad formal estricta que no impugnan su misma unidad real *simpliciter*, una primera advertencia de la *pluralitas formarum in unitate simplicitatis*, venia para ella del principio de continencia unitiva¹⁸⁸.

Se nos previene, sin embargo, contra la restringida catalogación en el panorama real *simpliciter* de la unidad de simplicidad como *unitas identitatis*. También la *unitas per se* es unidad de identidad (*identitas realis simpliciter*), aun cuando aloje a la primera a título de constitutivo. Dos unidades de identidad real, la *unitas realis simpliciter per se* y la *unitas realis simpliciter simplicitatis*.

La solución al problema comienza a atisbarse en la escisión que Oromí establece dentro de la distinción real *simpliciter* entre diferencias real física y real metafísica¹⁸⁹. El desdoblamiento de la diferencia real *simpliciter* obedecería a una duplicidad de unidades de identidad en esa línea de ser (unidades de identidad *simpliciter* metafísica y física, esta última, a su vez, metafísicamente simple o estructurada, de linaje transicional entre las unidades de unión y la de simplicidad por acoplamiento de tagmas metafísicos).

La unidad de simplicidad imperfecta acopia, pues, una doble faceta: unidad imperfectamente simple de identidad real *simpliciter* física, o sólo real metafísica. Condición necesaria para la simplicidad real física es la simplicidad real metafísica, aun *formaliter* compleja, mas no toda unidad de simplicidad metafísica atesora capacidad para la subsistencia separada, en vez de eso, luce en acto una dimensión real *simpliciter* física participativa (unidad de composición), y así, la interna exclusión de la diferencia real metafísica es cláusula para la unidad de simplicidad real física, pero no para la identidad real *simpliciter* física (el *unum per se* es unidad de esa guisa). Se pondera siempre con cierta reserva la fórmula unidad de simplicidad en el campo creatural, ya que la unidad de identidad real *simpliciter* metafísicamente simple con inclinación subsistencial está segmentada en metámeros hilemórficos.

La unidad de simplicidad imperfecta, acendrada internamente de la diferencia real *simpliciter* metafísica, es unidad de simplicidad real física, en el sentido existencial que tiene el filosofema 'físico': el alma, *in subsistentia separata*, es unidad imperfecta de simplicidad real física y metafísica, y no *unum per se*, como el compuesto psicósomático en el que cursa una diferencia real *simpliciter* metafísica endógena y del que el alma forma parte, ahora no como unidad de simplicidad real física, por la declinación participativa de su actualidad, sino sólo real metafísica. No es tanto que la unidad real de simplicidad pueda serlo de simplicidad física o metafísica, según subsista

¹⁸⁸ "(.) definitio bonitatis in communi non habet in se sapientiam, ita nec infinita infinitam; est igitur aliqua non-identitas formalis sapientiae et bonitatis, inquantum earum essent distinctae definitiones, si essent definibiles " DUNS ESCOTO, *Ord I*, d. 8, pars 1, q. 4, n. 193, Vat. IV, p. 261 – 262. Más: "in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem quae tamen non esset formalis; ita concedo ergo, per identitatem bonitatem esse veritatem in re, non tamen veritatem esse formaliter bonitatem".

¹⁸⁹ Cfr. OROMÍ, M., "Teoría de las distinciones en el sistema escotista", *Verdad y Vida* 19 (1947) 257 – 282. La diferencia real física mediaría entre 'seres completos o individuos' sin relación alguna de unidad, es decir, operaría en el seno de las unidades de unión accidental, ordinal y agregacional. La diferencia real-metafísica "existe entre los elementos heterogéneos constitutivos (.) de un ser esencialmente compuesto (.) que gozan en sí mismos de una realidad tal que, por una parte, no les impide la real unidad de potencia-acto, pero, por otra, tampoco pierden su realidad propia" (p. 266). En atención a la primera de las proposiciones propuestas, si toda diferencia real reclama como fundamento una unidad de realidad filial, cabrá distinguir una unidad de simplicidad real metafísica (*unitas simplicitatis*), que puede o no ser unidad real física de simplicidad, y una unidad real de identidad física, pero no de simplicidad metafísica, el *unum per se*.

o no físicamente emancipada del principio con que se conjuga en el *unum per se*, cuanto que la *unitas simplicitatis animae* está hipotecada por una unibilidad connatural en su destino creatural (la *ratio uniendi* es para ella *intrinsicus adveniens*). Y no es como unidad simple de identidad real física que participa la entidad del *unum per se*, sino sólo como unidad de simplicidad real metafísica. La forma material sin aptitud subsistencial es sólo componente metafísicamente segregable de la materia en el *unum per se*, pero no es unidad real de simplicidad, sino justamente eso, componente metafísico disoluble (metafísicamente autoconsistente) de aquél con el que amalgama a título de principio actual en la unidad de realidad *simpliciter* física que es el *unum per se* sustancial en cuya entidad comulga. La unidad real de simplicidad de innato carisma informante no es en sí misma *forma informans simpliciter*, cual la natura accidental es *forma aptitudinaliter informans secundum quid* (la accidentalidad del accidente absoluto – *accidentalitas entis ad se* – no es la misma *entitas ad se* del accidente, sino accidente relativo o inherencia *ad alterum* para él), esta comisión le viene de su realidad física metéctica: es tal forma por relación al compuesto o a lo informable.

La realidad metafísica no dicta existencia, no es realidad *simpliciter* sino *secundum quid*. Dado que un *anima separata*, intrínsecamente individuada, ostenta una existencia propia y distinta de la de cualquier otra, entre ellas mediará, no una parca diferencia real metafísica, sino real física en cuanto existentes, y es esa diferencia la que define a la unidad de simplicidad como unidad real *simpliciter* física y metafísica, aun con la distinción formal *ex natura rei* sindicada *ad intra*. La forma material inanimada o no vital es unidad de simplicidad real metafísica, pero no unidad real *simpliciter sensu physico*, por no depositaria de realidad singular física *separata a materia* sensible. La forma vital informante, forma psíquica humana, es, en su subsistencia independiente, unidad de simplicidad real física y metafísica, pero es como unidad de simplicidad real metafísica, y no física, que participa del *synolon* psicosomático. Con todo, en su censo subsistencial, es unidad real de simplicidad imperfecta, por tributar *quid + quale*. Dios es unidad real de simplicidad perfecta. *Ad intra*, la unidad de simplicidad está sujeta a la diferencia formal *ex natura rei* que funda la continencia unitiva o la pluralidad de formas *in unitate entis*.

Doble expediente, entonces, para la unidad de simplicidad: unidad de simplicidad real metafísica inserta en la realidad *simpliciter* física del *unum per se* (*forma informans simpliciter*) / unidad de simplicidad real física (*forma subsistens*, malgrado el sentido tomista de forma anhilética pura, en razón del hilemorfismo universal que defiende Escoto). Bajo uno u otro hábito, su simplicidad real metafísica es palmaria¹⁹⁰. El vigor interno de la distinción formal *a parte rei* no incurre en una unidad inflacionaria, y aun como unidad de simplicidad real *simpliciter* es, por disyunción a lo divino, imperfectamente simple. La *formalitas* es la auténtica unidad simple de realidad *secundum quid*, pero como es la individualidad la que unifica numéricamente, el signo que da consistencia a la unidad de simplicidad real metafísica es la *singularitas*, no como *formalitas addita*, un *extrinsecum quid adveniens* o *differentia contrahens* de turgencia formal que cerrase la trama de formalidades estructurales, sino como intrínseca *qualitas ultima* (*ultima actualitas/realitas formae*), una *qualitas* modulante.

¹⁹⁰ La *unitas simplicitatis* tiene doble prominencia en el plano creatural, acorde a los dos órdenes de realidad, y con la cuota de *distinctio formalis ex natura rei ad intra* pertinente: unidad de simplicidad real metafísica con aptitud o no subsistencial como unidad de simplicidad real física. La unidad de simplicidad real *secundum quid* insubsistente *per se* participa en calidad de tal unidad en la entidad real *simpliciter* física del *unum per se*, conviniéndole sólo la realidad *simpliciter* física en modo participativo.

Cada nivel psíquico es un horizonte de realidad *secundum quid* con proyección existencial unificada: el alma vegetativa, estrato psíquico basal, el más hilético, sustrato material para la sensibilidad, que fundamenta, con la diferencia *ex natura rei* remanente respecto a la vegetatividad, una nueva franja formal. Este verticilo hilemórfico [*sensibilitas (formalitas) + cuerpo animado vegetativamente (materialitas)*] se hipostasía hiléticamente respecto a la intelectualidad, *formalitas addita* que corona la serie de formalidades que granan el alma racional. El escalonamiento de pisos psíquicos en arquitectura binomial hilemórfica resuelve el alma con función de *forma informans simpliciter* individuada para el cuerpo (binario materia + *forma corporeitatis*) –en rigor, éste es un estipe hilético para la forma vegetativa-. El resultado es un *unum per se*, el compuesto psicossomático, unidad de realidad *simpliciter* física en la que alma y cuerpo son metafísicamente solventes como *unitates simplicitatis*, con existencia física separada (cuerpo exánime de lábil forma sustancial, *anima in statu naturae restitutae*). Cada voluta psíquica es un horizonte subrogado de realidad *secundum quid*, con la gradación formal el alma adquiere niveles funcional – estructurales de potencialidad diversos entre sí *a parte rei* en razón de las *formalitates* adicionales que obliteran cada faceta o veta psíquica (vegetatividad, *sensibilitas, intellectualitas*). La secuencia de envolturas psíquicas real *secundum quid* (o *formaliter*) disjuntas pero real *simpliciter* unificadas sólo delamina internamente la unidad sustancial que es el alma racional (unidad de realidad *simpliciter*, formalmente compleja o plural en tanto que internamente afectada por la *distinctio formalis ex natura rei*).

El decapado psíquico podría inducir a considerar la continencia unitiva una versión sutil de la *pluralitas formarum in unitate entis*, doctrina insignia, junto al hilemorfismo universal y la actualidad de la materia en sí (en su *esse primum* en tanto que *terminus creationis*, no en su *esse simpliciter, terminus generationis* debido a su conjunción con la *forma informans simpliciter*) del franciscanismo trecentista, frente a la insípida y abusiva *unitas formae in unitate entis* aquiniana, bosquejada en formato silogístico (unius entis est unum esse / unum esse est ab una forma → unius entis est una forma)¹⁹¹. Ciertamente, la *pluralitas formarum* o la continencia unitiva, con la diferencia formal *ex natura rei* como credencial, es la solución de transición entre unidades de identidad. El tráfigo de la unidad de autoidentidad formal estricta a la *unitas simplicitatis*, o aun de ésta al *unum per se*, evaluable como unidad de identidad real *simpliciter* física, invoca ese principio, si bien, tal vez, la primera promoción se apoye en la continencia unitiva, en tanto la segunda aconseje un visaje como *pluralitas formarum* con cariz más estructural: pluralidad de formas en engranaje acto – potencial vertebrales de la *unitas simplicitatis*. Aunque la diferencia formal *ex natura rei* y la real *simpliciter* metafísica se escoran del lado de la realidad *secundum quid*, la primera es una diferencia de carácter estructural, la segunda, una diferencia más bien fisiológica.

El ente no se tensa internamente en una pluralidad de formalidades (pasiones simples) engastadas en clave binaria acto – potencial, según el patrón de foliación

¹⁹¹ “Unitas rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva” – TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4.

El aquinate aboga por la unidad entitativa basada en el *esse substantiale* otorgado por una forma única: el alma intelectiva es la forma *substantialis hominis*, siendo inaceptable otra forma sustancial distinta a ella. Toda forma *addita* habría de ser accidental (forma *informans secundum quid*). Si se asumiese para el hombre como sustancial la forma *corporeitatis*, por ejemplo, el alma intelectiva ya no podría ser forma *simpliciter*. Puesta una forma *simpliciter*, otra sólo podrá sobrevenir, via *transmutationis*, por corrupción de la primera.

psíquica (*formalitas* adicional informa *simpliciter* un dual hilemórfico basal que se comporta respecto a ella como sustrato hilético), sino que difiere *formaliter* de las pasiones simples con las que conviene *materialiter* (el ente unívoco no es exactamente una *unitas simplicitatis*, no define con sus pasiones convertibles esa clase de unidad correspondiente a las entidades metafísicamente consistentes en su integridad y dislocables formalmente *ad intra*). Ente es una *ratio formalis* que salda un concepto *simpliciter simplex*, como las *propriae passiones entis*. En contrapartida, las *passiones disiunctae entis* (no convertibles *materialiter cum ens* y diversas *formaliter* de él), por no ser *formalitates in se* sino *virtualitates in entis* (*primitas virtualitatis* frente a la *primitas communitatis* diligente para el ente respecto a todo inteligible del que se predica unívocamente *in quid*: la primacía de comunidad es una suerte de *primitas univocitatis* real), financian conceptos cualificativos, no quiditativos (no siendo la diferencia última en sí misma, como tampoco lo era la *haecceitas* respecto a *la natura communis*, *quid* o formalidad aditiva a la *formalitas* ente, no podría instruir un concepto quiditativo determinante de él, sólo un potencialmente noemático *quale contrahens* que no restaña formalmente a la nuda razón de entidad, y por ende, nada aporta conceptualmente en traza quiditativa a ella, sino una nota de modulación: la infinitud intensiva, que hace las veces de *haecceitas* por lo que toca a la divinidad, no fomenta un concepto formalmente enraizado sino en la sola razón de ente. Vano pretender una noción *simpliciter simplex* de la infinitud que enriquezca quiditativamente la desnuda *ratio entis*).

Propter veritatem... La polifonía comienza en la segunda frase, primeras entonaciones de un celebrante en gregoriano. Gloria y Credo melódicamente silábicos, con la simplicidad rítmica del *ars antiqua*: frases cortas, comprensibles. Cinco secciones de pareja longitud con descanso final en *re* hacia el melismático *Amén*, de segunda parte sincopada. Notas y breves silencios trenzados en las voces agudas con expresividad teológica.

La continencia unitiva tiene un valor distinto para el ente unívoco del que tiene la pluralidad de formalidades en la *unitas simplicitatis*. Como las *passiones convertibiles simplices* y el *ens*, la pluralidad de formas se unifica real *simpliciter*, conservando su diferencia real *secundum quid*, si bien aquéllas no son estructurales para la entidad. La *divinitas* contiene unitivamente sus atributos, pero éstos no debieran estructurar metafísicamente la simplicísima divinidad al modo de pluralidad de formalidades, aunque la extensión de la entidad en su univocidad implemente la continencia unitiva en la esfera divina [quizá por ello, Escoto prefiera emplear la fórmula *non – identitas formalis*, sustitutiva de la *distinctio formalis ex natura rei* de signación creatural, en relación a Dios: en tanto que sumo ente, Dios es real *simpliciter* bueno y veraz en grado sumo, como lo son, en dispar medida, según su *gradus recedendi a necessitate*, los demás entes, mas *bonum* y *verum* no se identifican real *formaliter* entre sí en Él, ni lo hacen con su misma entidad, como tampoco en el ente creado, unívocamente ente con Él y sólo disyuntivamente finito: el *ens creatum* se constituye *secundum disiunctionem intrinsecam* del *ens univocum* respecto al increado, no *secundum assimilationem* (el *actus essendi* como *assimilatio ad esse subsistens* tomista que arruina, por recurso analogista -equivocidad del ser-, la pertinencia de una ontología de lo creado –la auténtica ontología del Medieval sería la univocista)]¹⁹². En el

¹⁹² La continencia unitiva por ente de sus pasiones simples transplantaría a Dios la diferencia formal. Si la continencia unitiva resolviere la *unitas simplicitatis*, unidad real de simplicidad metafísicamente autoconsistente e internamente pluriformal por circumspectiva de la *distinctio ex natura rei*, la simplicidad divina parece quedar expuesta, de ahí la atenuación como *non identitas formalis* que salva la diferencia real *secundum quid* de la *divinitas* y los atributos entitativos o potestativos que la adornan.

caso del alma, la continencia unitiva de las potencias encubre a la *pluralitas formarum*, sin disonancias, y si es tratada como continencia unitiva, tal vez sea porque las potencias psíquicas se ordenan precisamente al ente y sus pasiones, para los que es oportuno el apotegma, y por la necesidad de preservar el reflejo trinitario en el albumen psíquico¹⁹³. En definitiva, la unidad de realidad *simpliciter* no es *ad intra* unidad de realidad *secundum quid* en razón de la *pluralitas formarum in unitate entis* y la *distinctio formalis ex natura rei* que la fundamenta. Esa circunstancia habilita la autocausalidad real *simpliciter* como heterocausalidad real *secundum quid* (autoefectuación equívoca) y dispone vetas de *realidad secundum quid* en la *unitas simplicitatis* sustancial anímica, areladas como potencialidades psíquicas.

Aunque Escoto no establezca la clasificación de conceptos en sincretismo a la de unidades¹⁹⁴, el homomorfismo *ordo essendi – ordo cognoscendi* permite extraer información sobre una unidad de la clase de concepto devengado por ésta¹⁹⁵. El ente unívoco y los transcendentales con que conviene real *simpliciter*, pero no *formaliter*, extractan conceptos quiditativos *simpliciter simplices*. Las diferencias últimas, sólo conceptos cualitativos de ese rango, la ausencia de superávit formal a la *formalis ratio entis* suprimiría la posibilidad para ellas de un concepto quiditativo propio (no son *formaliter* diversas del *ens*, como lo son las pasiones simples). A la *formalitas – unidad*

¹⁹³ No es extraño que el mismo principio vigente para el ente y sus pasiones simples (continencia unitiva) con la *distinctio ex natura rei* consiguiente, se intrapole al alma y sus potencias, puesto que las pasiones simples dan cobertura al objeto o al fin de las potencias (*ens/verum – intellectus, bonum – voluntas, ...*).

¹⁹⁴ "Quantum ad primum, praemitto duo, – quorum primum est quod conceptus simpliciter simplex est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem, sed non simpliciter simplicem voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles. Secundo praemitto quod aliud est confusum intelligere, et aliud confuse intelligere. Confusum enim idem est quod indistinctum. Et sicut est duplex distinguibilitas ad propositum, videlicet totius essentialis in partes essentielles et totius universalis in partes subiectivas, ita est duplex indistinctio, duplicis praedicti totius ad suas partes. Confusum igitur intelligitur quando intelligitur aliquid indistinctum, altero praedictorum modorum. Sed confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, – distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem", DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 3, pars 1, q. 1 – 2, Vat. III, p. 71 – 72.*

¹⁹⁵ Lychet, en un comentario a *Opus Oxoniense I, d. 2, q. 2, n. 3 – 5*, distingue conceptos simples, complejos y *per accidens*. Camille Bérubé, en un exhaustivo seguimiento del censo escotista de conceptos, expone (*o. c.*, p. 170 – 171): "Duns Scot ne classifie les concepts du point de vue de l'unité. A l'usage qu'il en fait, aux explications occasionnelles qu'il en donne, on peut les diviser d'abord en concepts simples et en concepts multiples. Les premiers jouissent d'une unité essentielle, ou per se. Les autres n'ont qu'une unité accidentelle, per accidens. Les concepts simples son ou absolument simples, simpliciter simplices, ou résultent d'une certaine composition, non simpliciter simplices. Cette composition est prise au sens large ou dans le sens strict. Composé au sens large, le concept se résout en d'autres concepts qui s'opposent comme des réalités formellement distinctes, mais matériellement identiques. Composés au sens strict, les concepts se résolvent en concepts qui ont entre eux raison de puissance et d'acte, de déterminable et de déterminant. Les concepts multiples se résolvent en concepts qui n'ont, dans le concept qui les contient, qu'une unité d'agrégation, l'unité d'un tout accidentel. Voici des exemples obviés de chacune de ces classes de concepts. Les concepts de l'être commun, des transcendentaux, des différences ultimes, des différences individuelles sont des concepts absolument simples. Les concepts de l'être sous un mode intrinsèque: être fini, être infini, substance et accident, le concept propre de l'individu sont des concepts composés au sens large. Les concepts composés des espèces infimes: homme, brute, sont composés au sens strict. Les concepts d'homme blanc, le concept de l'individu par l'accumulation des notes individuantes son des concepts multiples, n'ayant qu'une unité accidentelle".

de autoidentidad formal estricta (plano ontológico) corresponde un concepto *simpliciter simplex* (plano gnoseológico). La entidad polarizada bajo una pasión disyuntiva, la unidad de simplicidad o el *unum per se* en la intrínseca modalización de la singularidad rentabilizarían conceptos no *simpliciter simplices*. En los dos primeros casos, por filtración de *quid* y *quale* (no hay composición aquí sino modulación intrínseca: el algoritmo *quid + quale* no expresa composición conducente a un *quid* distinto, sino al mismo *quid* disyuntado internamente por extremo de diferencia última). En el caso del *unum per se*, por auténtica composición (*quid*₁ + *quid*₂ en interposición acto – potencial como *quiditates* contrayente y contraída salda *tertium quid ex duobus* –régimen ontológico-, ley de composición interna que regla, en el campo gnoseológico, por isomorfismo *essendi – cognoscendi*, un concepto no *simpliciter simplex*, pero tampoco múltiple, un concepto compuesto de uno simplemente determinante, que juega el papel de acto, y otro simplemente determinado, con valor de potencia¹⁹⁶). Si la *formalitas* es unidad de autoidentidad severa, la esencia demarca una unidad de identidad *simpliciter metafísica*, de suerte que los conceptos determinante y determinado conjugados en el *unum per se* tendrán como contraprestación real *secundum quid* a las unidades metafísicamente escindibles en él. Materia y forma secundan sendas nociones, y el *unum per se*, un concepto *simpliciter quiditativus*. Al fin, la acumulación de notas individuantes provee un concepto múltiple, correlativo a la unidad de unión, que ampara singularidades real – físicamente separables.

Aun con la sombra de su sello apócrifo, en el *De Anima*¹⁹⁷ se dirimen conceptos quiditativos simples (la naturaleza en su razón propia de tal) y compuestos (forzados por la *conversio ad phantasmata*, ligados a *nooúmena*, en una premonición de la kantiana negación de intuición inteligible en el hombre bajo la consigna de *status viatoris*: en el estado de vía, carecemos de un concepto simple de nuestra propia alma, de Dios o de cualquier sustancia espiritual). *Ens* suministraría un concepto *simpliciter simplex; homo*, un concepto *simpliciter quiditativus; homo albus*, un concepto *per accidens*.

En conclusión, la diferencia ínsita en las unidades de unión, excepción hecha del *unum per se (incertae sedis* o unidad de dudosa posición taxonómica), es la real – *simpliciter* física, al englobar singularidades discernibles en acto como tales. Las unidades de unión son físicamente resolubles *ad intra*. La diferencia que corre entre forma y materia en el *unum per se* sustancial es una distinción real *simpliciter metafísica*. Aun cuando estos dos principios ensamblen como acto y potencia en el *synolon*, ‘existen’ con una realidad física participada, conservando sus respectivas entidades metafísicas independientes. La diferencia *simpliciter* metafísica obra entre instancias que se actualizan existencialmente en composición pero que mantienen su

¹⁹⁶ "(.) non potest aliquid esse habens per se conceptum unum et cum hoc per se includens distincta, nisi conceptus unius sit per se potentialis et alterius actualis per se determinans illum potentialem; relatio et absolutum non possunt habere tales conceptus, quorum unus sit per se determinabilis et alius per se determinans" DUNS ESCOTO, *QQ. Quod.*, q. XIII, a. 3, n. 68, ed. Alluntis, p. 475.

El *unum per se* devenga, en virtud de la diferencia real *simpliciter metafísica* interna entre sus unidades de simplicidad vertebrales, dos conceptos quiditativos, correlativos al *quid* – determinado y al *quid* - determinante. La unidad de simplicidad imperfecta, sólo un concepto quiditativo y un concepto cualificativo o modulador. En el ámbito gnoseológico, una unidad de simplicidad aporta un solo concepto simple de sí, si bien, en el caso de la imperfectamente simple, ese concepto será desglosable, en última instancia, en dos, uno simplemente determinante o cualitativo (*quale-haecceitas*) y otro simplemente determinado o quiditativo (*quid-esse*), mientras que en el de la unidad perfectamente simple, la infinitud, modo intrínseco propio de la *divinitas*, actúa como polo de reunificación atributiva, sin eclipsar la *non-identitas realis secundum quid* entre perfecciones divinas.

¹⁹⁷DUNS ESCOTO, *Super De Anima*, q. XXII, ed. Viv. III, p. 631 – 632.

autonomía real metafísica en la aleación física. Como la potencia unitiva superior se subsume en la de menor grado de cohesión, instilando la distinción real acólita en su seno, así, la unidad de simplicidad real metafísica encaja en la entidad del *unum per se*, injertando en su interior la diferencia *simpliciter* metafísica. Los constitutivos metafísicos de la unidad *per se*, transidos por la distinción formal *a parte rei*, la instauran en aquélla. Una diferencia, pues, endógena a la unidad de simplicidad (unidad de identidad real *simpliciter*), pero exógena a la de autoidentidad formal (unidad de identidad real *secundum quid*). En el plano de la unidad identitaria cabe la diferencia real *ad intra* por la doble versión de realidad.

El plan de inclusiones unitivas impone una concatenación de diferencias circunscritas, de modo que la diferencia de una cierta calidad de realidad encapsula la diferencia real de orden inferior. La promoción del plano físico – existencial al metafísico – esencial conllevará la disgregación (o no) de la unidad en subunidades metafísicamente autoconsistentes y sólo reales físicamente por participación, según auspicio o no tal unidad la diferencia *simpliciter* metafísica. La unitas *per se* lo hace; la unitas *simplicitatis* exporta esa diferencia. En el *unum per se* confrontamos una unidad indisoluble en el nivel físico, pero metafísicamente fraccionable. Si la *forma pura subsistens*, límite onto - epistemológico de serie de composición hilemórfica en canon aquiniano, fuese una forma residente en lugar de la interina *forma informans* y la *materialitas eiusdem rationem cum materia corporalium* de los entes espirituales en el programa escotista¹⁹⁸, podría colimarse como unidad de simplicidad real metafísica subsistente en multiplicidad suprasensible, no individual, aunque para el maestro de Oxford la razón de creaturalidad no sea, en absoluto, la genética composibilidad de la esencia, sino su indiferencia metafísica *de se* a la singularidad que extiende ésta indiscriminadamente, como signo de ultimación ontológica sin el cual no cabe la existencia, a toda entidad creada: creaturalidad y potencial multiplicidad individual son indisociables. El *anima separata* ejemplificaría la unidad de simplicidad metafísica cuyo *interius* no está acrisolado de diferencia formal *ex natura rei* por estructurada en unidades de identidad formal estricta (continencia unitiva por el alma de sus potencias activas, tamizadas como *formalitates* diversas entre sí y respecto de la propia alma). De hecho, la *pluralitas formarum* insta la organización interna en cláusula binomial hilemórfica en la unidad de la entidad finita.

Una clasificación más oportuna expendería la unidad de autoidentidad formal estricta con la *distinctio formalis ex natura rei* asociada como diferencia eclosiva (real *secundum quid* estructural), y unidades de identidad, con la diferencia real – *simpliciter* infundida con vial funcional - entitativo. Dentro de ellas, las unidades de identidad *simpliciter* metafísica (unidades de simplicidad perfecta e imperfecta) –la diferencia *simpliciter* metafísica es una distinción real *secundum quid* que sobredimensiona la

¹⁹⁸ "... in anima vel angelo est materia quae est eiusdem rationis cum materia corporalium. Quod probo sic: quia non diceres eas diversarium rationum, nisi una esset perfectior, et nobilior alia. Si spiritualis est nobilior corporali; auto igitur est perfectior in potentialitate, vel in actualitate: si in actualitate, igitur non est materia prima, quae nihil actualitatis habet; si in potentialitate, igitur est imperfectior, cuius oppositum supponebas, quia potentialius est imperfectius" , DUNS ESCOTO, *Super De An.*, q. XV, ed. Viv. III, p. 556. La materialidad conviene en mayor medida, si cabe, a los seres espirituales que a los corporales, por la misma propiedad materiae: ingenerable e incorruptible quantum ad esse, y creada, quantum ad fieri, "(sicut operatio arguit formam, ita proprietates materialis materiam; sed proprietates materiae quantum ad suum esse, et quantum ad fieri, reperitur verius in spiritualibus quam corporalibus; proprietates enim materiae, quantum ad esse est, quod est ingenerabilis et incorruptibilis, sed in quantum ad fieri, quod tantum producat per creationem, haec autem magis reperiuntur in spiritualibus)" –DUNS ESCOTO, *Super De An.*, q. XV, ed. Viv. III, p. 555-.

formalis ex natura rei con factura de diferencia entitativa- o *simpliciter* física (unidad de composición: *unum per se*). Al fin, las unidades de unión, con la diferencia real *simpliciter* física *ad intra* entre individualidades sediciosas. La unidad de identidad entronca en una sola *natura communis* (ámbito creatural) y se despliega en los momentos estructural – ontológicos de *communitas naturae* y *singularitas*, si bien la unidad de identidad real metafísica subsistente se sustrae, ya en su dimensión existencial, al momento extra – ontológico de *incommunicabilis per se* que la asiste en su actualidad participativa del *unum per se* (el *anima separata* no es persona, supósito de naturaleza intelectual). Las unidades de orden o de agregación, en cambio, acantonan varias esencias individuadas físicamente resolubles como tales.

La progradación de la unidad de simplicidad formal a la de simplicidad metafísica es la ascendencia de la *formalitas* en la esencia. El salto de la diferencia formal a la *simpliciter* metafísica no presume variación de plano de realidad, sólo de complejidad dentro del nivel *secundum quid*, un decremento de potencia unitiva sin transacción ordinal. De no ser por esa circunstancia versal, el plan de unidades replicaría, únicamente en su uso estructural y a escala microscópica, bajo símil grosero que ha de salvar no pocos inconvenientes, como el desglose en quarks de los hadrones, el modelo estándar de partículas: la unidad de autoidentidad formal representaría el nivel subatómico (leptones, auténticas partículas elementales –los hadrones no lo son- de spin semientero); la *unitas simplicitatis* se enmarcaría en el nivel atómico (consorcios de leptones o de hadrones de spin bosónico o fermiónico, las *formalitates*); el *unum per se* inauguraría el nivel molecular (asociaciones de átomos en unidades covalentes o iónicas que sufragan colectivamente las propiedades del sistema material configurado), y las de unión, al fin, el micelar (agregados moleculares).

Assumpta est Maria.

III.3.- PRIMACÍAS DE COMUNIDAD Y VIRTUALIDAD

La doble primacía que ostenta el *ens* (no basta con la *primitas communitatis* para la determinación del ser como primer objeto de nuestro entendimiento¹⁹⁹) sobre los inteligibles rotura su univocidad. La primacía de comunidad del ser respecto a todo aquello que lo incluya esencialmente dictamina una predicación unívoca *per modum essentiae* o *in quid* (doctrina de la *communitas entis in quid*): los *prima intelligibilia*, es decir, individuos, especies, géneros y partes esenciales de éstos, así como el mismo Dios, contendrían al *ens* directa o quiditativamente (comuni6n formal en la entidad), acomodándose a esta variante predicativa, improcedente, sin embargo, por lo que a las *passiones entis* se refiere, frente a las que el ser posee sólo una primacía de virtualidad que reclama una predicaci6n *per modum denominantis* o *in quale*²⁰⁰. Si respecto a todo

¹⁹⁹ Ninguna de las primacías determina aisladamente un objeto natural, primero y adecuado al entendimiento *ex natura potentiae* ("nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius 'in quid' ad omne per se intelligibile" - DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, pars 1, q. 3, n. 137, Vat. III, p. 85).

²⁰⁰ Doble modo de predicaci6n:

- "in quid: praedicare essentiam (totam essentiam, sive partem essentiae) subiecti. Una predicaci6n per modum essentiae o per modum subsistentis ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis" DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, pars 1, q. 3, n. 131, Vat III, p. 81-.

lo inteligible que encripte esencialmente la *ratio entis*, el ser se predica unívocamente *per modum subsistentis*, la predicación conveniente a las cualificaciones de la entidad será la denominativa, no la quiditativa²⁰¹.

División de las *passiones entis* en pasiones propias (*passiones convertibiles simplices*) y *passiones disiunctae* o *ultimae differentiae* –diferencias a través de las cuales el ser desciende a sus inferiores–: las primeras son convertibles real *simpliciter* o materialmente con el ser, pero no real *secundum quid* (divergencia *formaliter* como diversas entre sí y respecto al *ens*). Conveniencia del ser y sus pasiones simples en el plano existencial, mas no en el esencial, no en sus razones quiditativas (*identitas realis simpliciter* y *non-identitas realis secundum quid* que fundamentan la continencia unitiva)²⁰². Las *passiones disiunctae* son afecciones endógenas de la entidad presentadas en forma de disyuntivas modales irreductibles, bipolaridades ontológicas condensables en la oposición cimera finitud / infinitud que distingue la creaturalidad de la divinidad. La fractura de órdenes de realidad (*secundum quid / simpliciter*) rige para el ser tamizado bajo el signo disyuntivo de la finitud puesto que la aseidad del *esse divinum* troca la posibilidad lógica de ese ser en necesario acto²⁰³ (frente al *esse ab alio*, suspendido en su abalidad, la pura posibilidad real metafísica de ser que marca su esencia como una razón de compatibilidad con lo previamente actualizado, constrictiva de la nuda posibilidad lógica de ser, que, en oposición a la negación absoluta de entidad, sólo exige no contradicción en las notas formal – constituyentes), y así, los dos momentos ontológicos estructurales del ente finito (*communitas naturae –indifferentia naturae de se ad singularitatem–* y *singularitas per intrinsecum* -momento pre-existencial de ultimación ontológica de la esencia-) se funden. La aseidad esencial

-
- "in quale o per modum denominantis, sea in quale substantiale sive essenziale (quod praedicet subiecti essentiam), sea in quale accidentale (quod praedicet accidens)". Cfr. *Super Univer. Porph.*, q. 12, n. 5 – 6.

²⁰¹ "Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quidditative; omnes autem differentiae ultimate includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter" DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, pars 1, q. 3, n. 137, Vat III, p. 85.

²⁰² "Isto modo ens continet multas passiones, quae non sunt res aliae ab ipso ente (...) distinguuntur tamen ab invicem formaliter et quidditative, et etiam ab ente, formaliter dico reali et quidditative", DUNS ESCOTO, *Opus oxoniensis*, II, d. 16, q. un., n. 17, Ed. García, t. II, Quaracchi, 1914, p. 582.

²⁰³ Doble *coloratio* al argumento anselmiano: lógica (precisión acerca de la no contradictoriedad del concepto *maius cogitari non potest*) y gnoseológica (matización sobre el carácter intuitivo, no abstractivo, de la noticia máximo cognoscible. En relación a la primera, señala Escoto: "Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, Proslogion, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit 'sine contradictione' patet nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum" DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 2, q. 3, n. 137 – sig., Alluntis, p. 435 – 436. La demostración del ser real del sumo cogitable sin contradicción se realiza en el orden esencial (*de esse quidditativo*: es en ese objeto donde el entendimiento halla máximo reposo, de donde se sigue que debe corresponderle *in proprio* la razón de objeto primero del entendimiento, a saber, la razón de ente) y en el del ser existencial (*de esse existentiae*: lo máximamente pensable no podrá existir sólo en el entendimiento, en tal caso sería algo causado por dicho intelecto, sin embargo, el *summum cogitabile* es *esse a se*, y no *esse ab alio*).

inhibe la posibilidad real de ser *secundum quid* como motivo fundante de un plano de realidad diverso al *simpliciter*: la *divinitas* es la única esencia *de se non indifferens ad singularitatem et ad existentiam, ut essentia (de se haec y per se existens*, incausada, por la no reflexividad del *ordo essentiae –nihil est causa sui-*. La existencia pertenece al concepto de lo divino, en tanto en la criatura es *actus extrinsecus adveniens*, externo al orden ontológico, que diferencia *ultimate*, más allá de toda diferencia de índole ontológico – predicamental, como *ultimus actus*).

Las pasiones simples son transcendentales *quia consequuntur ens in quantum non determinatur ad aliquod genus*. Cada miembro de una pasión disyuntiva es, a su vez, transcendente *quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus*²⁰⁴. En tanto que diferencias últimas no se descomponen ideogénicamente en un concepto quiditativo – determinable y en uno cualitativo – determinante.

En una primera línea de análisis, la *primitas virtualitatis* se toma como primacía de predicación indirecta²⁰⁵. ‘Ser’ no se inscribe directamente en la noción de ninguno de los extremos de una pasión disyuntiva; ‘ser’ no estaría implícito en la idea de infinitud o de finitud, pero, por incluido esencialmente en la noción de criatura o Dios, y puesto que tales extremos no son sino polarizaciones del mismo *ens* o de algo que sí comprendería quiditativa o directamente al ser (de lo que el ser se pregonaría *in quid*), la coordinación de los dos conceptos, ser y finito en el individuo humano, o ser e infinito en la singularidad divina, es indirecta. Esta exégesis implanta una grave aporía.

En su acepción comunísima, *ens* se opone a la nada (“res communissime prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil”)²⁰⁶, entendiendo por ‘*nihil*’ o ‘*non-ens*’ todo lo que entrañe en sí contradicción (“illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu”). Lo que comporte contradicción no podrá ser inteligible, y la sola negación de la inteligibilidad o del ser intramental basta para bloquear el ser *extra intellectum*, pues la posibilidad real metafísica de ser presupone la posibilidad lógica, que abarca un dominio más amplio. La inteligibilidad o la exclusión de contradicción es condición necesaria, aun insuficiente, para la posibilidad del ser extrapsíquico.

En un segundo sentido, menos restrictivo asegura Escoto, ‘*nihil*’ designa a lo que no es ni puede ser fuera del alma (*alio modo dicitur ‘nihil’ quod nec est nec esse potest aliquod ens extra animam*). Un examen somero de esta segunda acepción concluiría su carácter redundante, pues no se ve en qué pueda basarse la imposibilidad

²⁰⁴ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 115, Vat. IV, p. 206 – 207.

²⁰⁵ En esta primera línea de interpretación se posicionan autores como Gilson (“Car tout ce qui est intelligible inclut l’être, mais il peut l’inclure de deux manières différentes, soit, directement, en vertu de la ‘primauté de communauté’ de l’être, soit, indirectement, en vertu de la ‘primauté de virtualité’ de l’être” –GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin, París, 1952, p. 95-) o Wolter, que combate ferozmente la idea de ‘contención virtual’ (“it’s impossible that the common concept of being should contain virtually or essentially the concepts of infinity or finiteness” -WOLTER, A. B., *The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1946, p. 57-), aun cuando se vislumbren, particularmente en el primero, flexiones locales de apertura a esa hipótesis (“d’une intuition intellectuelle de l’Être infini (.) et dans laquelle d’ailleurs nous ne connaîtrions encore le reste que comme ‘virtuellement’ continue”. También: “quant aux différences ultimes et aux transcendentaux qui le déterminent, ils ne sont pas directement inclus dans son univocité, mais les premiers sont toujours essentiellement inclus et les seconds virtuellement inclus dans un être qui relève lui-même de l’univocité” –o. c., p. 99).

²⁰⁶ Las citas recogidas en éste y en los siguientes párrafos corresponden a DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. III, a. 1, n. 7 – 9, p. 93 – 94.

de *esse extra animam* si no es en la ininteligibilidad o íntima contradicción de un falso pensable, no lógicamente posible precisamente por contradictorio en sí mismo. Sólo es apariencia: lo contradictorio no es siquiera pensable o inteligible, en tal caso detentaría una entidad de razón que no le compete en absoluto de no oponerse a la nada (sería ‘algo’, con ser sólo ente lógico, y no ‘nada’). Aun cuando el ser real finito está supeditado a un acto volitivo eficaz o *ad extra* divino, la propia indeterminación activa de la potencia *simpliciter* racional obsta la necesaria suspensión de la elicitación del acto volitivo desfavorable a un ser (su acto elícito es libre, no determinado *ad unum* como el de la potencia natural, por consiguiente, pensar que pudiera decantarse necesariamente a la noción respecto a un cierto inteligible contravendría el *modus eliciendi* mismo de la potencia; su autodeterminación revoca toda inclinación natural al acto nolitivo o al volitivo; *potest se determinare* y *esse determinata ex se ad unum vel naturaliter ad proprium actum (intelligendi)* son modos de elicitación mutuamente excluyentes). Descartada, entonces, la imposibilidad de ser en conexión a una noción forzosa por la misma contingencia del *actus nollendi* [la voluntad divina media el paso de la posibilidad lógica de un inteligible a posibilidad real metafísica (*actus vollendi ad intra* que constituye al ente finito *in esse essentiae*, ya verdadera creación), pero la posibilidad lógica subduce, basal, se dé el acto volitivo o el nolitivo, de suerte que lo que no puede ser *realiter*, lo esencialmente impedido por imposibilidad con lo ya fáctico, debe ser por necesidad lógicamente posible, o será nada], sólo resta interpretar la imposibilidad de ser extra-anímico como referida a las intenciones lógicas y a las *relationes rationis*, las cuales, pese a su consistencia lógica, no pueden ser reales o *extra intellectum*, condenadas a la mera entidad de razón, como sería el caso de la relación *Dei ad creaturam*. Explicita, en síntesis, la radical oposición del no-ser absoluto a toda modalidad de ser, incluso al *esse rationis*, la oposición del no-ser a la misma y estricta posibilidad lógica de ser, no sólo en su anterioridad a la posibilidad metafísica.

Por contrapeso a la nada, la entidad se extendería *ad quodcumque quod non includit contradictionem*, sea ente de razón, cuyo ser se abona al intelecto considerante (*sive sit ens rationis* (.)) *habens esse in intellectu considerante*), sea ente real (*sive sit ens reale*, *habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus*). Por ‘ente comunísimo’ se entenderá algo que tenga o pueda tener objetividad (*realitas*, en el ideario sutil) al margen de la consideración intelectual (*pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus*).

Alcanzado este punto, podría afirmarse que, al no contener quiditativamente al *ens*, las diferencias últimas o las *propriae passionis entis* serían ‘nada’²⁰⁷. No procede argüir que el carácter indirecto de la primacía garantizaría en un segundo momento la participación del infinito en el ser a través de la singularidad divina, en tal caso, permanecería oscurecido el estatuto de la infinitud previo a su participación. Si no

²⁰⁷ La aporía que instaura la interpretación de la *primitas virtualitatis* como primacía indirecta ha sido denunciada como motivo principal de desacreditación, entre otros autores, por Pérez de Tudela Velasco (el ser escotista desciende a sus inferiores y se divide, bien mediante puras contradicciones, bien a través de nada, lo que conduce siempre a la misma conclusión: el ser no se divide, o se divide por algo que en realidad es él mismo, y por ende no se divide). Quizá la crítica realizada a la línea hermenéutica que apuesta por la primacía indirecta del ser respecto a sus pasiones propias y diferencias últimas pervierta el sentido originario de esa interpretación. La inteligibilidad está inequívocamente ligada al ser comunísimo, pero las *passiones entis* no se refieren tanto a la *res communissime* en su estadio de habilitación lógica cuanto al *ens* como posible metafísico, al ente que ha rebasado el horizonte de la necesaria consistencia lógica, dejando tras de sí posibilidades lógicamente consistentes pero metafísicamente opacificadas. Lo único verdaderamente reprochable de esa exégesis sería la ausencia de una delineación del estatuto gnoseológico de los extremos de cada bipolo último, antes de su participación en el ser a través de sus expresas concreciones.

remitiese en absoluto al ser se estaría incurriendo en una nihilización modal de Dios²⁰⁸. La distinción modal, que no formal, vige para infinitud y finitud como vórtices virtuales de despliegue o proyección existencial de la esencia comunísima *ens*²⁰⁹, disyuntivas, por cuanto al abandonar una, caemos inmediatamente en la otra, sin grados intermedios de ser.

En uno de los textos más divulgados sobre la cuestión que nos ocupa, Escoto admite dos lecturas de la proposición *esse in alio virtualiter*, en íntima correspondencia con la carga polisémica del vocablo ‘*virtus*’²¹⁰.

La primera de las orientaciones sería la de *esse in alio secundum eminentiam*. Esta solución transluce la etimología convencional del término ‘*virtus*’: poder o potencia, capacidad de desarrollo de una acción causal con actualización de los efectos prefigurados en ese poder, relativa a la contención virtual del efecto por la causa. El efecto se hallaría precontenido en la *virtus* o potestad de su causa y la contención revela el estatuto de la forma anterior a su realización en la pasividad material, una forma pura, *a priori*, que sólo goza de actualidad virtual *in sua causa*, aún no ha transvasado el poder de su causa como acto formal. He aquí el modo en que la criatura está contenida en la *potentia Dei*.

Una segunda lectura, la de *esse in alio per identitatem*, acodada en la *differentia formalis* (no en vano el Sutil trenza en algunos pasajes la diferencia *a parte rei* y la virtual²¹¹), retrotraería a la continencia unitiva. El ser abraza por identidad real

²⁰⁸ La objeción fue ya planteada por Guillermo de Alnwick, tal como constata el propio Wolter: “If being cannot be formally predicated *in quid* of the ultimate differences and proper attributes, then these qualifications lie outside the formal concept of being and therefore are not-being or formally ‘nothing’. This objection was raised out already by William of Alnwick, Scotus’ secretary” (WOLTER, A. B., *The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, p. 57).

²⁰⁹ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 3, n. 138 – 140.

KING, P., “Duns Scotus on Metaphysics”, en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 2003, p. 25 – 26: “It is meant to be an even lesser distinction than the formal distinction, but nevertheless real in the broad sense (.) some natures come in a range of degrees which are inseparably a part of what they are, and that this is a fact about the way things are rather than about how we conceive of them. For instance, take an accidental form that admits of qualitative variation ... The degree of intensity of the whiteness is not a differentia of the color (.) no formal or essential element in that shade of whiteness is altered by the difference amounts of intensity it may have (.) Instead, the degree of brightness is what Scotus calls an intrinsic mode of the given nature, for it spells out how the nature exists (.) Furthermore, the nature will be inseparable from the degree in which it occurs (.) Nor can the mode be conceived apart from the nature. It makes no sense to speak of degrees without saying of what they are the degrees. Hence the intrinsic mode is not formally distinct from its nature, since the mode can only be (adequately) grasped through the ratio or definition of the nature. Finally, it is clear than the modal distinction is real in the broad sense, since the nature and its intrinsic mode are really conjoined in the thing, prior to any activity of intellect; something really has a given degree of brightness, whether anyone thinks so or not. Scotus uses the modal distinction in cases of the intensification and remission of forms, where some qualitative feature admits continuous variation along a given range: the intensity of color, the amount of heat, the strength of desire, and the like. But Scotus’s most important metaphysical application of the modal distinction is found in his account of infinite and finite being”.

²¹⁰ “Sed esse in alio virtualiter potest intelligi dupliciter. Uno modo dicitur aliquid esse in alio virtualiter, quia est in eo secundum quamdam eminentiam, sicut effectus in sua causa: et sic non est paternitas virtualiter in essentia. Alio modo potest intelligi aliquid esse in alio virtualiter per identitatem, ita tamen quod formalis ratio unius sit extra formalem rationem alterius: et sic est paternitas virtualiter in essentia; est enim eadem res cum essential”-DUNS ESCOTO, *Lect. Prima I*, d. 2, n. 272, Vat XVI, p. 215-.

²¹¹ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, n. 402, Vat. II, p. 355 – 356.

simpliciter a sus atributos o pasiones, de los que se distingue, como las propias pasiones entre sí, formalmente (la *formalis ratio entis* no sería la *formalis ratio unius*, y ninguna de las anteriores concordaría con la *ratio formalis verius*, etc.).

Entrelazadas las dos lecturas, podría aseverarse que una forma, el alma intelectual en nuestro caso, posee la capacidad de manifestar diversas formalidades plisadas por eminencia en su unidad de realidad *simpliciter*: una sola forma sustancial con la virtud de activar diversos aspectos formales eminentemente contenidos en la fuerza de su identidad.

La interpretación esbozada, a la que nos adherimos, podría arrancar de la caracterización de la infinitud intensiva como un *modus intrinsecus* [*infinitum dicit modum intrinsecum illius (divinae) entitatis*] no tanto como una *passio* extrínseca o como *propria passio entis*. El infinito, tomado precisivamente -y no *sub aliqua ratione proprietatis attributalis*-, aduce Escoto, puede ser comparado *secundum ordinem essentialem ad aliqua quae excedit*, excediendo más allá de toda proporción asignable o determinable (la homotecia teo-antrópica de los paradigmas analogistas se desvanece). Lo crucial de este relato estriba en la idea de que, discriminada toda propiedad de la entidad, considerada solícitamente la entidad *absque quacumque proprietate*, poseería una magnitud intrínseca propia de virtud o un grado intrínseco intensivo (*aliquam magnitudinem propriam virtutis habet sibi intrinsecam*)²¹².

La infinitud es modo intrínseco de la esencia divina y cualifica *ex natura rei in divinis* las perfecciones sin alterar sus razones formales [ni *haecceitas (modus intrinsecus essentiae)*²¹³ ni *passio disiunctae entis (modus intrinsecus entis)* modifican

²¹² La caracterización de la infinitud intensiva como *modus intrinsecus* parece inspirarse en el apotegma damascénico sobre la esencia divina: *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*. El mismo Escoto invoca en no pocas ocasiones la máxima, con cédula de corolario. Reproducimos aquí el pasaje clave al respecto, perteneciente a la *Quodlibetal V*, en la que se debate la infinitud de la relación de origen (*Utrum relatio originis sit formaliter infinita*): "... quod infinitas intensiva non sic se habet ad ens, quod dicitur infinitum, tanquam quaedam passio extrinseca adveniens illi enti; nec etiam eo modo quo 'verum' et 'bonum' intelligitur passiones vel proprietates entis, imo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet quod est proprietas vel quasi proprietas eius, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica (...); intrinsecus ergo modus cuiuslibet infiniti intensive est ipsa infinitas, quae intrinsece dicit ipsam esse cui nihil deest et quod excedit omne finitum ultra omnem proportionem determinabilem" -DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. V, a. 1, n. 10, Alluntis, p. 170 – 17-.

Otra referencia en el libro I de la *Ordinatio*, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 58, Vat. III, p. 40: (.) "'infinitum' non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicatur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico 'infinitum ens' non habeo conceptum quasi per accidens (.) sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis".

²¹³ Es obvio para Escoto que la materia signata quantitate no ha de ser principio de individuación -la ausencia de materia en la forma subsistens deroga la multiplicidad individual de la sustancia separada en el orden tomista- (materia, naturae fundamentum, non potest esse prima ratio propter quam individua primo inter se distinguantur), ni la ratio singularitatis puede radicar en un principio formal extrínseco a la misma esencia individuada ("frustra quaerit ratio singularitatis, et haec prima ratio singularitatis determinatae, per aliquid extrinsecum, tanquam per principium formale, quomodocumque extrinsecum sit causa aliqualis concomitans, quia semper oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari" -DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 24, Alluntis, p. 53. La singularidad es para la *natura communis*, como la pasión disyuntiva respecto a la esencia generalísima *ens*, una diferencia última. Una esencia común se realiza graduada en modos intrínsecos y la *haecceitas* es última *realitas formae*, no *ultima formalitas addita* a la misma esencia: "Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem. Sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae" -DUNS ESCOTO, *Opus oxoniense*, II, d. 3, q. 5-6, n. 287, Ed. García, II, p. 267-. La diferencia real *simpliciter* que corre entre individualidades homoespecíficas tiene

las razones quiditativas que internamente afectan, una *natura communis* y la *natura communissima ens*, respectivamente]. Entendimiento y voluntad, no identificables formalmente (*intellectus non est formaliter voluntas ex natura rei*), serían modalmente infinitas en el sesgo disyuntivo propio de la divinidad, no identificables *formaliter in Deo* en esa modulación: “*intellectus infinitus non est formaliter voluntas infinita*”²¹⁴.

En definitiva, la noción de *modus intrinsecus entis* se aplica a las diferencias últimas del ser, piezas ontológicas de semblanza muy distinta a la de las pasiones simples o a la idiosincrasia de una *proprietas entis* en la medida en que éstas se hallan exiliadas de la misma razón formal de ente. Las pasiones disyuntivas no son formalidades diferentes *a parte rei* entre sí y de la propia *formalitas ens*, ni trastocan ésta. Una diferencia última no es un conversor quiditativo ($quid_1 \rightarrow quid_2$), esa licencia requiere densidad formal *per se* en el conversor que aquella determinación no amortiza marginada de la esencia ente. La transición de ente a una pasión simple cifra un salto quiditativo, no así su ultimación bajo diferencias no unitivamente contenidas en él.

La continencia virtual por el ente de sus diferencias últimas (o por una naturaleza común de sus modos intrínsecos singulares) refleja la virtual prefiguración en una esencia de sus propias posibilidades de realización. En su estadio metafísico de indeterminación, en su unidad infranumérica de comunidad -la *unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali-*, una esencia no es sino el espectro completo de sus posibilidades reales. Esos potenciales modos de despliegue real *simpliciter* compulsan como virtualidades en la íntima neutralidad de la esencia. Más aún, en cada singularidad actual subyace ese fondo eidético de neutralidad indiviso (encarnado individualmente sin división de sí) a título de fundamento metafísico (un fondo inagotable de realidad *secundum quid*) indiferente a la propia singularidad que lo realiza, y por ser la singularidad condición de habilitación ontológica última para la existencia, indiferente a la misma existencia. En cada individuo existente crepita un fondo de realidad infraexistencial que bruñe su indiferencia metafísica a la existencia. Nada hay de necesario en el ser finito, ningún índice de necesidad incorpora al recibir la existencia (contrariamente a lo que sucede en el tomismo, contexto en el que el *actus essendi* importa cierta necesidad: ‘lo que es, cuando es, necesariamente es’ -cuota de necesidad en la línea del *esse*- y ‘es lo que es y no otra cosa’ -gravamen de necesidad en la línea de la *essentia*-; en el ente creado se cumple así cierta plenitud de ser o superación del no ser, sólo dentro de los estrechos límites que marca una esencia constrictiva del *esse*). La subyacencia de la esencia en su indeterminación metafísica a cualquiera de sus estados individuales de realidad *simpliciter* es la tara inmanente de contingentismo modal.

fundamento *ex natura rei*, por intrínseca a la naturaleza declarante, y gradúa la esencia en modos intensivos.

²¹⁴ “*Intellectus non est formaliter voluntas ex natura rei, et cum infinitas addita alicui non destruat formalem rationem eius, intellectus infinitus non est formaliter voluntas infinita*” -DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 13, n. 80, Vat. V, p. 108-. Si bien el intelecto es una formalidad diversa de la voluntad, se da una identidad real-*simpliciter* de ambas potencias (continencia unitiva por Dios de sus atributos: “*in Deo intellectus non est formaliter voluntas, nec e converso, licet unum verissima identitate sit idem alteri*. Tales perfecciones in natura rei, ante opus intellectus, non habent identitatem formalem” -DUNS ESCOTO, *Rep. Par. I*, d. 35, q. 1, n. 23, Viv. XXII, 421b-. La *pluralitas formae in divinis* no es anuencia de una multiplicidad de realidades, concebidas como *res*, en Dios -esa pluralidad contravendría su perfecta unitas simpliciter- sino aquiescencia de una pluralidad de realidades secundum quid: quod quot sunt ibi "(in divinis) formalitates, tot sunt ibi realitates et res; sed quaelibet pluralitas est tantum secundum quid" -DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 46, q. 3, n. 5, Viv. XX, 448b-.

La inteligibilidad de las diferencias últimas estriba, no en su falaz inclusión formal del *ens*, sino en la determinación de la razón formal de ser desde dentro, en su médula quiditativa, y, por ende, en su propia inteligibilidad. Los polos de las pasiones disyuntivas no son inteligibles *per se*: carentes de consistencia formal propia *extra rationem essentialem entis*, su inteligibilidad será la del mismo *ens* que binan en su empaque real metafísico sin alterarlo, y al hacerlo, se tornan inteligibles en él, si bien la inteligibilidad de las diferencias últimas no es la del *ens* sin más, en tal caso bastaría con la *primitas communitatis* para consagrar como *primum scibile al ens*. Compréndase esto: el ser en su dimensión quiditativa es aricado endógenamente por las diferencias últimas en expectativa de realidad *simpliciter*, y en tanto pulsos o texturas de su magma formal, serán también tonos de su carga noemática, sin que la inteligibilidad del *ens*, su rol de *primum intelligibile* se deba sólo a la primacía de comunidad que ostenta sobre cuanto lo incluye en su razón esencial. A esa inteligibilidad contribuye asimismo la *primitas virtualitatis*, ya que las pasiones disyuntivas, perspicuas sólo en la *intelligibilitas entis* en cuanto que no diversas *formaliter* de él, la modalizan. Otra cuestión será que esa inteligibilidad modulada sea accesible al *intellectus viatoris*: es el *ens* en su *unitas et primitas communitatis* (*ens communiter* o *univocum dictum*), su comunísimo valor esencial, el objeto primero adecuado al intelecto *pro statu isto*, como lo es la naturaleza en su *unitas naturae vel communis*, la *quidditas rei sensibilis* en la indiferencia a la singularidad que la asiste *in statu metaphysico* (la inteligibilidad de *iure* del singular queda aplazada a la patria psíquica)²¹⁵.

Es por su esencial indeterminación, por su no ser *essentialiter* finito ni infinito, o por su neutralidad metafísica, por lo que el ente puede polarizarse, basculado de uno u otro extremo de la disyuntiva, como es por su indiferencia *de se ad singularitatem* que toda *natura* creada es apta a la multiplicidad numérica, repartida en singularidades sin división de sí. Se apuntó que el *esse primum animae*, al igual que el de la materia primera, es *terminus creationis* y, en cuanto tal, formalmente singular, sin que su *ratio singularitatis determinatae* deba atribuirse a ninguno de los elementos que pudieran concurrir en su ser. *Quaecumque entitas es seipsa primo in suo esse*, por sí misma, y no *per aliquid extrinsecum*, se aviene al ser (la aserción no depone una causa creante, sólo cancela el valor individuante de cualquiera de los principios formales conciliados en el ser de una entidad), y es singular *per se*. Esto no significa que la *essentia animae* sea singular *de se* (sólo la *deitas* lo es, de ahí la inconveniencia de su multiplicidad

²¹⁵ NOONE, T. B., “Universals and Individuation”, en *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, CUP, 2003, p. 107 – 108 : “First, Scotus argues that, if the nature when presented as an object to the intellect is actually singular, then the intellect is fundamentally misunderstanding the nature presented in the object, since it is “understanding” it in a manner opposed to the way the nature actually is. For the nature is always apprehended by the intellect as universal, not as singular. Second, Scotus contends that anything that has its proper and adequate unity in the form of a real unity less than numerical unity cannot be one through numerical unity. The nature, even as it is found in this stone, has its own adequate, proper, and real unity that is less than the numerical unity. Hence, the nature even as found in this stone has a lesser, or minor, unity proper to itself (.) if all real unity is numerical unity, then all genuine diversity is numerical diversity, since unity and diversity are correlatively opposed features of being. What this entails, in turn, is that specific and generic unities are to that extent without any extramental foundation, and hence the concepts binding items of a species or genus together owe their content to the mind alone; they are *figmenta* or *fictions*, *Lect. 2*, d. 3, pars 1, q. 1, n. 26; *Ord. II*, d. 3, pars 1, q. 1, n. 23; *In Metaph. 7*, q. 13, n. 65. Second, real opposition, such a contrariety, requires distinct, real extremes that would function as such even in the absence of human understanding (.). Third, even the senses have a kind of unity in their object that is not merely numerical, since the object of the sense is not the singular as such but rather the singular as bearing the formal feature that the sense power detects, *Ord. II*, d. 3, pars 1, q. 1, n. 19”.

numérica): toda esencia creada es, por contraste a la divina, indiferente *de se ad esse haec*, virtualmente singular en la indeterminación *ex se* como esencia; su individualidad no deriva de algo extrínseco, no le viene a una *natura* de algún principio foráneo o adventicio. A esa potencial pluralidad individual no escapa la naturaleza angélica, tan indiferente a la singularidad como cualquier otra esencia creada.

Al advertir que el alma es *seipsa singulare* porque es *seipsa in primo esse* se está subrayando el carácter intrínseco de la singularidad como *virtualitas*, no como *formalitas* componible. Si la haecceidad es *actus formae*, en tanto que signación puramente ontológica que no otorga la existencia, 'actus' tendrá para ella el valor de acto virtual, no de acto formal: dicta el estatuto virtualmente individuado de cada *formalitas*, o de la esencia como forma total acabada, en el poder eficiente de una causa. Ese expediente de acto virtual da justa medida del arancel perfectivo que pueda tener la singularidad (descrita eventualmente como *ultima perfectio formae*) sin ser *formalitas* aditiva: el acto virtual importa superior perfectividad al acto formal²¹⁶. Forja una peculiar intensidad púrpura del púleo umbonado, matices irisados jamás apreciados en otro himenio, mecanismos de abstricción y ángulos particulares en el estroma, un carpóforo concreto que se supositaliza en existencia incomunicable con íntimos rasgos intransferibles: el fenómeno irrepetible. Si cada *formalitas* es un gen o un alelo que codifica para un cierto carácter fenotípico (φαίνειν), la singularidad de dicho carácter delata la del propio gen. Como *ultima realitas formae*, en fin, es el signo cenital de realidad *secundum quid* que nimba la cadena de formalidades en discreta unidad. La realidad *simpliciter* demanda un acto volitivo divino *ad extra*, fraguando un orden distinto que, con todo, descansa sobre la realidad *secundum quid* de la esencia.

La primacía de comunidad se cimenta en la diferencia formal primaria que implanta *ad extra* la *quidditas ens*. Es la primacía de la entidad sobre todo aquello de lo se predica *in quid* por su formal participación comunísima de tal esencia. Es primacía

²¹⁶ "Tomado precisivamente cada uno de los dos actos –el virtual y el formal-, el virtual es más perfecto que que el actual. Aunque cuando es limitado, entonces no es más perfecto hasta el punto de excluir toda potencialidad en el sujeto respecto al acto formal, ya que dicho acto es una cierta perfección en cuanto se distingue del acto virtual, y así, si el sujeto sólo poseyera el acto virtual, estaría privado de ese cierto grado de perfección propio del acto formal" –DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 14, Vivès VII, p. 598–.

La limitación del acto virtual revoca la superfluidad del formal: si el primero es limitado, la posesión simultánea de uno y otro revela perfección superior a la posesión exclusiva del virtual (la accidentación de la sustancia importa mayor perfección que su actualidad aislada de inherencias, lo que hace del acto de información *secundum quid* o de la *formalis ratio inhaerentiae* una circunstancia no accesorio). La infinitud del acto virtual in divinis, empero, relega el acto formal a la futilidad. Si un acto formal pudiera darse en Dios (si per impossibile *formalis inesset*), no le haría más perfecto: la infinitud absorbe a la finitud, de manera que lo finito no perfecciona a la infinito. Tales argumentos moldean la réplica a objeciones como la siguiente: lo que está formaliter in actu, nullo modo est in potentia ante actum a un acto semejante, en tal caso, dos actos de la misma especie podrían coexistir en un mismo sujeto, de donde se seguiría que tampoco lo que estuviese en potencia virtual a algo, estaría formalmente en potencia respecto a eso, dado que el acto que contenga virtualmente un acto formal es 'más perfecto que ese acto formal, que está en la virtud'. Por tanto, "el acto virtual perfecciona más al sujeto que el acto formal, oponiéndose el acto virtual en mayor medida a la potencia respecto de ese acto formal, que el acto formal mismo" –DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 14, Vivès VII, p.597–. Además, si lo que está virtualmente en potencia a un acto, está también formalmente en potencia a él, resultaría vano el *fieri* de la perfección formal, por *praehabitata* en la perfección virtual, la recepción de la perfección formal no haría más perfecto al receptor, que la precontenía ya en modo virtual... La dicotomía acto virtual / acto formal es capital en el panorama escotista. Solventa, entre otros, el problema de la cohabitación a simultaneo in eodem subiecto de acto y potencia: la mutua repugnancia de acto y potencia es válida de actibus eisudem rationis, pero algo puede estar virtualiter in actu y formaliter in potentia a lo mismo, por no ser el acto virtual y el formal de la misma razón.

metafísica de realidad *secundum quid*, la del *ens* como fondo real eidético neutro, inafectado, de todo lo inteligible, salvadas *propriae et disiunctae passiones entis*. Circunscrita *formaliter* la razón de ente por criatura y Dios, a diferencia de la finitud o la infinitud, sólo inscritas *virtualiter* en la común entidad, sin neta distinción formal de ésta respecto de aquello sobre lo que prima comúnmente. No lo hace sobre las pasiones simples, convertibles con la nuda realidad *simpliciter* que declara la entidad, mas no en la realidad formal *secundum quid* que certifica como esencia.

La primacía de virtualidad obra, en cambio, sobre los modos intrínsecos como actualidades virtuales de la entidad (por eso, también la *haecceitas* se proclama *actualitas formae*, no en el sentido de *actus formalis*, pues no tiene otra dimensión formal que la de la propia esencia que opera, sino *actus virtualis* perfectivo de la misma). La hegemonía de lo singular en la metafísica escotista está canalizada por la *primitas virtualitatis* y la superior perfectividad del acto virtual, *tomado precisivamente*, sobre el formal, tanto como la continencia unitiva en que cristaliza la *pluralitas formalitatum* en la *unitas substantialis* (sea *unitas simplicitatis* o *unum per se*): la diferencia última (haecceidad en relación a *natura communis* o pasión disyuntiva respecto al *ens*) es perfectiva en su diligencia como modo virtual *intra – essentiam*. La diferencia última, sea como pasión disyuntiva (*ens communissimum*) o como haecceitas (*natura communis*), y la primacía de virtualidad, están ligadas a la soberanía de lo singular sobre lo común y a su problemática inteligibilidad *in statu isto*, porque abocan a la realidad *simpliciter* de una esencia en cuanto que producto o *realitas secundum quid* ontológicamente acabada con vistas justamente a eso, a la existencia. Si la *primitas communitatis* se sostiene sobre la diferencia real *secundum quid*, la *primitas virtualitatis* se orza en la diferencia modal: el ente contiene *virtualiter* (*actualitas virtualis*) sus modos intrínsecos de realización como una esencia común es virtualmente el mosaico de todas sus individualidades, sin agotar su caudal o riqueza eidética bajo ninguna de ellas, por esa especial relevancia del acto virtual frente al formal (la continencia virtual por Dios de las perfecciones creaturales le hace excelso, el acto formal de algunas de esas perfecciones le mermaría, y en esa continencia virtual se apoya la *formalis ratio creandi*, prebenda no privativa de ninguna de las hipóstasis trinitarias, sino común a todas, por arraigada en la *divinitas*, no en la *proprietas personalis*, en tanto que ratio de sutura ontológica. La continencia virtual por la causa de sus efectos potenciales justifica la posición eminential de ella respecto a tales frutos como uno de los punteros *principia causalitatis*). El ente contiene unitivamente (real – *simpliciter*), mas no *formaliter* (real – *secundum quid*) sus pasiones simples, y *virtualiter* (tampoco *formaliter*) sus diferencias últimas. El alma intelectual (esencia o *natura communis*) contiene unitivamente o unificadas en su realidad sustancial *simpliciter* las formalidades activas (distinción formal *ex natura rei*), y *virtualiter* (distinción modal) sus modos intrínsecos singulares.

La singularidad es, en efecto, momento ontológico último, no concede la existencia, ni ésta dispensa la individualidad (la existencia diferencia ultimativamente como *ultimus actus* pero la distinción que subvenciona no se alista al régimen óntico-predicamental, es exuberante), sólo es posibilitante para ella, y así, podría aducirse que la singularidad moldea al *esse essentiae*, a cuantas formalidades compromete la esencia. La esencia sólo *es* (ser *simpliciter* físico) o existe individualizada. Su realidad *simpliciter* es singular, y a esta realidad se subsume su *realitas minor ut essentia*. Sin embargo, punto de fuga en Ockham, la esencia no es *singularis de se*, sólo la divina lo es, sino *communis de se*, como el *ens* es *communissimum de se* (comunidad real por omnimoda participación –*primitas communitatis*-). La comunidad de la *natura communis* o del *ens commune* es edicto de indiferencia de suyo, en una u otro, a la

diferencia última (a la singularidad, caso de la esencia específica, o a los extremos de una pasión disyuntiva, caso del ente). La solución ockhamista de extensión de la *singularitas de se* a toda esencia supone, desde una perspectiva escotista, la divinización de la criatura. Esa indiferencia es el signo de la realidad *secundum quid* de la esencia en su *unitas essentiae* y del *ens univocum*. Es el detonante de un doble nivel de realidad para la entidad finita, el metafísico, orden ontológico de estructuración en la línea de la causalidad ejemplar (la esencia como *ratio fundamentalis dependentiae* del ejemplar divino y el *esse essentiae* como *formalis ratio dependendi*) que culminaría en el *esse hoc aliquid*, y el físico – existencial, en la línea de la causalidad eficiente, encubrada en el *esse hoc aliquid in actu* (el concreto existente como fundamento de dependencia *in esse simpliciter* de Dios eficiente). Una doble razón de abaliedad (pasión disyuntiva) para el ente: *abalieitas in essendo secundum quid / simpliciter*, que desdobra su condición de realidad. La esencia sólo es real individuada, aunque el acto singular envuelve la realidad *secundum quid* de la esencia en su indiferencia a la existencia en calidad de fundamento ontológico.

Difícil sustraerse a la tentación de un diálogo del *ens commune* con *lo circunvalante*. La insalvable fractura, la inadecuación entre el yo y lo objetivo que desplaza el ser a *lo circunvalante*, la onticidad latente en esa separación. El ser se presenta al sujeto pensante, algo distinto de él mismo que *le hace frente* exterior o interiormente como contenido de la conciencia²¹⁷: objeto real de percepción sensible, objeto ideal, o imagen fantástica que pudiera asimilar los obstáculos materiales que conforman su cauce de progreso, incorporándolos como *osamenta* o cualquier nota estructural, o adaptar su propia forma a la de ellos. El ser no es en conjunto sujeto ni objeto sino *lo circunvalante* que se transluce en la separación de dichos polos, como el ente no es, en sí, finito ni infinito, sino lo común que subyace, indiviso, a ellos. Lo singular ‘surge’ del fondo comunísimo de entidad metafísica, como lo hace el sujeto y el objeto que *se acerca a él*. La entidad en su comunidad real metafísica permanece *oscura a la conciencia*, tornándose clara únicamente en los objetos. Para Jaspers, lo circunvalante mismo no se convierte en objeto, el ser puro y simple no puede serlo ante *subiectum*, no pasa de ser un fondo que se aclara *sin límites en las manifestaciones*; sin dejar de ser nunca lo circunvalante, se fenomenaliza en la secesión, como la entidad lo hace en la disociación polar, sin perder en sus afecciones la neutra textura metafísica de entidad común. El objeto es un determinado ser para el yo, el ente disyuntado se objetualiza, la naturaleza común se hace objetiva singularizada, exponiéndose a la conciencia, porque es individuada como se destaca sobre ese *plenum* de onticidad circunvalante. La interiorización de *lo circunvalante* denuncia (encausa) una actitud del yo a la cual se añade la que representa la determinación del objeto como distinto de todo otro objeto (el objeto es algo que *hace frente* tanto al yo como a los demás objetos), una doble separación en la que está inserto el objeto. Si la entidad óptica en que consiste lo circunvalante es opaca, el *ens commune* (*ens in quantum ens* que amplifica la *equinitas tantum* avicénica)²¹⁸ es objetivo primordial para el intelecto, un motivo puntero de

²¹⁷ JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, México, 1953, p. 24 – 30.

²¹⁸ Mientras que en el paradigma univocista, el *ens* comunísimo subtiende a Dios y a la criatura (sobre su realidad *secundum quid* mesenquimática de esencia común se sostienen uno y otra), en el equivocista, el *esse omnibus commune* no es identificable obviamente con el *esse subsistens* (que ya denotaría al *ens* afectado por la infinitud en nomenclatura escotista, de admitir el Sutil una fórmula aberrante para lo creado, la composición de *essentia* y *esse*). Nada puede ser datado como existente sin el *esse commune*, que cae bajo el poder de Dios, independiente de él: “Primo quidem, quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo; et hoc est quod dicit quod ipsum esse commune est ipisus Dei, tamquam ab Ipso dependens, et non ipse Deus est esse,

idest ipsius esse communis, tamquam ab ipso dependens. Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub eius virtute... Tertio, quantum ad hoc quod omnia alia existentia participant eo quod est esse, non autem Deus, sed magis ipsum esse creatum est quaedam participatio Dei et similitudo Ipsius; et hoc est quod dicit quod esse commune habet Ipsum scilicet Deum, ut participans similitudinem Eius, non autem ipse Deus habet esse, quasi participans ipso esse”, Tomás de Aquino, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*, c. 5, lect. 2, n. 658 – 660, Ed. Marietti, Turín – Roma, 1950, p. 245. La entidad finita participa por asimilación en el ser subsistente, pero lo participado inmanentemente es una *similitudo Dei*, el *esse commune* (“quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse –en vez de ser suum esse-, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam”, Tomás de Aquino, “Quaestiones disputatae De spiritualibus creaturis”, 1, 1, en *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, Ed. M. Calcaterra / T. Centi, vol. II, Turín – Roma, 1949, p. 371. Lo participado no es, en efecto, el mismo *esse subsistens*, sino una semejanza suya, y así, la entidad finita participaría por inmanencia una semejanza de la transcendencia: el *actus essendi* como *actus assimilandi ad ipsum esse subsistens*. La participación se adecúa a la modalidad de entidad en cada substrato creatural, a su modo específico o genérico de ser (“quod ea quae a primo ente esse participant non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quandam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei”, Tomás de Aquino, *De substantis separatis*, Ed. Leonina, t. XL, pars D 55, Roma, 1968, p. 199-204. La recepción del acto de ser en términos de participación por la esencia supone una limitación de aquél. La articulación de inmanencia y transcendencia es clave en la participación: el *actus essendi* es una asimilación unilateral (participar inmanentemente el *esse commune*, por ser éste *assimilatio* a Deo, implica participar por asimilación/semejanza el *esse subsistens*, salvaguardada su posición transcendente de imparticipable directo como *perfectio separata*). La esencia, en su categorización como especie, traduce el *modus assimilandi ad Deum* (*gradus similitudinis*); el *esse*, el *actus assimilandi* (*similitudo*, *ratio similitudinis* o semejanza expresada). Y, entonces, la criatura es plexo de modo y acto de participación. Por medio de la esencia, la entidad finita participa la semejanza divina que es el *esse creatum*, y esa participación dicta una composición *cum – his* en razón del carácter extrínseco a la criatura del *esse* (el *compositum ex essentia et esse* no es un *tertium quid* de dos principios del mismo orden: la esencia, lo genuino de la criatura en cuanto tal, no el *esse*, es nada al margen de éste, enlazando con la idea de la *creatio ex nihilo*), generalizada en el dominio creatural. El principio limitante de esa composición puede ser simple (*forma subsistens*), o a su vez, compuesto, mas ahora según una solución de composición diversa, *ex – his*, por el rictus intrínseco de forma y materia como principios coesenciales en el hilemorfo. La participación por inmanencia del *esse* se da por la forma (es ésta la que introduce el *esse* en el compuesto onto – eidético que es la criatura, su ‘portadora’ tal que forma *essendi*: *esse adveniens rei per formam*); de ahí que la materia aisladamente considerada, carezca de *esse in actu*, no tiene modo propio de participación en el *esse* sin una forma *informans simpliciter* (no hay un *esse proprium materiae formae*). La participación transcendente de Dios se da por la esencia merced al *esse*, o mejor dicho, *secundum proprium modum* (“*res composita ex materia et forma per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum proprium modum ... non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem secundum se considerata secundum modo suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis, caret vero secundum se considerata forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum*”, Tomás de Aquino, *De substantis separatis*, Ed. Leonina, t. XL, pars D 55, p. 205-225). El acto puro en su doble filiación o dimensión (forma portadora de *esse* –filiación predicamental- o simple *esse* –dimensión transcendental-) y en coyuntura subsistencial (*actus subsistendi*) pone límite onto – epistemológico a cada una de las series de composición (*ex – his* o hilemórfica, *cum – his* o creatural). Así, la sustancia separada es, en tanto que forma subsistente (*compositum cum his*), límite onto – gnoseológico respecto al régimen sensible de entidades, sujeto a una multiplicidad individual a la que es refractaria la forma subsistente (la intuición inteligible que Kant niega al entendimiento humano se ordenaría, en cuña tomista, a esas formas puras suprasensibles, por lo que el conocimiento del hombre, enraizado en la intuición sensible, no puede rebasar el horizonte físico). El *esse subsistens* es límite absoluto para la serie compositiva esencia – ser, y si la intuición inteligible se orientase a las formas puras (la condición nouménica del alma entra aquí en juego), Dios estaría más allá de ella: la forma es *principium intelligibilitatis rei*. La forma subsistens es inteligible per se, la forma materialis (forma *informans simpliciter*) lo es in specie (la *species intelligibilis* es la re-presentación abstracta de la res sensibilis desmaterializada, un imprescindible medium in cognoscendo o *esse in intellectu* mediador de la intelección en acto de los sensibilia)... Dios está más allá de la forma y de la inteligibilidad (rechazo la

discrepancia que, con todo, sólo acentúa el secreto del éxito de la metafísica: no tener por el *ser mismo* a ningún ente intramundano, sino elevarse por encima de individuos y apariencias, sin extravíos en el goce estético, para poder divisarlo (la desmembración de lo circunvalante, la diversificación modal del diastema ontológico objeto – sujeto, según éste se refiera como conciencia genérica identitaria a entidades inteligibles, como viviente a su mundo ambiente, o como existencia a Dios, mediante el lenguaje de las cosas que la transcendencia troca en símbolos a escrutar: la metafísica como indagación de la impenetrable condición del ser mismo por ‘desciframiento’ –lo incondicionado sólo *habla en cifras* y la potencia o carácter de-velable del origen transcendente del ser nada es desvinculada de la existencia, erróneo catalogarla como conocimiento objetivo).

La entidad es un fondo de ser puro, como si de él brotase, merced a diferencias últimas, lo singular. El ente es comunísimo, ‘todo lo llena’, un *continuum* óntico por oposición al no ser (ecos parmenídeos), sólo que ahora el ser no es apurado en arbitraje energetista, la línea aristotélico – tomista [primacía del acto de ser como fundamento ontológico de la acción –*agere sequitur esse subsistens / esse participans*-; prioridad inter- e intraentitativa del *esse* sobre la *essentia* (el *esse subsistens* en su preeminencia sobre el compuesto de esencia y ser, y aun dentro de este complejo, la preferencia del ser sobre su esencia), ...]²¹⁹, sino procesado en viraje dinamicista (prioridades temporal y natural de la potencia sobre el acto que conducen a las nociones de potencia como *modus entitatis* o *differentia entis* y como *principium agendi*)²²⁰, ya que el *ens univocum*

idea del ipsum esse como quidditas Dei: Dios es ser sin esencia). La regresión ideal hacia el incondicionado fenomenológico (noumenon) puede ir más allá de él, remontándose, por condicionalidad transcendental, al ser sin esencia, supremo incondicionado.

²¹⁹ La anterioridad del acto en el paradigma tomista se hace patente, no sólo en la preponderancia del ipsum esse subsistens sobre el compositum ex quod est et esse, sino, intra entitatem creatam, en la prioridad del esse sobre la essentia (esse est prima rerum creatarum). En cada ente finito, su ser prima sobre la esencia. La potencia activa es una forma de acto que demanda como fundamento una forma más primaria de acto, el de ser, de manera que lo basal es el acto como fundamento ontológico al que seguirá la acción Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 19, q. 5, a. 2, Ed. R. P. Mandonnet / M. F. Moos, París, 1929 –1947, p. 491: “quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat”, *Summa Theologiae* I, q. 44, a. 1, Ed. Leonina, t. IV, Roma, 1888, p. 445: “Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit ... Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est”. Las realidades creadas son acto – potenciales, y el doble valor del acto (predicamental como forma, transcendental como *esse*) pone límite, en su puridad, a cada serie de composición (la *forma subsistens* es límite onto – epistemológico de la serie hilemórfica, y el *esse subsistens* lo es de la serie onto – eidética). La esencia es principio de potencialidad ínsito en la creatura, pero no hay esencias aisladas, autoconsistentes, en completa desasistencia de *actus essendi* como posibilidades netas *a priori*. La esencia no es indiferente al acto de ser, dotada de un *esse essentiae* que, como en el escotismo, declare su nuda realidad metafísica neutra como esencia. No hay potencialidades autosuficientes, la esencia está ordenada a la actualidad del *esse*, que tampoco es un *factum* desnudo, agotado como mero acaecer sin potencialidades adyacentes marcadas por constricción esencial (homeostasis onto – eidética).

²²⁰ El término ‘potencia’ expresa un cierto orden de antero – posterioridad, señala Escoto –Cfr. *Super Metaph.* IX, q. 13, Viv. VII, p. 581. Donde no se da ese orden, no hay potencia (las cosas simultáneas no siguen un orden). La relación de la potencia al acto es ‘orden de lo anterior a lo posterior, el orden a lo anterior nunca es potencia’. El sentido de ‘lo anterior en común’ (*prius in communi*) es doble: la antero-posterioridad en el régimen de naturaleza (*prius natura*) conduce al concepto de potencia como principio (la potencia como principio es anterior por naturaleza a lo principiado –*principium enim prius est principiato*-). La anterioridad temporal (*prius tempore*) lo hace a la potencia como modo entitativo opuesto al acto (potencia como *differentia entis* o potencia relativa –privación frente a hábito-, no negación absoluta de ser, una diferencia del ente en cuanto que considerado por el intelecto, “fundamenta

es el *ens* en tanto que esencia neutra, la entidad cual trasfondo omnitudinal de realidad *secundum quid*, nuda potencia indeterminada *ut essentia* (no disyuntada bajo una diferencia última) al acto de ser *simpliciter*. La *primitas communitatis* decreta una primacía metafísica, la de la prístina realidad del *ens* como esencia omnímota. La *primitas virtualitatis* impone una primacía de alcance físico, la supremacía real *simpliciter* del singular, del ente ya ultimado por diferencias que encauzan a la existencia, bajo las que se escorza, la de la intensiva infinitud sobre el ente finito en sus pulsiones individuales. Confrontamos, así, una primacía real *secundum quid* de la entidad como *quidditas communissima* (plano de realidad metafísica - esencial), la misma, generalizada sobre todo lo creado y lo increado, salvo pasiones, que pudiera atribuirse, más restringidamente, a la *natura communis* en su indeterminación como esencia *neuter ex se* sobre las singularidades que la encarnan, y una primacía real *simpliciter* (plano existencial) de lo singular²²¹. Cada primacía sustenta un orden de *esse*

la determinación de una esencia entendida, que es la de la entidad posterior, en tanto la mera no entidad no determina ningún objeto ni en la realidad ni en el intelecto ... El ente en potencia es más que la pura negación del ente, del mismo modo que la privación es más ente que la negación. La privación es término del movimiento natural, la negación no lo es. Y así, se comprende que al ente en potencia le suceda el ente, mientras que al absoluto no ente no le sucede el ente, según aquellos que sostienen que ninguna esencia tiene ninguna entidad en absoluto salvo cuando existe en acto (.). Pero si se sostiene que la esencia y el ser no difieren sino por la razón, en tal caso, es necesario conceder que la potencia de la esencia (como fundamento) al ser (como término) sólo puede ser una relación de razón que se da entre extremos que sólo se distinguen de razón y que sólo se identifican de razón” –*Ibid.*, p. 535-. El ente en potencia es un cierto no ente al que puede suceder un ente, ‘y es entendida casi como idéntica al ente que la sucede, el cual casi primero fundamenta a la potencia y después es término de la potencia, aunque esto sólo para el intelecto que lo concibe’ –Cfr. *Super Metaph.* IX, q. 13, Viv. VII, p. 535-... “Nam quando nihil est in re, non est idem, nec aliud, quia aliae sunt differentiae entis”.

²²¹ Cuán diferente a la parametría de la comunidad del *ens* en el tomismo. WIPPEL, J. F., *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000, pp. 121-124: “Esse commune does not exist as such apart from individual existents, except in the order of thought (.) entities as participating in the First Act, or the First Esse (.) This does not imply that they have a part of God’s being. It rather means that in every finite substantial entity there is a participated likeness or similitude of the divine esse... in such contexts Thomas uses “participate” (participare) as a transitive verb with esse as its direct object (.) If finite natures or substances do in fact participate in esse commune, this is ultimately because they participate in esse subsistens... When Thomas describes the subject of metaphysics as ens commune or as ens in quantum est ens, he is using ens in such fashion as to include both the essence principle and the (esse) principle, the act of being (.) Hence, strictly speaking, the subject of metaphysics for Aquinas is not existence or even the act of being (esse) but being (ens), which includes both essence and the act of being (esse) [res is taken from quiddity, the name ens is taken from the actus essendi. Both designate the same reality ... Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essential, in *IV Metaph.*, lect. 2, n. 558. In short, both res and ens are convertible insofar as they designate the concrete entity, including both its essence and its esse (Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 1, a. 1, ed. Leonina, t. XXII, vol. 1, fasc. 2, Romae, 1970, pp. 131-139). But, as we have now seen in many different contexts, Thomas constantly refers to finite entities as participating in esse. Since he has denied that ens can be participated in, and since he has correlated the esse in which they participate with their nature or essence as act and potency, it seems clear that esse commune also signifies the act principle (actus essendi) which is required for any concrete entity (ens) to be realized in actuality; but it signifies this act principle considered universally and in its fullness of perfection rather than as received in any given participant. It follows from this that while ens commune and esse commune are equal in extension, and while God does not fall under either of them, they are not completely identical and are not perfectly convertible which one another [thus while one can say that ens commune is the subject of metaphysics, one should not say this of esse commune, because esse here signifies the actus essendi rather than “that which is”, which ens signifies and which therefore ens commune also signifies]... At the same time, it should also be noted that esse has been applied by Thomas to self-subsisting esse or God, in which creatures participate. When use in this way, of course, as esse subsistens, it is no longer included within esse commune nor, for that matter, within ens commune (.)

extra animam diverso: la *primitas communitatis* el del *esse essentiae*, la *virtualitatis*, el del *esse existentiae* (insistamos, aun cuando la singularidad se encuadre en el régimen ontológico, sin donación de existencia, es el signo de ultimidad de arrastre a éste, y, a la postre, el sesgo modal de la realidad *simpliciter* actual). La *primitas virtualitatis* pone la seña cuántica en el ficticio *continuum* metafísico: las singularidades son *formaliter* modulaciones energéticas de la onticidad - entidad común. La realidad *simpliciter* es cuántica, y en su estatuto virtual en la misma realidad *secundum quid* de la esencia, la singularidad hace también del dominio metafísico un espacio de discontinuidad.

‘*Ens*’ no es, en suma, el ser polarizado según uno de los extremos de una disyuntiva, sino el ente en su indeterminación frente a los polos ontológicos opuestos. El *ens* no es *de se* finito ni infinito, creado ni increado, ni es común (en el sentido de ostentar una *primitas communitatis*) a la finitud y a la infinitud (como tampoco lo es respecto a las pasiones simples), sino indiferente a tales disyuntivas:

"(.) conceptus ille communis Deo et creatura (.) non est de se infinitus, quia si esset infinitus, non esset de se communis finito et infinito; nec est de se positive finitus, ita quod de se includat finitatem, quia tunc non competeret infinito, sed est de se indifferens ad finitum et infinitum"²²².

Las axiales del escotismo están delineadas, con una tracería rebosante de simetrías: díptico *esse extra animam (essentiae / existentiae)* como una dúplice razón de ser *ab alio* [*ab alietas in essendo secundum quid / simpliciter* que notifica doble *ratio fundamentalis dependentiae*, las dos formas de ser que revelan las líneas de causalidad ejemplar y eficiente o la realidad binaria (*secundum quid – metafísica / simpliciter*), con las correspondientes diferencias reales arbotantes y la plementería de unidades (*unitas naturae infranumeralis - communitatis, unitas numeralis - singularitatis*)]. Primacía dual (*communitatis / virtualitatis*): primacía de comunidad real metafísica del ente omnímodo sobre cuanto incluye *formaliter* la *ratio entis* / preeminencia virtual de lo singular sobre lo común – metafísico (la singularidad como virtualidad intrínseca emergente de la esencia común en su estatuto real metafísico *ut essentia indeterminata*), y perfectividad superior del acto virtual con los principios de continencia auxiliares²²³.

Being (ens)... is restricted to that which participates in esse in finite fashion. This, in turn, proportioned to our intellect, whose object is quiddity (quod quid est)... Therefore that alone can be grasped by our intellect which has a quiddity that participates in esse. Because God's quiddity is his very esse, he is beyond our understanding; that is, we cannot know him as he is in himself [solum est captabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum –*Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, ed. Saffrey, p. 47-]... we cannot arrive at quidditative knowledge of God in this life. This is consistent with his refusal to include self-subsisting esse within esse commune. Whether he would deny that being (ens) taken in some other way can be applied analogically to God”.

²²² DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 141, Vat. IV, p. 224.

²²³ El esquema que ofrece Wolter (*The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, p. 99) como solución escotista a la adecuación objetiva del ser al intelecto es el siguiente:

In illo tempore intravit Iesus.

CREDO IN UNUM DEUM

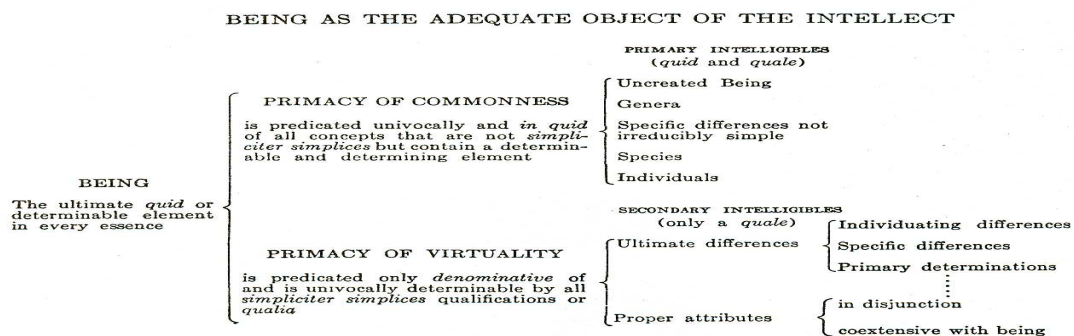
IV. DE ESSENTIA ANIMAE. APLICACIÓN PSICOLÓGICA DEL PATRÓN DE UNIDAD Y SER

IV.1. LA DUDOSA PENUMBRA DE LAS PIEZAS DEL ENCIERRO²²⁴

Fracasan las tentativas de Golem, frustradas siempre por la fianza creatural del alma. Aquel osado rabino de Praga, Judah Loew, dispuso corporeidad y sentidos en su engendro, una vigilia sensitiva difusa, pero erró en la forma que permitiera al simulacro humano hollar los *arcanos del Tiempo y el Espacio*. Así, cuando el homúnculo alzó los párpados, iniciando su existencia vacilante y sin sueños, sólo dragó perfiles y colores, apenas consentidos por la penumbra de la sinagoga, que no comprendió. Cuáles fueran las aflicciones del rabí *en la hora de angustia y luz vaga* al contemplar aquel *penoso hijo* de ojos opacos en el naufragio que deparaba una letra borrada (el breve lapso entre *Emet* y *met*) es algo que el poeta calló. En el ático del *Atneuschul* aguarda la imprudencia de un nuevo moderno Prometeo.

El argumento del diseño natural de Paley y otras visiones teleológicas de la *phýsis*, immanentistas o transcendentales, que durante siglos mantuvieron estancada a la antropología, se desmoronaron, despejando el camino a la búsqueda de *arcanos* no tan inasibles. El seleccionismo, la concepción afinalista de la evolución en la que la selección natural se arroga el protagonismo como mecanismo impulsor de rutas filogenéticas (no parece haber más propósito en la variación de los seres vivos, y en la acción de la selección natural, que en la dirección en la que sopla el viento, rotundo, Dawin), y de forma más acusada, la neurofisiología, en su tendencia actual a la codificación somática de toda actividad psíquica, parecen condenar a la anacronía un discurso sobre el alma, silenciando toda pretensión de origen divino. El *quid* del fracaso de quienes aspiraron a artífices o creadores consistió en su incapacidad para dotar a sus diseños de un principio interno de homeostasia.

Escoto concibe al alma como principio de actividad espiritual, presumiblemente material ("quod probabiliter potest dici quod in anima sit materia"²²⁵), según una idea de



²²⁴ BORGES, J. L., 'El Golem', en *Obra poética*, Alianza/Emecé, Madrid, 1975, p. 145 – 149.

²²⁵ DUNS ESCOTO, *QQ. Super De Anima*, q. XV, Viv. III, p. 554.

materialidad no analógica sino de la misma razón que la corporal. Y es que la *proprietates materiae* (ingenerabilidad e incorruptibilidad -*quantum ad esse*-, y creaturalidad -*quantum ad fieri*-) parece convenir en mayor medida o con más veracidad a los seres espirituales (almas humanas y ángeles) que a los corporales.

Para nuestro autor, el alma es la individualidad próxima subyacente a los actos psíquicos, objeto de un acto intuitivo de cognición sin mediación fantasmática en el que se exalta la auto-conciencia del sujeto²²⁶, y la potencia anímica, resuelta en la nuda actualidad unitaria del alma, es una perfección naturalmente anterior a sus correspondientes operaciones en calidad de *ratio elicitiva actus* y de *ratio recipiendi motionis obiecti*²²⁷, un absoluto que precede *in ordine naturae* a la relación a sus propios actos como fundamento suyo. Si en parametría aristotélica la actualidad de la inteligencia se realiza en su identidad *de facto* con lo inteligible en cuanto tal, debiendo distinguirse realidad del objeto y objetualidad (entre estos extremos se situaría la intencionalidad del acto cognitivo), para Escoto, la potencia anímica es una realidad absoluta perfectiva del operante con anterioridad a la elicitación de sus operaciones propias. Sólo desde la tesis de la concausalidad potencia activa-objeto en el acto inmanente (causalidad complementaria justificada desde la conceptualización de la operación como *similitudo obiecti* sustentada en la idea de que el objeto bajo la razón de objeto precede al acto –por eso el universal en acto precede al acto de entender y el intelecto agente sólo lo transfiere de un orden –imaginación- a otro –intelectivo-) cabrá defender el estatus entitativo absoluto del acto intelectual y el valor subsidiario o *a posteriori* de su intencionalidad o cualquier género de respectividad a la cosa-objeto (como causa, como término,...) que tal acto comporte.

Se testará aquí el plan estructural perfeñado, con la categoría de *unitas per se* y el principio organizativo de *pluralitas formarum in unitate entis* como piezas basales, en el área psicológica.

IV.2. ANIMA NON EST INDIVIDUA PER ALIQUID EXTRINSECUM

Diffusa est gratia. Forma estrófica libre según un estereotipo de cadencias similares, cuarteada de progresiones paralelas, acordes cromáticos y abruptas pausas que subordinan el contrapunto lineal.

Uno de los argumentos esgrimidos por el Sutil contra aquellas tesis que abogan por la materia corporal (el cuerpo al que se une) como principio individuante del alma racional parte justamente de la idea de que toda *entitas ad alterum* presupone '*aliquid prius absolutum a quo*', toda forma relacional requiere un absoluto anterior a ella como su fundamento, siendo así que la inclinación natural de un alma a informar determinado

Las ediciones de las obras de Escoto a que pertenezcan los sucesivos pasajes recopilados en este estudio se irán consignando mediante las pertinentes abreviaturas. Únicamente se omite en las citas la edición de las Quodlibetales, pues se maneja invariablemente la de F. Alluntis (*Obras del Doctor Sutil. Cuestiones Quodlibetales*, B.A.C., Madrid, 1968)

²²⁶ STELLA, P., "Il tema dell'individuale –*Regnum Hominis et Regnum Dei*–", en *Studia Scholastico-Scotistica*, p. 382: 'L'anima è oggetto di un atto autocosciente intuitivo immediato, senza mediazioni fantastiche, come un'unità, e perciò individualità, soggiacente a tutti gli atti psichici e che resta tale anche nell'ipotesi di assenza totale degli atti in quanto colta come unità nuda, è un atto in cui il cogliersi come oggetto esalta la coscienza di soggetto; e tutto in questo si risolve; (.) il resto è colto invece attraverso il processo sensitivo: "Non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis ante 'intelligere' alterius, propter intellectionem nostram naturalem, incipientem modo a phantasmatis"'.

²²⁷ "Si autem per potentiam animae intelligatur illa perfectio, quae praecedat naturaliter actum sicut ratio elicitiva actus, sive receptiva motionis obiecti, illa praecise dicitur absolutum", *In Metaph.* IX, q. 5, n.5.

cuerpo, en tanto que relatividad, reclamará como fundamento la misma esencia del alma que acredite tal aptitud (unibilidad): no cabrá, pues, basar la pluralidad y distinción de las almas en la de los cuerpos a los que se unen sino más bien al revés.

Ahora bien, el alma separada es, no sólo *inclinabilis*, sino *inclinatus ad corpus*, aun no dándose en ella una relación actual por la inexistencia del cuerpo (la inclinación natural instituida de cada alma a informar tal o cual cuerpo es relación potencial o *ratio fundamentalis informandi* que trasciende la destrucción del cuerpo o persiste más allá de la corrupción de éste). La relación actual *ex parte fundamenti* y sólo posible por la no-entidad de su extremo *ad quem* denomina a menudo al fundamento como si adviniere actualmente a él (este tipo de respectividades suelen designarse como *intrinsicus adveniens* puesto que, si bien formalmente accidentales o adventicias a su extremo *a quo* –la relación es accidental en la criatura, inhiere en su fundamento, de lo contrario, de incluir esencialmente la entidad *a quo* una razón formal de relatividad, su aseidad entitativa quedaría revocada–, son intrínsecas en la forma de razones potenciales de *adalteridad* a los absolutos que las fundamentan denotando en éstos una aptitud relacional).

Se concibe habitualmente al alma bajo la razón de informante, una razón de respectividad al cuerpo, puesto que, en lo que le atañe o por lo que de ella depende, la unión se consumaría en acto. Esta razón anímica de relación al cuerpo es semejante a la razón de mensurable bajo la que se entiende a la operación cognitiva, una razón fundamental de dependencia del objeto, que sería su medida en cuanto que término de esa relación, de no ser porque la inclinación al cuerpo no es *ratio fundamentalis dependentiae*²²⁸.

²²⁸ "Relatio quae, quantum est ex parte fundamenti, esset actualis, et, propter non entitatem termini, est possibilis, ipsa denominat frequenter fundamentum vel subiectum, quasi actualiter inesset. Exemplum: conceditur quod anima separata non est tantum inclinabilis ad corpus, sed quod inclinatur ad corpus; et tamen non est ibi actualis inclinatio, quia terminus non est in actu, sed pro tanto actualiter denominat, quia, quantum est ex parte animae, actualiter inesset". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIII, Ad arg. pr., n. 99, p. 490.

Un caso similar de razón fundamental denominativa de relacionalidad sería la dependencia esencial del acto cognitivo al objeto inteligible (relación *mensurabilis ad mensuram*). En lo que atañe a la operación –*quantum est ex parte mensurabilis*–, la relación se daría siempre en acto; incluso en el caso de la operación abstractiva (conocimiento del objeto no-presente como existente al entendimiento), la relación sería actual por lo que a ella concierne. Se trata, como en el caso de la relatividad *formae ad informabile simpliciter*, que en su modo potencial dice la aptitud informante o la unibilidad del alma, de un *respectus intrinsicus adveniens* y, por ende, un *ens ad alterum actualis ex parte fundamenti* y *possibilis ex termini*. El *respectus intrinsicus adveniens*, por ser en su modalidad potencial interno al fundamento, lo denomina, concibiéndose el acto de intelección bajo la razón de relación al objeto como si ésta lo accidentase *in actu* (inherencia actual de la relación en su fundamento), de ahí que suela co-entenderse el objeto como terminante de la dependencia actual de la operación –*ut terminans actualem dependentiam*–. La relación *formae simpliciter ad informabile*, fundada en el alma, tendría como término a la materia corpórea –*ut receptiva talis formae, et ut potentialis*–, aunque no sea de la misma especie que la relación anterior, una dependencia esencial.

El fundamento de un *intrinsicus adveniens*, siendo *entitas formaliter ad se* –esto es, entidad absoluta (dada la rúbrica accidental de toda relación respecto a la entidad que la funda)–, es *ens fundamentaliter ad alterum* (signo *intrinsicus* de la respectividad: lo *ad se* y lo *ad alterum* sólo son conjugables en una unidad entitativa *per se unius generis* bajo caracteres cruzados, y el sesgo ‘fundamental’ designa el modo entitativo potencial del *ens ad alterum* a que se refiera como contraído al modo actual-formal de su fundamento). En suma, el fundamento de un *respectus intrinsicus adveniens* importa en su misma aseidad entitativa una aptitud relacional esencial al extremo *ad quem* pertinente, una potencialidad aptitudinal a depender como causado-mensurable (acto cognitivo) del objeto cognoscible o a informar *per se* (alma racional) al cuerpo. En consecuencia, el sentido preciso de la razón fundamental de relacionalidad actualmente denominativa para el alma ‘*inclinatus ad corpus*’ sería: ‘*quantum est ex parte animae, relatio [formae simpliciter ad informabile] quasi inesset actu*’.

Lo individuante del alma no es la materia corpórea, la materia del cuerpo al que se una, ni la razón de singularidad se contrae a la aptitud que un alma tenga por naturaleza para informar un cuerpo determinado (no es, pues, la *ratio singularitatis animae, nec materia corporalis nec aptitudinis per se informandi corporem*), aptitud prevalente en su estado subsistente o separado. En la medida en que sea el alma el principio informante *simpliciter* del cuerpo, no debiéndose entonces el ser del alma al del cuerpo sino a la inversa, no podrá basarse la distinción y pluralidad de las almas en la de los cuerpos sino más bien al contrario²²⁹.

La materialidad intrínseca de toda forma subsistente *simpliciter*, alma racional o ángel, parece radicar en el estatus sustancial de la misma (la hileidad regiría para toda entidad encuadrable en el género ‘sustancia’). La defensa de la *proprietas materiae in spiritualibus* (la *materialitas animae separatae*, en concreto) sobre la base de la rigurosa generalidad como co-principios del acto y la potencia para todo género de entidad (acto y potencia son principios integrales en cualquier orden de entidad, de suerte que, en el género ‘sustancia’ el acto sería forma y la potencia materia) presenta, cuando menos, una fisura perspicua en la extensión del concepto *lato* de materia al campo de las procesiones *ad intra* divinas. En este caso, la *quasi*-materialidad no designa pasividad o potencialidad alguna, ni razón de multiplicidad, antes bien, abarca la sustancia divina en su simplicidad, se sobrepone a la *divinitas*: todo lo esencial *in divinis* es *ratio unificationis*, sólo lo nocional -de raíz supra-ontológica, en oposición a lo esencial-, la relación de origen, podrá introducir la pluralidad en el ámbito de lo necesario, es decir, la *ratio plurificationis in divinis* es de índole nocional, no sustancial. En definitiva, la dualidad disyuntiva acto-potencia afecta sólo a la entidad creada, al *ens secundum quid*, no a toda entidad, mientras que la *quasi*-materia es extrapolable a Dios. Ni en la comunidad real ni en su sustancialidad primera como singular (por ser la existencia divina *de conceptu essentiae*) hay potencia alguna: admitir algún atisbo de potencialidad supondría incorporar la imperfección en la divinidad, *ex natura rei*.

Para refrendar la invalidez de esta hipótesis debemos retrotraernos a las dos acepciones primordiales bajo las que Aristóteles presenta a la materia:

- Como *principium receptivum faciens compositionem cum actu sive cum forma*, esto es, como receptáculo de la forma informante, que tendría razón de acto (“illud quod recipit formam informantem”)²³⁰.
- O bien como aquello que tiene razón de contrayente o determinante de la quiddidad (*quidquid habet rationem contrahentis vel determinantis ipsam quidditatem*). Lo que contrae a la quiddidad indiferente en sí, en su puridad metafísica (*illud quod contrahit vel determinat quidditatem indifferentem*).

²²⁹ CROSS, R., “Philosophy of Mind”, en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 263-284, Cambridge University Press, Cambridge, 2003: “Substantial form is supposed to explain the fact that a substance belongs to a natural kind. And, as Scotus sees it, it can only do this if it is an individual. None of this means that an individual form does not have a universal or common constituent. Scotus believes that substantial form as such is common –really share by different substantial forms of the same kind. He argues that an individual substantial form includes both a common (form-)nature and an individuating haecceity (...) the bodily form and the animating soul must be distinct, since the body (including the bodily form) persists through death, whereas (by definition) the animating soul does not. The argument relies on the presupposition that the same body does indeed remain (...) according to which there is a *plurality of forms* in an animate composite, makes it harder to give an account of the unity of a composite” (p. 272-273).

²³⁰ Por ejemplo en *Metaph.* V, 6, 1016 b 32-33, o en *Physic.* I, 7, 190 b 19-21.

Pues bien, la pluralidad de la especie exige materia concebida, no *pro-recipiente* (razón de potencia receptiva), sino *pro-contrahente*, sea que se entienda lo determinante o contrayente²³¹

- *Quasi intrinsecum inferiori vel determinato sub tali ratione* (la diferencia individuante es contrayente para la naturaleza específica en este primer sentido de ‘*contrahens*’)
- *O quasi praesuppositum determinato* (lo sustancial-corpóreo contrae a la cualidad que lo accidenta según este sentido de ‘*determinans*’, diversificándose así una misma cualidad en una multitud de cuerpos).

Podría razonarse a la inversa: donde no hay materia no puede admitirse la *pluralitas eiusdem rationis*. La forma carente de materia *pro-contrahente* no es plurificable. *In divinis*, o en cualquier ser inmaterial, no existiendo principio contrayente, no cabría pluralidad, de modo que sería postulable una identidad quiddidad-sujeto²³² (o, por oposición, *in materialibus non est idem ‘quod quid est’ et illud cuius est*). En nada material-plurificable, en efecto, cabe aseverar una completa identidad naturae et suppositi puesto que el sujeto comprende un elemento *pro-contrahente* quidditatem (aliquid *contrahens ipsam quidditatem*), precisamente la materia, no incluido in *ratione formali quidditatis*.

La falsedad de la hipótesis *forma eiusdem speciei sive eiusdem rationis non potest plurificari (non multiplicatur) nisi per/secundum materiam* es notoria. Tras una prolija disquisición en torno al sentido de la multiplicación de la forma, con la explícita distinción entre *forma eiusdem speciei* y *forma eiusdem rationis*, pertinente in *divinis* (resulta más conveniente hablar de ‘razón’ que de ‘especie’ por lo que a la divinidad se refiere), puesto que el debate obedece, como es habitual en Escoto, a un propósito teológico (la dilucidación de una pluralidad de actos nocionales o producciones ‘de la misma razón’ en Dios), el Sutil opta por denostar la hipótesis *forma eiusdem speciei sive eiusdem rationis non potest plurificari (non multiplicatur) nisi per/secundum materiam*, negando además el universal a parte rei, tras sondear el alcance de la individuación en dos casos:

- la individuación de una forma inmaterial *de se* o *formaliter sua quidditate* ("forma quaecumque immaterialis sit de se haec sive ex ratione suae quidditatis"²³³) por incluir repugnancia a la multiplicación real ("ratio formae specificae in angelis includit repugnantiam imo contradictionem ad plurificari realiter"²³⁴). *Ratio plurificationis* y *ratio angelis* serían formalmente contradictorias ("non stat cum conceptu talis speciei quod concipiatur plurificabilis; et, per

²³¹ No es aceptable que una naturaleza específica se multiplique si no hay algo que la contraiga de uno u otro modo: "Nullo modo potest poni natura quae est unius rationis plurificari nisi sit aliquid *contrahens*". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 2, n. 59, p. 71-72.

²³² Para la sustancia primera (sustancia que Escoto concibe como aquella "qua non per aliud in alio est, ut in materia") es adecuada la fórmula aristotélica: "Quod quid erat esse et unumquodque est (in quibusdam) idem", que el Sutil recoge en *Quod.*, q. II, a. 2, n. 60, p. 72. Hallamos en la sentencia ofrecida el clásico <τὸ τ... ἄν ἐκται> de nítido valor ontológico (*quidditas*).

Nuestro autor asume la tesis del Estagirita: "convenimus ergo cum Philosopho in hoc quod forma non habens materiam secundo modo (es decir, *pro-contrahente*) non est plurificabilis". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 2, n. 61, p. 73.

²³³ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 9, p. 46.

²³⁴ DUNS ESCOTO, *Quod.*, n. 10, p. 46.

consequens, quicumque posuerunt speciem angelicam posse plurificari habuerunt in intellectu suo conceptus formaliter repugnantes, quia conceptum talis speciei et plurificabilis"²³⁵).

- La individuación de una forma inmaterial, no *ex ratione quiditatis*, sino por imposibilidad de multiplicación *in re*, al agotarse en su signación singular toda la potencialidad entitativa de la misma ('por contener en sí tal forma única, singular y signada, intensiva y extensivamente, toda la entidad de dicha forma': "quamvis forma immaterialis aliqua non sit haec formaliter sua quiditate, tamen ipsa in re multiplicari non potest, quia unica forma talis singularis et signata habet in se totam entitatem illius formae et intensive, et extensive"²³⁶)

Pasando por alto los detalles del análisis, baste con señalar para el fin que nos mueve que Escoto rechaza la *materia signata quantitatae* como *principium individuationis*, aun cuando maneje una idea tan amplia de materialidad que resulte extensible, incluso, a las hipóstasis divinas (en el ámbito trinitario, como se sugirió, la *quasi*-materia sería la *deitas*, la sustancialidad divina). Entre los diversos argumentos ofrecidos, no me resisto a rescatar uno, de rara belleza, reiterado en diferentes obras (*Ordinatio*, II, d. 3, q. 6-7, Viv. XII, pp. 127-170; *Ord.* III, d. 8, q. un, n. 6, Viv. XIV, pp. 364-365; *Quod.*, q. II, a. 1, n. 16, p. 49), precisamente será el último reseñado el que por su concisión se reproduzca aquí. El argumento parte como premisa del estatus de *terminus creationis* –y, en cuanto tal, formalmente singular- que ostenta el alma intelectual antes naturalmente de su unión corporal:

"(Anima intellectiva), quae prius natura est terminus creationis quam infundatur; primus autem terminus creationis ut talis formaliter est hic; ergo anima naturaliter prius est haec quam uniatur materiae; et pari ratione de alia anima prius natura est haec quam uniatur materiae. Unde ista anima est haec sua propria singularitate, et inde est haec et non illa;

²³⁵ DUNS ESCOTO, *Quod.*, n. 10, p. 46. Aceptar la multiplicidad de la especie angélica supondría admitir conceptos formalmente repugnantes entre sí; a la forma angélica repugna o contradice la multiplicación real, según la tesis de la que Escoto se hace eco aquí.

CROSS, R., "Philosophy of Mind", p. 275-276: "The intellective soul – as described by Scotus – is really a form. When discussing (.) the possibility of an angel's assuming a dead body, Scotus notes that such a body would be 'imperfectly mixed': it would not be a properly structured (human) body at all. Calling the soul a form here is a way of stressing that it allows the composite to function in certain ways: not that the soul is the cause of this functioning, but that structures the whole in such a way that the whole – body and soul – can together function in certain ways. But there cannot be a difference merely in function – or at any rare, there cannot be one that is spelled out merely in terms of form. So Scotus ought to be committed to the view that the soul must itself have a role in the structuring the organism: it must be responsible for tweaking the structure of the body such that the body thus structured will function in certain ways".

²³⁶ DUNS ESCOTO, *Quod.*, n. 9, p. 46.

En síntesis, si la proposición 'forma eiusdem rationis non multiplicatur nisi secundum materiam' ha de tenerse por cierta, aplicada al ángel o incluso a Dios, su validez sólo podrá descansar sobre la idea de la individuación por sí –*ex ratione suae quiditatis*- de una forma inmaterial -como Dios es singular por la misma divinidad: "Deus deitate est hic (o, si se prefiere: "In Eo tamen quod est necesse esse ex se est determinatio in natura ad esse haec") ita quod nihil aliud intelligendo nisi deitatem est contradictio formalis Deum non esse hunc"-, o sobre la hipótesis de que, si bien alguna especie inmaterial no fuese formalmente individual por su quididad, no podría multiplicarse en la realidad 'porque tal forma, única, singular y signada, tendría en sí intensiva y extensivamente toda la entidad'.

et, per consequens, prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari distincta ab illa".

La conclusión es obvia: "ergo distinctae sunt istae animae prius natura quam uniantur materiae; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia".

La prioridad *secundum naturam* del alma (*secundum substantiam et essentiam*) traduce una prioridad *secundum existentiam*, y dado que la existencia compete a lo ónticamente acabado, al individuo, la singularidad del alma no puede radicar, no ya en su unión corporal actual (en su *esse actuale in materia*), sino tan siquiera en su unión aptitudinal -la *ratio aptitudinis* no declara formalmente algo *ad se* ni es *ratio entis in actu*-. El alma como término de creación, como entidad actual *ad se* (*prius natura* a su hábito corpóreo), es el alma individualizada (sólo puede actualizarse o existenciarse como singular); aun cuando acredite aptitud para la unión con la materia, no halla, pues, en esta unión su *ratio individuationis* (*plurificationis*) sino que es singular antes naturalmente de ser infundida: "non est omnino necessarium (.) quod forma eiusdem rationis non potest plurificari sine materia, et licet habeat aptitudinem ad materiam, tamen prius natura habet plurificationem; ergo prima ratio plurificationis non est materialitas generaliter"²³⁷.

Ni la materialidad puede tomarse como *ratio formae* eiusdem rationis *essendi* hanc, ni la inmaterialidad es tampoco *ratio plurificationis* in forma. Una entidad absoluta es singular por su misma *ratio essendi*, es seipsa primo in suo *esse* –por sí misma se aparta del no-ser (seipsa primo recedit a non esse ad esse), y es, por tanto, seipsa primo haec, y no por alguno de los elementos que concurren en su ser (materia ad esse *formae* / forma ad esse materiae). Ninguno de esos ingredientes es su *prima ratio essendi in suo esse*, y ninguno es, por consiguiente, su *prima ratio essendi hanc*²³⁸. La razón formal de la singularidad signada no radica en causa concomitante alguna al ser de un ente sino que proviene de algo *per se* intrínseco al singular. La *haecceitas* debe conceptualizarse, se ha insistido ya suficientemente, como un *modus intrinsecus essentiae*, no como un *quid* añadido a la esencia; una modalización cualificativa en su misma raíz formal que no altera ésta sino que sólo la contrae como signo de ultimidad ontológica, un mero *quale* que opera *ad intra*, en el seno de la esencia, sin modificar ni

²³⁷ DUNS ESCOTO, *Quod.*, n. 21, p. 51.

La *separabilitas animae* concluye su prioridad *secundum naturam* al cuerpo o al compuesto y esa prioridad cifra una anterioridad existencial, una subsistencia inmaterial (incorpórea) que sólo puede corresponder a lo individual en cuanto que ontológicamente ultimado: "anima autem non solum secundum substantiam et essentiam, sed secundum existentiam et ut terminus creationis divinae potest esse sine materia; ergo potest esse sine hoc quod uniantur materiae; nullo modo autem potest esse in materia, nec per creationem nec aliquo modo qualitercumque, nisi ipsa sit haec propria singularitate". No obstante, aun en estado instituido de subsistencia inmaterial, el alma transluce aquella inclinación o *unibilitas* ya referida, determinada por la concreción intrínseca de su fundamento.

²³⁸ Vano empeño la búsqueda de una *ratio formalis singularitatis signatae* entre los principios que convienen concausativamente en el ser de una entidad. Tales causas (formal, material y eficiente) son distinguibles específica, o al menos numeralmente, de lo principiado. Forma, materia y compuesto hilemórfico son entidades sustanciales o *per se* según la segunda acepción de perseidad entitativa propugnada por Escoto, la que concierne a entes carentes de aptitud o potencia aptitudinal para inherir, para ser *in alio*. En este punto se invoca al Filósofo: "tanto la causa material como la formal y la eficiencia tienen unidad y distinción específica y numérica proporcionadas a los principiados (...). Y es necesario que ambos principios per se del compuesto tengan indiferencia consimilar a la indiferencia del compuesto y determinación similar a la determinación del compuesto... quia neque indifferens constat ex determinatis, neque determinatum ex indifferentibus indifferentia universalitatis". DUNS ESCOTO, *Ord.*, n. 23 - 24, p. 52.

añadir nada formal a la matriz quiditativa. Una fórmula condensa con extrema precisión la idea: "omne tale quod quid est ponit per se haec"²³⁹.

Si la distinción entre dos individuos se debiese a una determinación extrínseca o adventicia, la *quantitas dimensiva* o al *ubi* por ejemplo²⁴⁰, bastaría con una alteración de las condiciones accidentales para impedirla. Supongamos que dos concretos se distinguiesen como tales por sus posiciones espaciales relativas, un sencillo cambio de emplazamiento abortaría la posibilidad de su diferenciación. Supeditar la concreción de lo-ente a factores externos implicaría someter la diferencia genuina de los singulares a algo mudable. Hay una franca conexión entre el principio leibniziano de *identitatis indiscernibilium* y el principio escotista de multiplicidad de la razón formal constitutiva de los singulares. No cabe una ratio formalis constituendi singularem única, como sostiene la tradición aristotélico-tomista (*differentia individuorum in eadem specie per materiam*), sino que la razón formal de individualidad es numéricamente plural, una para cada singular (*individua sunt diversa aliquid unum entia*) en tanto a cada singular corresponde una idea-forma propia²⁴¹. Esa 'infinita divergencia de forma' (la diversa conformación debe derivar de razones formales diferentes) que sugiriese ya Plotino.

El alma no es singular, en suma, por su unión actual al cuerpo (*anima non est haec per materiam, scilicet per unionem actualem vel per esse actuale in ipsa*) ni por su aptitud o inclinación informante (*per aptitudinem essendi in ipsa materia*, aptitud actual *ex parte animae*). En tanto que término absoluto de la eficiencia (creadora) divina que fundamenta tal aptitud relacional, sería anterior a ella²⁴², siendo justamente la individualidad de un alma la que determina su aptitud a un cuerpo y no a otro (la adaliudidad informante se concreta en la propia individualidad de la entidad absoluta fundante)²⁴³.

La unibilidad no es ratio formalis singularitatis animae, de hecho, no es determinación alguna de la esencia anima intellectiva sino, como se ha indicado, una razón potencial-aptitudinal de relatividad al cuerpo, una ratio fundamentalis tendentiae (no dependentiae) ad corpus. Esa inclinación informante o potencialidad a la unión corporal se inscribe en la indeterminación de se propia de la esencia. Nada perteneciente formalmente a la esencia en su neutralidad metafísica puede ser determinante de la esencia, antes bien, la unibilitas animae, engolfada en la indiferencia de la esencia 'alma' ut essentia, sería aptitud informante neutra, indefinida, indiferente a un cuerpo u otro, aptitud que sólo cobrará determinación como inclinación a un cuerpo y no a otro

²³⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, q. 7, n. 6, García II, p. 281.

²⁴⁰ NOONE, T. B., "Universals and individuation", en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 100-128, Cambridge University Press, Cambridge, 2003: "Against the quantity thesis, Scotus reasons that the quantity is either *terminata* [quantity with definite and distinctive dimensions] or *interminata* [quantity with indefinite and generic dimensions]. If the latter, the quantity precedes and succeeds the given physical individual; hence, it cannot be what accounts for the uniqueness of the individual. Alternatively, if the quantity is *terminata*, such definite dimensions are the expression of the substantial form of the individual and depend upon it for their entity, not the converse" (p. 117).

²⁴¹ DI ROSA, L., "Il principio degli indiscernibili. Leibniz e Kant", *Studi francescani* 33 (1936) 337-361.

²⁴² "La naturaleza absoluta es anterior naturalmente a la aptitud" ("*quia natura ipsa absoluta est prior natura ipsa aptitudine*"). DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 18, p. 50.

²⁴³ "haec anima habet aptitudinem hanc ad corpus, et illi animae repugnat aptitudo huiusmodi ad corpus hoc et convenit sibi alia aptitudo ad aliud corpus". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 18, p. 50.

en la propia modulación de esa esencia por la haecceitas. La razón de potencialidad informante es un aspecto quiditativo del alma que comparte su esencial indeterminación y que, por tanto, está sujeto a las modalidades posibles de la esencia en la que se inscribe como aptitud relacional, concretándose como tendencia a cierto cuerpo, como tendencia ad unum et non ad alterum, en la singularidad de dicha esencia.

La hocceidad es, en efecto, una positividad, en sí misma aquiditativa (no circunscribe contenido quiditativo propio, más allá del de la esencia que cualifica), interna a toda *natura*. La especie ‘alma racional’, *neuter ex se*, se halla en potencia a las determinaciones que suponen la universalidad lógica o la singularidad numeral como grado de ultimidad ontológica, de ahí que la *hocceitas* sea caracterizada como última actualidad de la forma (*ultima realitas formae*): aquello por lo que algo es un acto fuera de su causa y del entendimiento es primeramente ‘hoc’, singular²⁴⁴. Lo ente existe como singular y es como tal que le compete existir (en la existencia individual lo óntico cobra su plena realidad); la universalidad, en cambio, o la negación de la singularidad, sólo pueden competir a un ser *in intellectu*.

En definitiva, anima rationalis naturaliter prius est haec (ut terminus creationis) quam uniatum materiae. La unibilitas animae no es razón de distinción numérica para la esencia ‘alma racional’ sino que, insistamos, el principio de concreción es intrínseco a esa naturaleza –natura sua ut in se est haec-, y es en su modalización singular, y no en su indeterminación metafísica, que una naturaleza se erige en principium actus secundi, en principio de operaciones propias.

Se ha dicho que la tendencia informante del alma es sólo *possibilis ex parte termini*, de hecho la aptitud puede referirse a un cuerpo inexistente (*posset esse ad terminum non existentem*), mas no por eso el alma dejaría de ser tal y, por tanto, de ser singular *in actu*²⁴⁵.

El doble *modus accipiendi materiam* revisado permite a Escoto rechazar la hipótesis tomasiana de la imposibilidad de la multiplicación numérica de la forma inmaterial según la cual cada forma o inteligencia angélica sería única en especie (el ser que subsiste como forma separada es necesariamente único o agota en sí su propia especie –especificidad uni-realizada o con representación unitaria-), o el principio en virtud del cual toda sustancia inmaterial, ‘toda quiddidad sin materia’, sería formalmente necesaria.

El problema de la individualidad angélica, como el de la anímica, hunde su raíz en la hipótesis de la indeterminación de la esencia creatural en sí (tesis de la *natura de se indifferens ad esse universale et particulare*, su no-ser en su estatus onto-eidético singular ni universal y, por ende, su ser-potencia a tales determinaciones). Como la esencia humana o la esencia ‘alma racional’, la *quidditas* indeterminada de la sustancia angélica es contraíble por un principio propio de individuación que la multiplica numéricamente.

Toda quiddidad o entidad de naturaleza -todo lo ontológico- es comunicable, al contrario que la *proprietas personalis*²⁴⁶. Ahora bien, mientras que la *deitas* es

²⁴⁴ "quo aliquid est in actu extra causam et intellectum, eo est hoc, primo, quia sic esse non competit nisi huic". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 22, p. 51.

²⁴⁵ El alma que fundamentase una inclinación a un cuerpo *non existens in actu* persistiría en su ser singular *in actu*: "haec anima est singulare absolutum, et singularitate absoluta, et singularitate actuali".

²⁴⁶ "Nulla autem proprietates personalis est communicabilis, quia est formalis ratio incommunicabiliter existendi". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. V, a. 2, n. 30, p. 182.

La propiedad personal no es finita ni infinita (nulla proprietates personalis est infinita intensive). La infinitud intensiva es perfección simple, y toda perfección simple es, no solamente comunicable, sino

comunicable con identidad numérica (el *modus intrinsecus* es la infinitud), cualquier otra quiddidad será comunicable, en contrapartida, con distinción numérica, por ser finita. La pluralidad numérica rige, pues, tanto para la especie alma intelectiva como para la especie angélica en tanto que entidades finitas: la naturaleza angélica es diversificable numéricamente o contraíble por un principio de concreción como cualquier otra naturaleza finita porque esa quiddidad no es de sí universal, coartando la posibilidad de la existencia de una pluralidad de ángeles homo-específicos. La esencia angélica puede ser concebida sin repugnancia recíproca de conceptos admitiendo la pluralidad numeral y la universalidad²⁴⁷.

El alma racional y el ángel, siendo especies distintas, desiguales en perfección sustancial (la primera acredita una aptitud informante, una potencialidad a ser en la materia, ausente en la segunda, si bien esa desigualdad se difumina pues la aptitud sin dependencia no es imperfección), comulgan en la *intellectualitas*²⁴⁸, y así como el objeto adecuado al intelecto humano no es diverso del correspondiente al angélico, el principio que dictamina la plurificación de una especie es válido para la otra. No entraremos aquí en el debate sobre el sentido con que Escoto emplea el término ‘especie’ aplicado al dominio angélico, bastará con resaltar una diferencia básica respecto al tomismo: si en éste la creaturalidad se funda en la composición real *esse-essentia*, restringiéndose la multiplicidad numeral a aquellas esencias que entrañen una composición *ex-his*, para el Sutil esa condición radica en la indeterminación de la *natura* finita *ut natura* y en su indiscriminada potencialidad intrínseca a la contracción numérica²⁴⁹. La prioridad natural de la esencia angélica *ut essentia* a la ratio contrahente

incomposible con cualquier otra –cuilibet alteri– formalmente diferente en el mismo supósito, esto es, independientemente de la naturaleza en la que o de la que sea supósito (‘La perfección simple es por necesidad realmente idéntica a toda perfección simple componible con ella en el mismo sujeto’). Nos hallamos frente a uno de los razonamientos concluyentes de la índole no-perfectiva de la relación personal (la *relatio originis in divinis* no es idéntica a una supuesta perfección componible con ella en el mismo supuesto, luego la relación personal no es perfección simple).

²⁴⁷ "Souvenons-nous d'aillieurs de l'indifférence primitive de la nature à l'égard de l'individuation. Nous pouvons la concevoir comme universelle, ce qu'il serait contradictoire de faire si, de soi, elle était *haec*. On ne saurait donc prétendre que, de soi, la quiddité angélique implique l'universalité, ni, par conséquent, que l'existence de plusieurs anges de même espèce soit impossible (...). Il n'est donc pas impossible que des formes pures soient numériquement distinctes au sein de la même espèce, car tout argument qui le prouverait pour les anges le prouverait aussi pour les âmes (...). Le problème de l'individuation de l'ange et celui de son rapport à l'espèce se trouvent donc réglés d'un seul coup et la racine de leur solution commune est, une fois de plus, l'indétermination de l'essence à l'égard du singulier comme de l'universel. La notion de matière ne joue aucun rôle dans la discussion de cette question et Duns Scot ne l'y introduit que pour l'en exclure en montrant que le problème se pose pour l'âme que pour l'ange, car elle est comme lui une nature commune, qui ne peut être individuée que par son principe propre d'individuation (...). Partant de la quidditas indéterminée et commune de la substance angélique, il considère celle-ci comme toujours déterminable par un principe d'individuation qui la rende singulière. On ne saurait donc concevoir aucun cas où un ange serait individuel en tant qu'ange, de telle sorte que l'actualisation de sa nature rendit impossible l'existence d'autres anges. C'est pourquoi, dans cette doctrine où l'individuation n'a pas la matière pour cause, l'espèce ange est aussi multipliable en individus que l'espèce homme". GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Lib. Ph. J. Vrin, Paris, 1952, p. 398-399.

²⁴⁸ "angelus et anima (.) non distinguuntur specie primo per talem et talem intellectualitatem, immo nec primo nec non primo, quia talis intellectualitas in eis non distinguitur specie". DUNS ESCOTO, *Op. ox.* II, d. 1, q. 6, n. 5, García II, p. 83-84.

²⁴⁹ "(.) dico quod substantia materialis non est de se haec ex natura sua(...) aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae 'unitas' est naturae secundum se, et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est

ad singularitatem implanta un esse realiter sine illo contrahente indifferens ad esse singulare, y esa indiferencia delata una no mayor repugnancia a ella que en la especie ‘alma espiritual’.

Sólo en la entidad que es acto puro debe negarse la materia *pro-contrahente* al ser singular por su misma quiddad²⁵⁰: la *divinitas* no es, a diferencia de la creada, una esencia indiferente en sí a la singularidad sino que está determinada *de se*. La indeterminación de una esencia finita en cuanto tal cifra su potencialidad a las signaturas en que consisten la individualidad y la comunidad lógica, de modo que el *esse* propio de la esencia en su estado metafísico (*esse essentiae*) es un ser intermedio entre los dos modos de ser contraída que le competen, el ser *in intellectu* que le concierne según la determinación que representa la *universalitas* y el ser *simpliciter extra intellectum (esse existentiae)* que le incumbe bajo la nota de singularidad (si bien la individualidad no otorga el ser actual, ni la existencia es *ratio formalis singularitatis* - introduciendo entonces una diferencia que excedería el orden de coordinación predicamental-, la existencia incumbe a lo singular, o es bajo la contracción ontológica que representa la singularidad –diferencia última en el régimen óntico-categorial- como una esencia es radicalmente real). Por ello, el ser propio de la esencia secundum se, es caracterizado como un esse real infra-numérico (o secundum propriam unitatem realem minorem unitate numerali), no puramente mental como el del universal, pero sólo real secundum quid (*esse extra animam secundum quid*), no un mero ser in anima o intramental en su unidad supra-numérica de universalidad, pero tampoco un ser real-simpliciter, un ser bajo la unidad numérica discreta o propiamente actual (*non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam*). La unidad es una ‘pasión propia’ de una naturaleza según su entidad primera,

indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis (...) natura non est ex se ‘una’ unitate numerali, nec ‘plures’ pluralitate opposita illi unitati; nec ‘universalis’ actu est (eo modo quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus) nec est particularis de se. Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquid istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, et secundum prioritatem naturalem est ‘quod quid est’ per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones ‘verae primo modo’ sunt verae ratione quidditatis (...) in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsa. Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse intellectu et in particulari (...) sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem...”
El texto continúa en DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 29-34, Vat. VII, p. 402-405) explicitando nítidamente la postura de nuestro autor.

²⁵⁰ "primum non habet materiam quia est actus purus", debet intelligi de materia secundo modo dicta, quia non habet eam ad contrahendum suam quidditatem ut sit haec, quia sua quidditate est hoc"

DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 2, n. 61, p. 73.

Esa variante semántica de materialitas (pro-contrahente), la individualidad como un rasgo ontológico constrictivo de la natura communis, permite restringir la materialidad a la criatura –omne quidditas non habens materiam est formaliter necessaria-. La deitas es de se singular (la individuación no es contrayente para esta quidditas, por no ser ésta en sí, en su estatuto de esencia real, ‘communis’ o neutra).

La differentia individuorum in eadem specie per materiam conllevaría la diferente especificidad de cada entidad angélica: ‘unus angelus in una specie’.

Encontramos una referencia a la postura del aquinate en *Rep. Par.*, d. 12, q. 4, n. 8, Viv. XXIII, 23 b:

"Quod sic ostendit: quaecumque conveniunt in specie et differunt inter se, materialiter differunt; ergo cum non possent angeli distingui materialiter, non possent (esse) plures in eadem specie".

J. D. Mínguez (*Scoti doctrina philosophica et theologica* II, p. 285-sig.) aporta algunos textos en los que Escoto emplea el término ‘especie’ para designar a los órdenes angélicos. Sea que Arcángeles, Principados, Tronos, Dominaciones y demás jerarquías caigan bajo ese predicamento, sea que en el ámbito pneumático quepa la subespecificidad, lo cierto es que la *quidditas* angélica, en tanto creada, se abre a la diferencia numeral.

su entitas naturae ('unum' es una propria passio entis, de forma que, envolviendo in quid al ens, a la ratio entis, toda natura incluirá la unidad como pasión). La unidad como propria passio naturae ut natura es 'minor unitate numerali' –la entidad de naturaleza en su neutra realidad secundum quid reclama una unidad real proporcionada- o, en otros términos, la unidad metafísica no podrá ser la numeral dada la prioridad de toda naturaleza secundum entitatem eius (prelación en la que la natura se constituye como el 'quod quid est' per se obiectum intellectus) respecto de sus determinaciones -la singularidad en particular- y, por ende, su esse sine illa²⁵¹.

La *unitas communitatis* es propia de la *natura ex se*, es la unidad infra-numérica correspondiente al *esse essentiae sive naturae*, ser auténticamente extramental (de modo que la unidad de comunidad delata la realidad *secundum quid* de una esencia en cuanto tal), frente a la unidad real-numeral característica del concreto existente. *Communitas* y *singularitas* son signaciones de realidad en lo ente (la *singularitas* representa el grado de ultimidad ontológica posibilitante de la existencia, pero la unidad numeral de lo individual sólo acontece en el orden real-*simpliciter*). Por contra, la *universalitas* designa sólo el ser intra-intelectivo de una entidad y la unidad supra-numérica (lógica) congruente, no conviniendo *ex se* a una esencia. La comunidad compete *ex se* a toda *natura*, es decir, *secundum propriam entitatem et unitatem* y, en su unidad de comunidad, la naturaleza es neutra, no-constreñida por la singularidad (plano óptico-predicamental) o la universalidad (plano lógico)²⁵².

La distinción de raigambre aviceniana *esse essentiae / esse existentiae* no es oportuna para lo divino: la esencia divina debe tomarse por existencia actual (*essentia accipitur pro existentia actuali*). Al señalar como entidad primera en Dios a la esencia omni-comprensiva, por tal se colige a la existencia: esencia y existencia, por ser ésta *ex natura rei in divinis*, solapan como *prima entitas*. La potencialidad cifrada en el *esse essentiae* no es pertinente por lo que a la divinidad se refiere, la deitas no dice potencialidad alguna pues se agota en su mismo ser actual. En Dios, la esencia y cuanto ésta incluya (quidquid includitur in ratione essentiae, esto es, la vida intelectual o intellectualitas, etc.) se da sub completa actualitate ex natura rei (aliquid idem essentialiter essentiae est actu in Deo ex natura rei). Si en el tomismo, Dios es el ente único para el que no rige la composición esse-essentia, o para el que la esencia es su mismo esse, en un marco netamente escotista, Dios sería el ente único cuya existencia entra en el concepto de su esencia, la instancia para la que carece de vigencia la bipolaridad o disyuntiva ontológica simpliciter / secundum quid.

²⁵¹ "(.) non est illa natura de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter ipsa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter illo contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente (...) et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc modo intelligo igitur 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali') et licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae (...) tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam, et per consequens neque est ex se 'haec' intranee, neque secundum entitatem propriam necessario inclusam in ipsa natura secundum primam entitatem eius". DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 3, pars 1, q. 1, n. 32-34, Vat. VII, p. 404-405.*

²⁵² "Non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum et similiter singularitas; et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam. Sed universalitas non convenit rei ex se, et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura, et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid ipsi naturae cuius est". DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 3, q. 1, n. 10, Viv. XII, 55 b.*

La vinculación de la *pluralitas eiusdem speciei* a la materia como parte real del compuesto es una tesis errónea, advierte el Sutil ("non conceditur quod non habens materiam, quae sit pars realis compositi, non potest plurificari"²⁵³), de manera que al designar a la intrínseca materialidad anímica como razón de individuación se estaría refiriendo, en todo caso, la materia *pro-contrahente* que multiplica la especie 'alma intelectual'. Esa hermeneútica rescata la idea de una materialidad abstracta, una caracterización del principio individuante como 'materia' en su acepción de elemento contrayente de la quiddidad, pero la *materialitas animae* no es sólo esa materia, abarca también el segundo sentido, el de principio receptivo –la receptividad a operaciones propias de la forma simple subsistente traduce en ella una materialidad pro-recipiente, de ahí la idea de que la materialidad de los seres espirituales sea de la 'misma especie' que en los corporales²⁵⁴.

Falsa también la hipótesis *substantia materialis est singularis et individua per quantitatem*. La prioridad natural de la sustancia respecto a la cantidad²⁵⁵ convierte la unidad *substantia + quantitas* en un *unum per accidens* (*substantia et quantitas non faciunt unum per se, sed tantum unum per accidens*), la torna, no una verdadera unidad de composición, sino una *unitas unionis*, quedando pues relegada la determinación cuantitativa (también la cualitativa, pese al valor entitativo *ad se* de *quantitas* y *qualitas* en sí mismas) a la periferia de la naturaleza sustancial. Si en el orden esencial, la alteridad se funda en una diferencia de razón quidditativa, en el orden existencial la *ratio essendi aliud* o *aliuditas* es de índole numeral²⁵⁶. La distinción entre singularidades,

²⁵³ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 2, n. 61, p. 73.

A propósito del asunto, invoca Escoto (*Quod.*, q. II, a. 1, n. 12, p. 47) dos de las 219 tesis de inspiración aristotélica condenadas por Tempier en marzo de 1277 ("vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam", en palabras del propio obispo de París):

- " 'quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest eiusdem speciei facere plures', error"-

- " 'quod 'Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia', error"-

El Sutil asume los decretos de la condenación, acatando, sin renunciar a cierta actitud crítica, lo dispuesto en el capítulo general de la orden que prohibía expresamente sostener doctrinas "*ab episcopo et magistris parisiensibus communiter reprobatae*", DENIFLE, H. S., *Chartolarium Universitatis Parisiensis* II, P 1891, n. 580, p. 58. Se acepta, en cambio, como se ha señalado, la tesis de la imposibilidad de plurificación de la forma carente de materia *pro-contrahente*.

²⁵⁴ El amplio –aunque no analógico- concepto de materia que utiliza Escoto le impulsa a aseverar: "in anima vel in angelo est materia quae est eiusdem rationis cum materia corporalium".

Lo prueba del siguiente modo:

"(.) quia non diceres eas diversarium rationum, nisi una perfectior, et nobilior alia. Si spiritualis est nobilior corporali; (.) si in actualitate, igitur non est materia prima, quae nihil actualitatis habet; si in potentialitate, igitur est imperfectior, cuius oppositum supposebas, quia potentialius est imperfectius". DUNS ESCOTO, *QQ. Super De An.*, q. XV, Viv. III, p. 556.

Adelantemos ya lo que será objeto de aclaración posterior: el ente se estructura en una pluralidad de grados metafísicos, gradación en clave binaria acto-potencial. La formalidad diferencial de dos estratos contiguos opera como principio actual y el estrato inferior asume el rol de *subiectum* respecto de la formalidad diferencial que define el estrato siguiente.

²⁵⁵ "Impossibile est aliquid dependens a posteriori naturaliter esse idem priori naturaliter, quia tale esset prius et non prius; sed substantia est prior naturaliter quantitate, per eos; ergo nihil qualitercumque praeexigens naturam quantitatis potest esse idem substantiae et tamen causatum a quantitate".

DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, q. 4, n. 9, Viv. XII, 102 ab.

²⁵⁶ Numerosos son los textos en los que Escoto censura la tesis aristotélico-tomasiana que señala a la materia *-ut distincta sub parte quantitatis-* como *principium individuandi*.

"Hic ignis non differt ab illo igne, nisi quia forma differt a forma; nec forma differt a forma, nisi quia recipitur in alia et in alia parte materiae; nec pars materiae differt ab alia parte, nisi quia est sub alia et alia

entre *hicceitas* e *illeitas*, se ciñe a una razón numeral, es una diferencia real-*simpliciter*-física, y no mera distinción real-*secundum quid*-metafísica. La individualidad conviene a una naturaleza *primo et per se*, como se indicó ("quia quod primo convenit alicui, convenit cuilibet alteri per rationem eius"), siendo así que la cantidad no podría ser sino accidente para la sustancia (*accidens absolutum*, eso sí, con una *accidentalitas* propia y distinta de la que atesora el ente relativo: "ergo quod convenit quantitati primo et per se, non convenit alii nisi per rationem eius")²⁵⁷.

Más sólido se muestra el argumento que pivota en torno a la coyuntura causal contingente. La dependencia de la eficiencia, la formalización o la finalidad en el ámbito creatural del influjo activo del agente primero es extensible a la pasividad. Si la eficiencia creatural remite al primer efector en calidad de 'ocasión' o 'reflejo' de su propia acción causal, deberá repararse también en la vertiente pasiva de ese ocasionalismo: la actividad causativa y la receptividad son coyunturales²⁵⁸. Así como el agente secundario no podría actuar sin la cooperación del agente primero, tampoco cabe admitir una *ratio suscipiendi* en la entidad finita *nisi in virtute primi passivi*. El ocasionalismo causal, en su versión pasiva, conduce al paciente primero, o mejor, a la razón de susceptibilidad última, a la materia primera como reducto óptico último.

La materialidad intrínseca de los entes espirituales sería, pues, una razón de pasividad, una espiritualidad paciente que comanda no sólo una *intellectualitas passiva* como razón de receptividad anexa a la operatividad en su momento activo (*intellectualitas activa*), sino un *principium patiendi sensu lato*, que no una *ratio sentiendi*: la razón de pasividad es más amplia que la simple *sensibilitas passiva* (la sensibilidad tendrá esa doble condición o momento -activo/pasivo- que asiste a toda

parte quantitatis. Ergo tota distinctio huius ignis ab illo igne reducetur ad quantitatem, sicut ad primum distinctivum". DUNS ESCOTO, *Ord. II*, d. 3, q. 4, n. 2, 92b.

Suponer la *materia ut distincta sub distincta parte quantitatis* el *principium distinguendi individua* atenta contra el axioma de perseidad singular de una *natura*.

²⁵⁷ El pasaje fragmentado responde a la reseña de la nota precedente.

²⁵⁸ MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona, 1994, p. 136 : "(.) el ocasionalismo y mecanicismo larvado que tiene el orden esencial de las causas en Escoto, en que parece que las causas segundas tienen poca autonomía causal y dependen totalmente de la virtud activa del primer principio. Dios crea las cosas-causas en cuanto cosas al darles una materia que las hace ser un suppositum absoluto distinto (...) la forma, la eficiencia y la finalidad en la criatura no son algo que esté propiamente fuera de Dios (.) como algo otro sino que son aspectos del influjo activo del Primero, que en su virtud activa incluye toda forma, toda eficiencia y toda finalidad. La cosa-causa segunda es mera ocasión de la actividad divina. La esencia de la cosa-causa creada es ser sujeto pasivo, soporte, materia, sujeto, ocasión, para el influjo de la actividad divina". Según esta hipótesis, Dios no crearía propiamente la eficiencia, la forma o la finalidad en los entes contingentes, en tanto la 'creación' *sensu stricto* supondría la puesta en existencia, *extra-causam*, de una hipóstasis material. La extravasación causal, el *ex-sistere*, conforme al modelo dinamicista que aboga por la materialización como expresión suprema de causalidad, devendría la idea de una 'relación cuasi-espacial de cantidades discretas'. Una lícita lectura de este ocasionalismo apunta, en efecto, a la inversión que este autor propugna del axioma aristotélico de prioridad del acto sobre la potencia (la potencia, pensada *ad modum actus*, sería lo originario, lo fundante, al precontener virtualmente al acto; la potencia sería 'lo anterior en el orden de procedencia y origen, tanto en el sentido cronológico-accidental como en el ontológico-esencial', y el acto -*ad modum potentiae*- sería pura relación que presupondría, como tal, sus extremos, la potencia activa y la pasividad-subjetividad material. Miralbell va más allá, anunciando la inversión de otro axioma: '*causatur/operari sequitur esse*' (según el cual, el acto de la potencia activa reclama una forma más originaria de acto como fundamento, el *actus essendi*; el axioma postula la anterioridad del acto, no tanto como acción o actividad cuanto como fundamento ontológico), y del orden tetra-causal. Cfr. MIRALBELL, I., *o. c.*, p. 88-103.

operatividad, la aprehensión sensorial o despliegue de la acción propia de la potencia sensitiva proyectada hacia un objeto y la recepción de la sensación por el sujeto sensible). La corporeidad no es aval de *páthos* sino sólo de *aisthesis*: ‘con certeza, el alma o el ángel padecen, ya sea cosas buenas en el caso de los ángeles bondadosos, ya sea cosas maliciosas, incluido el fuego corporal, en el caso de los ángeles malignos’. Ese ‘padecimiento’ no está ligado a la sensibilidad sino a una *ratio susceptivam* más conspicua.

La dimensión funcional de la sustancia como forma dice su razón *a quo* de una relación real a un principio pasivo ingénito e incorruptible, si bien creado, anterior en origen a dicha forma y realmente distinto de ella por cuanto su potencialidad no consiste en una *differentia entis* –el modo disyuntivo de la entidad opuesto al que acreditaría el fundamento de la relación- sino únicamente en ese posicionamiento *ad quem* como realidad receptiva de la forma sustancial. La relación real *formae ad informabile simpliciter* no indica que la forma sustancial pudiera ser producida con anterioridad a su participación en el compuesto. En tanto que principio de acción *proprie dicta* y de operación, y *ut actus materiae*, la forma sustancial es anterior *secundum principalitatem et independentiam* a la materia por ella actuada y al mismo compuesto de cuya existencia participaría²⁵⁹. Retomaremos esta idea más adelante.

Toda afectabilidad en lo ente refleja potencialidad pasiva. La *ratio patiendi* delata hileidad²⁶⁰, entendida como una razón de receptividad (*ratio aptitudinalis recipiendi*). Toda entidad paciente es intrínsecamente materiada según la noción amplia no analógica de materia que Escoto superpone a pasividad.

El operante es, a su vez, si bien no por su misma *ratio agendi* sino según una razón formal diversa (la de *perfectibile*), sujeto pasivo respecto de las operaciones que puede elicitar en su condición activa, es decir, esa pasividad revela en él la capacidad de perfeccionamiento por recepción de la forma absoluta equívoca que es la operación. Una imagen de la sustancialidad del acto actuado inmanente (prioridad sustancial y perfectiva del acto sobre la potencia²⁶¹) como perfección última para el operante (*operatio pro actu intrinseco, quo ipsum operans perficitur ultimate*).

²⁵⁹ El modo potencial objetivo *ut differentia entis* refiere a lo ente *ante actum creationis*, y Escoto reconoce a la materia una genuina actualidad, plena entidad que ha extravasado la virtud de su causa: "(materia) habet verum esse extra causam suam; sed materia vere est actus, ut distinguitur contra potentiam". *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, n. 17. La potencialidad que declara desde su actualidad entitativa es la de un *receptivum formae*. Agustín de Hipona apuesta también por esa prioridad en origen de la materia respecto de la forma. En la materia *-ex natura rei-* se da una necesaria razón de respectividad a Dios como ‘creatura’: "Secundum Augustinum (.) quodammodo prioritatis creatur materia prius quam forma. In illo priori materia non habet respectum ad Deum, nisi producti ad producens; et ille respectus non est extrinsecus adveniens, imo necessario consequens naturam fundamenti". DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 43, q. 5, n. 9.

No será hasta un segundo instante de naturaleza que la materia reciba forma de Dios: "In secundo instanti naturae recipit formam a Deo", DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 43, q. 5, n. 9.

²⁶⁰ Escoto distingue materia *sensu stricto* (materia primera) y *sensu lato* (*quasi-materia*). La equivalencia *quasi-materia*/potencia pasiva es puesta de manifiesto por una circunstancia: la triple respectividad que en DUNS ESCOTO, *QQ.Super Metaph IX*, q. XI, Viv. VII, p. 573 se concede a la potencia pasiva (respectividades *ex quo*, al compuesto –principio potencial como parte componente-, *in qua*, a la forma actualizante –potencia relativa *ad formam receptam-*, e *in quam*, al agente o principio eficiente –potencia pasiva como aquello por lo que el agente ejerce la acción eficiente (o activa)-formalizadora), se reconoce a la *quasi-materia* en la *quaestio XII*, p. 577, atribuyéndose indistintamente a ambas en q. XIII, p. 580-581.

²⁶¹ Interpretese como es debido esta prioridad: el modelo escotista de la potencia activa concede un valor entitativo preeminente al ser absoluto de la potencia, fundante de su respectividad al acto actuado

‘Recibir’ es, en verdad, ser mutado o inducido en la propia materialidad, mutar la pasividad diferenciando aquellas formas germinalmente precontenidas en ella: resurgimiento de la vieja tesis estoica de los *lógoi spermatikoí*, sustentada en la reducción del aparato tetracausal a la dualidad *poioàn-péscwn*, lo activo y lo pasivo como principios primordiales en la génesis óptica. El estatuto causal de forma y fin es subsidiario, la forma constituye la expresión de la acción efectuada (*actio acta*) o inducida en la materia, en tanto el fin mueve metafóricamente *ut amatus* –mueve al agente en cuanto amado a dar el ser a lo finalizado²⁶²–.

Asistimos a una dicotomización de momentos en la formalización: momento de emergencia de la forma de la potencia activa en la que se halla precontenida virtualmente (momento activo de la acción formalizadora) y momento pasivo-receptivo de dicha acción en cuanto queda en el paciente, momento de inducción-educción de la forma en el paciente (mutación de la pasividad material con diferenciación de la forma prefigurada seminalmente en ella).

Hay, pues, una interrelación entre los dominios virtuales activo y pasivo de la forma: la forma que puede actualizarse en la materia es la que se halla precontenida en esa pasividad como razón seminal y en la *virtus* activa del agente como razón ejemplar. Todo acto virtual en el poder efectivo de su causa tiene su homomórfico virtual pasivo o germinal en la materia. La pasividad es inducibilidad, en tanto la eficiencia formalizante es acción inductora o eductiva. La *actio* activa muta la materia diferenciando las formas pretrazadas virtualmente en el poder eficiente-formalizante y pasivamente en la propia potencia hilética²⁶³.

Obviamente ‘padecer’ es un término semánticamente más amplio que ‘sentir’: el campo de significación acotado por la pasividad incluye a la sensación (*ratio sentiendi* es una de las variantes formales de *ratio patiendi* que transduce pasividad corpórea animada, una razón, pues, de organicidad). Sólo lo animado-corpóreo siente. Lo anímico-incorpóreo padece pero no siente, su materia es *ratio susceptivam* o receptividad a operaciones inorgánicas (el acto de intelección es operación ‘inmaterial’ –incorpórea–, una cierta forma absoluta en la que termina la elicitación intelectual –acción activa– inducida en la materialidad espiritual o incorpórea intrínseca del alma racional)²⁶⁴.

correspondiente, sobre el *ens ad se* que es la propia operación o acto inmanente, fundante de un *respectus intrinsecus adveniens* actual o potencial al objeto.

²⁶² La sentencia "*Omne agens agit propter finem*" adquiere un peculiar cariz en la metafísica escotista, dado el carácter accesorio de la causalidad final. El fin es en sí sólo una potencialidad objetiva del poder eficiente, es actualizado por la eficiencia que actúa impelida por amor a él. La causalidad del fin refractaria, sólo es causa del ser de lo finalizado mediante el ejercicio activo del poder eficiente sobre la pasividad ("*Nihil ergo causat finis nisi quod efficitur ab efficiente quia amante finem*" –*Trac. De primo pr. II*, n. 12, ed. All, B.A.C., 1989, p. 58–). El fin sólo causa en la medida en que lo haga el eficiente movido por amor a tal fin –*inquantum finis ut amatus movet efficiens ad dandum esse*–: "(.) finis non daret esse finito, nisi mediante efficiente amante finem, et dante esse finito in sua causalitate". DUNS ESCOTO, *De primo pr. III*, ed. Wad.-Vivès IV, p. 729.

²⁶³ Doble momento virtual para la forma, activo y pasivo: momentos de precontención en la virtud activa del agente y en la ‘virtud’ pasiva material. La forma como virtualidad de/en la acción activa y como virtualidad o razón germinal en la potencia pasiva. El acto de formalización dejará al descubierto la forma como expresión de la acción producida o actuada en la pasividad material.

²⁶⁴ La materialidad espiritual es *ratio suscipiendi* –razón de pasividad o potencialidad receptiva– a operaciones inmateriales, una razón de precontención virtual pasiva de aquellas formas absolutas-operaciones espirituales pretrazadas activamente en la virtud operativa de la potencia inorgánica, como la materialidad corpórea es razón de precontención virtual pasiva-seminal de acciones inmanentes

Espiritualidad y corporeidad animada se articulan, en su doble dimensión activa/pasiva, como razones de operatividad y receptividad de las acciones inmanentes – inorgánicas y orgánicas, respectivamente-, como *rationes* de automoción equívoca, en definitiva. La espiritualidad activa, no la pasiva –ligada a la hileidad-, sería lo divino que hay en el hombre. Esta cuestión requiere, no obstante, un análisis más profundo que se acometerá bajo el epígrafe siguiente.

IV.3. DE ANIMA SEPARATA ET CONIUNCTA

"Todo es físico en nosotros (.). Toda secreción hace bien al cuerpo, y todo lo que le alivia a él, alivia al alma. Somos las máquinas de la Providencia", asegura Monsieur Gordón al *Ingenuo*.

Discriminando el mecanicismo epicúreo-racionalista que rezuma la sentencia, bien podría abrirse el contenido de este exordio con un interrogante:

Utrum partes organicae animalis habeant distinctas formas specie differentes?

La complejidad orgánica (u organular, en el reino mónera o entre los protistas, incluso los de nivel pre- o proto-tisular, tipo plasmodémico o similar) de los seres hilemórficos animados parece imponer una solución afirmativa a la cuestión. De los procariotas más elementales al más sofisticado de los metazoos triblásticos, desde el fermento vital más primigenio al cordado más derivado evolutivamente, asistimos a verdaderos mosaicos morfotélicos cimentados en la diferente especificidad de las partes estructurantes.

Al seccionar un oligoqueto, por ejemplo, uno de esos invertebrados protostomas desprovistos de parápodos y con escasas quetas quitinosas, sea que la incisión se practique a nivel del prostomio, carente de apéndices cefálicos, de cualquier metámero troncal, o en el pigidio, las partes resultantes permanecerían animadas²⁶⁵. Experiencias análogas realizadas con otros anélidos, o aun con organismos muy diferentes pertenecientes a otros *phyla* de esquizocelomados (no hablemos ya de diblásticos tipo parazoos u otros animales con capacidad de auto-regeneración por embriogénesis somática), parecen apuntar en el sentido de una configuración según formas específicamente distintas. Las partes de un animal, escindidas del complejo organizado que es, no persisten in actu por la *forma totius* característica de aquél sino por las correspondientes formas prehabidas que les fuesen propias:

"Pars animalis separatur ab animali sine generatione, et non manet in actu per formam totius post-separationem; ergo per illam quam prius habuit"²⁶⁶.

materiales (orgánicas) predibujadas a título virtual en el poder activo de la potencia orgánica (órgano). En su dimensión activa, la espiritualidad dice razón de operatividad o elicitación (*ratio eliciendi*) de acciones inmanentes inorgánicas, como la intelección o la volición; en su dimensión pasiva, cifra una razón de receptividad a acciones actuadas no dependientes de la materia corpórea en su ser absoluto como formas perfectivas del propio operante. La espiritualidad es, en definitiva, razón de precontención virtual activa y germinal de operaciones inmateriales. En sus dimensiones activa y pasiva, la corporeidad animada es razón de principiación y receptividad a operaciones materiales o razón de precontención virtual activa y pasiva de acciones inmanentes orgánicas.

²⁶⁵ La observación es del propio Escoto: "dividatur vermis, utraque pars manet animata". DUNS ESCOTO, *QQ. in Metaph VII*, q. 20, n. 1, Viv. VII, 474 b.

²⁶⁶ DUNS ESCOTO, *QQ. in Metaph VII*, q. 20, n. 2, 474 b.

Los órganos del sínolon animado responden, pues, a formas diversas, siendo plausible hablar de un *esse totalis organi* característico de cada cual. La misma corrupción fraccionada del cuerpo animal apoya la tesis de la diferencia específica inter-orgánica en el complejo²⁶⁷.

No entraremos aquí a calibrar leyes biogenéticas, si los desfases o reajustes entre los desarrollos somático y sexual en la ontogenia de una especie restringen o no el carácter recapitulativo de la misma en favor de heterocronías pedomórficas²⁶⁸, como tampoco es viable un análisis del itinerario evolutivo de una morfología, quizás los hechos se hallen sujetos a una dinámica más integradora en la que espacio y tiempo hayan perdido su apriorismo como categorías puras, fenomenalizándose. Sea como fuere, la intrincada trama orgánica de un ser vivo parece reclamar una explicación más profunda, so pena de varar en una insalvable desavenencia con un principio de economía entitativa que habrá de desembocar en el de animicidad distributiva. El alma, sobreviniendo a la materia organizada bajo la forma de la corporeidad, procuraría a cada una de sus partes la virtud vital que le sea propia, constituyéndose así en aquella forma llamada a definir la perfección del compuesto²⁶⁹.

En lo que concierne a la *unitas in animali* la pregunta oportuna sería:

"Quomodo ex materialibus partibus, secundum ipsum, hoc est ex integralibus, est unum nisi per aliquid quod sit actus respectu eorum, ita quod illa integralia simul iuncta numquam videntur esse nisi una pars essentialis alicuius unius?"²⁷⁰

²⁶⁷ "corrumpitur autem tota caro et putrescit, osse manente non corrupto (.). Formam carnis sequitur ordine naturali in materia forma substantialis alia ab illa quae sequitur formam ossis (.); igitur formae a quibus sunt istae generationes sunt aliae specie"-DUNS ESCOTO, *QQ. in Metaph VII*, q. 20, n. 1, Viv. VII, 475 a-.

²⁶⁸ La hipótesis de la ontogenia recapitulativa postula la semejanza morfológica del embrión del descendiente y el adulto ancestral, sin embargo, no toda alteración en el desarrollo es recapitulativa, se da también el fenómeno opuesto (pedomorfosis), según el cual el adulto conservaría morfías propias de la forma infantil o embrional del antepasado. Las diversas modalidades de heterocronías propuestas por Gavin de Beer (*Embryology and Evolution*, Clarendon, Oxford, 1930) son reducidas a cuatro por Jay-Gould, dos variantes de alteraciones recapitulativas (aceleración somatogénica e hiper morfosis) y dos tipos de pedomorfosis (neotenia y pro- o pedogénesis). Habida cuenta que la diferenciación de caracteres sexuales en un organismo acontece al final de la morfogénesis, el tono recapitulativo o pedomórfico de una heterocronía vendrá determinado por la celeridad relativa de los desarrollos somático y sexual. La aceleración o el retraso del desarrollo somático entrañará la aparición de un cierto rasgo morfológico en la ontogenia del descendiente más temprana o más tardíamente que en la del antepasado. El primer efecto será recapitulativo, propiciará el parecido del individuo infantil de la especie descendiente al adulto de la antecesora. Por el contrario, el retraso somatogénico (neotenia) sería pedomórfico, derivando en la semejanza del adulto de la especie descendiente y la forma infantil de la especie antecesora. El retraso o la aceleración en la maduración sexual tendrán, respectivamente, el mismo resultado que la aceleración somatogénica o la neotenia. La precocidad gonadogénica con acortamiento del desarrollo corporal (progénesis) provocará la semejanza estado adulto de la especie descendiente-forma infantil de la antepasada. El retraso en la maduración gonadal con prolongación del desarrollo (hipermorfosis) convertiría el estado adulto ancestral en una fase intercalar de la génesis somática del descendiente. Vid. JAY-GOULD, S., *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1977. También, HALDANE. J.B.S., *The Causes of Evolution. With a new afterword by Egbert G. Leigh*, Princeton University Press, 1993.

²⁶⁹ "Forma omnem perfectionem virtualiter contentam dat omni parti materiae, quam perficit. Exemplum: intellectiva si continet sensitivam et alias, omnis pars materiae, quae perficitur intellectiva, perficitur aliis contentis". DUNS ESCOTO, *QQ. in Metaph VII*, q. 20, n. 4, 477 a.

²⁷⁰ DUNS ESCOTO, *QQ. in Metaph VII*, q. 20, n. 2, 475 ab.

Entre las soluciones barajables, una dictamina que el alma sensitiva, en calidad de forma última, concedería una unidad al sýnolon similar a la de la especie en el todo ("quod eius unitas sit ab ultima forma, scilicet anima sensitiva, quae sit similiter una specie in toto, licet extensa per accidens ad extensionem totius"). Esta primera solución aportada conjetura una estratificación formal en la *unitas totius*: la unidad del todo-compuesto se resolvería así como una pirámide escalonada de formalidades en la que cada estrato delata una disposición potencial a una forma determinante adicional, resultando la diversidad de formas unificada por aquélla que, al sobrevenir como forma última, *extensa per accidens*, cerraría su coordinación, contrayendo específicamente al compuesto.

Una solución alternativa transferiría el rol de acto unificador a una única forma, previa a la específica, una 'forma mixta' considerada como 'disposición a la sensitiva' ("quod ante istam ponatur una forma mixta, quae sit dispositio ad sensitivam").

La tercera posibilidad, rechazada por Escoto, abogaría por la multiespecificidad integral en la unidad del compuesto hilemórfico ("quod nulla est ibi una forma specie, sed tantum multae specie ex quibus integratur una forma a qua est unitas compositi").

Trataremos de esclarecer el asunto en este apartado.

Se ha incidido en la inconveniencia de confundir la *materialitas in spiritualibus* (la materialidad intrínseca de almas humanas y de ángeles que expresa su congénita mutabilidad, la condición de 'ser-modificables' pudiendo constituirse en sustrato de accidentes) con la *materia corporalis*, la materia con la que se compone una forma (materia ya *simpliciter* informada o en su acto entitativo informe, según la forma operante sea informante *per se* o *per accidens*). Pues bien, la inmaterialidad de las operaciones elicítadas por el alma como acto primero unitario de potencias diferentes *formaliter ex natura rei* entre sí y respecto de la propia alma (continencia unitiva real-*simpliciter*)²⁷¹ es utilizada por Escoto como medio para concluir la inmaterialidad de la forma subsistente ("lo que puede actuar sin la materia puede tener ser sin materia"²⁷²).

²⁷¹ "sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni et aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamdam sint formaliter distinctae". DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, pars 1, q. 3, n. 134-136, Vat. III, p. 83-85.

La continencia unitiva rige para las propiedades transcendentales del ser (transcendentales clásicos o *passiones convertibiles simplices*, unificadas en la actualidad del *ens*), para las potencias anímicas, subsumidas (unitariamente) en la realidad simpliciter del alma, y bajo la forma, más que de una *distinctio*, de una *non-identitas formalis ex natura rei*, para los atributos divinos en la absoluta simplicidad de la deidad:

"secundum Dionysium (.) continentia unitiva non est eorum quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur; nec est eorum quae manent distincta ista distinctione qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter". DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 3, pars 1, q. 3, n. 134-136, Vat. III, p. 581.

Los transcendentales se distinguen entre sí, o del mismo 'ser', *formalitate ... reali et quiditative*, como las potencias anímicas son formalmente distintas unas de las otras y de la propia alma, o los atributos divinos lo son entre sí o respecto de la *divinitas*, no mediando, en cada uno de los casos mencionados, entre tales entidades formales (entre las potencias anímicas, entre los transcendentales, etc.), sin embargo, una *differentia realis simpliciter*. Una pluralidad de seres formales, diferentes como tales, que convienen en la unidad de un ser actual, según la describe Gilson ("unité d'être actuel et pluralité d'êtres formels", o. c., p. 507). Esa distinción real-formal *a parte rei* generada *ad extra* o por exclusión (respecto de todo lo-otro-que-ella o desde su estricta auto-identidad formal) por cada formalidad en el seno de la unidad real-*simpliciter* de contención no revoca esta unidad, puesto que sólo la diferencia acorde a su orden de realidad podría hacerlo (una unidad de identidad de un cierto orden de realidad sería aquella entidad que no admita en su seno la diferencia real según su modo de realidad; la *differentia realis simpliciter/secundum quid (minor)* es generada necesariamente *ad extra* por la unidad de realidad con la que es coherente (modalidades *simpliciter/formalis-secundum quid* de realidad) ; una unidad *per se* de realidad sólo puede admitir *ad intra* una diferencia real de un orden de realidad menor al de la unidad).

'*Immaterialitas*' debe interpretarse, por consiguiente, en este contexto como 'separabilidad de la materia (corporal) en el ser', no como el vacío de aptitud informante *per se* propio de la naturaleza angélica, y aún menos, como una negación de materialidad intrínseca *in spiritualibus*. Ha de entenderse, en suma, como la ausencia de una *ratio dependendi a materia in essendo* en ciertas formas sustanciales²⁷³.

"Intelligere est operatio immaterialis", asegura Escoto, lo cual significa que el receptivo próximo de esa acción inmanente subsiste separadamente de la materia corpórea, o puede darse sin materia –proximum receptivum non includens materiam saltem corporalem–.

La operación es perfección para el operante: el modelo escotista de potencia activa distingue entre el acto formal perfectivo de la potencia (acto primero) y su acto activo, concebido como respectividad no *ad aliquid* de la potencia al acto segundo o actuado correspondiente. El acto primero traduce la entidad absoluta que fundamenta esa relacionalidad activa (acción actuante o *de genere actionis*) de la potencia a la acción actuada, inmanente o transeúnte²⁷⁴. La acción propiamente dicha es actualizante pero no perfecciona al agente, la acción inmanente, en cambio, es perfección para él.

Un breve inciso. En la antropología escotista no tiene cabida, evidentemente, un debate sobre la geometría evolutiva²⁷⁵, ni siquiera está intuida la idea misma de

Frente a la continencia unitiva, que podría designarse como 'inclusión *real-simpliciter non formaliter vel secundum quid*', se alza la continencia formal ("includere formaliter" consistirá en 'includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis'. DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, pars 1, q. 4, n. 193, Vat. IV, p. 261.

²⁷² "Intelligere est operatio immaterialis, quia proximum receptivum habet non includens materiam saltem corporalem; et ideo sine tali materia potest ipsa operatio haberi; nunc autem, potens habere operationem sine materia, potest habere esse sine materia; ergo natura illa, cuius est ista operatio propria, potest habere esse sine materia". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 30, p. 356.

²⁷³ "Ex hoc ergo medio, scilicet operatione, potest concludi ipsius naturae talis immaterialitas, hoc est, a materia in essendo separabilitas; non autem illa immaterialitas ulterior quae est impossibilitas informandi materiam; et hoc est rationabile quod ex intellectione, quae est medium, et commune animae et angelo, possit concludi immaterialitas communis utrique". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 30, p. 356.

²⁷⁴ El acto segundo de la potencia, la *actio acta vel producta*, no es acción sino en sentido impropio o derivado, no es verdadera acción *in praedicamento 'actionis'*. La acción de ese género es acción productiva o activa, esto es, produce el ser de su término, la acción actuada o producida -la intelección para el caso de la potencia cognitiva (*intellectio, quae est operatio inmanens in operante*)-, que no hace ni produce nada, sino que es una cierta entidad absoluta perfectiva para el operante (fundante, si se considera en particular la intelección, de una doble respectividad al objeto, una dependencia esencial *mensurabilis ad mensuram* y una relación de tendencia o atingencia).

Esta distinción entre la realidad en sí (absoluta) de la potencia activa como perfección formal (acto primero) y su respectividad formal-eficiente a actos segundos concede mayor valor activo al acto perfectivo fundante que al acto segundo, término o efecto de la acción *de genere actionis*. Toda forma activa es, en síntesis, forma absoluta perfectiva del agente con anterioridad (de naturaleza) a su actuar, a la relatividad a sus actos propios, aun cuando las potencias se distingan precisamente en cuanto que elicitivas de actos segundos diversos o por su respectividad formal a diferentes tipos de actos efectuados

²⁷⁵ Aun cuando hoy se sabe que los cambios fenotípicos no son hereditarios, no se transfieren al genotipo, transmitiéndose intergeneracionalmente, el debate sobre si la presión de selección recae en el entorno o en la iniciativa de los organismos reabrió la polémica entre lamarckismo y darwinismo. La sospecha de que las innovaciones activas o conductuales, no genéticamente programadas sino surgidas espontáneamente, pudieran ser decisivas en el curso evolutivo de una especie, ha habilitado una corriente de moderado acento neolamarckista: Monod, o Eldredge y Jay-Gould, con su teoría del 'equilibrio puntuado', que, partiendo del modelo de especiación alopátrica de Mayr, postula un fenómeno de neo-especiación súbita por gemación puntual del individuo -representante de la especie progenitora (los cambios afectarían sólo a una pequeña fracción de la especie que se comportaría como un individuo)-. Si para la teoría sintética,

evolución; nos hallamos frente al pensamiento de un creacionista nato (polémico, eso sí, valga como ejemplo su interpretación de la presciencia divina de los futuros contingentes), que hubiese juzgado absurda la idea de que la "bella charnela de un bivalvo" no fuese obra de ser inteligente alguno. Sin embargo, el modelo que propugna de potencia activa anticipa el debate evolucionista en alguno de sus aspectos basales, fundando una línea alamarckista: la actividad no 'hace' a la potencia activa en su realidad absoluta perfectiva del ente, la actividad sólo hace 'activa' a la potencia. Su equivalencia biológica: la función no 'hace' al órgano como tal (el órgano sería perfección del organismo con anterioridad al ejercicio de su función), en todo caso, lo convierte en funcional.

La auto-causación equívoca está ampliamente extendida en la naturaleza como un mecanismo de perfeccionamiento intrínseco a los entes naturales, según la concepción enteológica de la *physis* que constituye parte del legado aristotélico²⁷⁶.

"Las criaturas son normalmente producidas en el ser careciendo de algunas perfecciones para las que están naturalmente capacitadas"²⁷⁷, dándose en ellas los principios activos respecto a tales perfecciones porque, de ese modo, serían *minus ab extrinsecis dependentes*. Así, los seres animados, generados habitualmente en un 'tamaño imperfecto', disponen de los principios de nutrición y crecimiento -auto-movimiento de incremento de tamaño²⁷⁸ - que los tornarían *simpliciter* más perfectos;

la evolución sigue un curso esencialmente lineal (la modificación de una especie sería un proceso sostenido en el marco temporal), el 'equilibrio puntuado' apuesta por un patrón de evolución ramificada (aparición repentina de nuevas especies, morfológicamente estables en lapsos temporales amplios), una geometría evolutiva ramificada en la cual la microevolución supondría un modelado seleccionista intraespecífico, en tanto la macroevolución propulsaría una selección interespecífica

²⁷⁶ Frente al inmovilismo y monismo eleáticos, Aristóteles asume la posibilidad del movimiento y la pluralidad como evidencias sensibles, justificando la primera mediante una relativización del no-ser (relativización que se opera a través de la introducción de la noción de acto y potencia, redefiniéndose el no-ser como privación, en detrimento de la negación absoluta o nulidad: la nada no ofrece posibilidades, sólo el no-ser concebido como 'ser-en-potencia' las concita, resultando así el movimiento 'acto - imperfecto, en tanto que tránsito denominado por su término- de lo que está en potencia en cuanto que es tal potencia'), y la segunda como una consecuencia de la estructura hilemórfica de la entidad sensible (todo ente actual, con excepción del Motor Inmóvil, es hilemórfico, se realiza en su expresión infraousiológica-hilética, de ahí que la Física se ocupe de los propios objetos matemáticos como límites de lo real-corpóreo, o que toda forma sustancial sensible sólo pueda considerarse verdaderamente ousiológica en tanto que inactual o no materializada). El modelo teleológico de *physis* aristotélico es, a diferencia del platónico, imanentista. Negada la realidad de los *Lógoi* o la separabilidad real de la especie de los entes individuales que la encarnan, si la tendencia teleológica observable en la entidad natural, garante del orden y racionalidad de la *Physis*, debe atribuirse al hecho de que el bien se halle realizado en ella, no participativamente (como sostenía Platón), sino en la misma subsistencia de lo individual, es obvio que el principio de cambio –genéricamente-, o de movimiento –específicamente-, como medio de culminación del *télos*, será interno a dicha entidad. Tanto es así que el bien debe concebirse precisamente como la consumación o 'cumplimiento' de la tendencia en cada ente sensible al estado de perfección que le sea propio. El finalismo natural es, en definitiva, imanente, y el ámbito de la *praxis* es el de la vida. Todo acto vital, vegetativo, sensitivo o intelectual, es *praxis* (no *praxis teleia*, desde luego), acción que halla en sí misma su *télos*, acción con finalidad imanente. La *praxis* sería el *ergon*, la operación privativa del viviente, que cumple en sí el fin que le es propio.

²⁷⁷ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. XIV, Viv. VII, p. 593.

²⁷⁸ Aristóteles se refiere a ciertos actos vegetativos en el animal, concretamente a la nutrición y al crecimiento "esse idem subiecto, distingui autem secundum ese". Esta hipótesis expuesta en el 'De Generatione Animalium I' será esgrimida por Suárez en calidad de precedente dialéctico para proclamar la virtualidad del fundamento *ex natura rei* escotista.

multitud de entes naturales se originan sin algunas de sus cualidades características, o en un lugar impropio, el reemplazamiento por acción gravitatoria o la automoción local de los animales representarían los procesos auto-causativos perfeccionantes de esos entes.

El principio de auto-efectuación equívoca no viola el postulado aristotélico que niega la posibilidad de simultaneidad en un mismo sujeto de acto y potencia, o de los caracteres activo y pasivo, respecto de lo mismo y en el mismo sentido²⁷⁹, puesto que las razones formales de actividad y pasividad son discordantes, en tanto la primera se funda en una perfección actual distinta de la perfección a la que se refiere la segunda como *ratio susceptivam*. El efecto de la acción de una potencia equívoca revierte en el mismo sujeto que acredita la condición de agente, mas no en cuanto tal, sino en cuanto perfectible, en cuanto que receptivo de una perfección inferior a la de la forma preposeída que lo avala como operante (recuérdese: el principio de la acción equívoca es forma perfectiva del ente con anterioridad a su respectividad a su efecto propio, *perfectio agentis*). La auto-causación equívoca requiere, pues, en el mismo sujeto una doble condición, la de principio activo de la acción equívoca y la de principio pasivo respecto del término de dicha acción.

Pues bien, entre las acciones inmanentes equívocas figuran la intelección y la volición. Se dirá que el alma es, a un tiempo, principio activo y sujeto pasivo respecto a dichas operaciones, o que acredita una *formalis ratio agendi (operandi)*²⁸⁰ y, a la vez, como razón diversa de ella, una *ratio perfectibilis –ratio aptitudinalis recipiendi operationem-*. La inmaterialidad de tales acciones parece revelar la propia inmaterialidad de su principio y receptivo *per se*.

La *virtus formativa* del intelecto no se ejerce por un órgano o miembro propio *–per aliquam partem corporis determinatam-*²⁸¹. A diferencia de las operaciones sensitivas, que requieren una disposición particular de ciertos órganos corporales (denominándose, por ello, ‘operaciones orgánicas’), la operación intelectual conviene por sí al todo-orgánico. Una conceptualización del *principium operandi organice* como aquella forma, *quodammodo illimitata in agendo*, en tanto que "principio de acciones

²⁷⁹ El principio niega la posibilidad de simultanear acto y potencia, sea que se tome ésta como modo de ente o como principio (es imposible que algo se halle a la vez en acto y en potencia, o sea simultáneamente activo y pasivo, respecto de lo mismo y según lo mismo: "videtur inconueniens idem respectu eiusdem secundum idem esse activum et passivum, sicut idem respectu sui".

DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. XIV, Viv. VII, p. 586.

"idem respectu eiusdem non rationem receptivi et activi, quod enim recipit est in potentia, quod autem agit est in actu. Idem autem non potest esse simul in potentia et in actu, cum istae sunt primae differentiae entis". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XV, *quaestio et argumenta pro et contra*, n. 2, p. 540.

Ni es admisible la reflexividad causal unívoca (nada es causa de sí mismo), ni el orden causal es simétrico (algo no puede ser a la vez causa y causado respecto de lo mismo: si A es causa de B, B no puede ser causa de A) –exclusión de la circularidad en el régimen causal-.

²⁸⁰ Una aclaración preliminar: cuando el término ‘potentia’, que designa al principio de actuar, se acompaña de un gerundio denotativo de alguna acción específica (*principium vivendi, cognoscendi, generandi, dicendi, ...*), puede ser tomado por el supósito que lo tiene como forma activa ("ista potentia non solum nata est haberi a supposito ut forma sed etiam ut principium operandi secundum illam formam").

²⁸¹ El entendimiento "no es acto de ninguna parte del cuerpo, en el sentido de que no ejerce propiamente su operación en ninguna parte o por una parte, como la ejercen las potencias sensitivas" ("intellectus dicitur esse nullius partis corporis actus, intelligendo sic ut in nulla parte vel per nullam partem proprie exerceat operationem suam, sicut potentiae sensitivae"); las potencias sensibles, "quae dicuntur organicae quia exercentur per organa determinata, et sic materiales, quae requirunt determinatam partem corporis determinate complexionatam". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 26, p. 352.

disímiles que sólo pueden ser elicidas mediante partes disímiles"²⁸². Dicha forma es el alma que, por su perfección sobre las formas inferiores –*quae propter sui perfectionem ultra formas inferiores*- es principio de multitud de operaciones ‘convenientes por sí al todo’ –*principium plurium operationem per ipsam convenientium suo toti*-, de ahí que reclame, como perfectible adecuado suyo, "un cuerpo que consta de partes de mayor disimilitud, proporcionadas a múltiples operaciones disímiles de las que pueda ser principio"²⁸³. La ‘disimilitud’ de las partes corpóreas denuncia una forma informante de la materia en la entidad somática, la *forma corporeitatis* (sólo lo compuesto sería divisible según el orden de realidad de su composición -lo físicamente compuesto es físicamente divisible, lo metafísicamente compuesto es divisible en ese régimen-, luego la divisibilidad física-corpórea traduce composición hilemórfica).

Está ya implícita la diferenciación entre *forma vitae* (cualquiera de las variantes formales anímicas) y *forma mixtionis*. La primera es más excelente que la segunda, y en la constitución de todo ente animado concurren ambas como causas intrínsecas, aun en su devaluación epifenoménica como meros efectos prefigurados en una *virtus* eficiente extrínseca (la forma anímica en la del creador, la *forma corporeitatis* en la progenitora, según ‘*rationem perfectioris et imperfectioris agentis*’²⁸⁴).

La distinción señalada es primordial pues el cuerpo no es tal en virtud de la forma vitae sino de la forma corporeitatis²⁸⁵, si bien deberá a la primera sus facultades vitales. Tras la separación del alma, la *forma corporeitatis* permanece, aunque dicha forma sea ineficaz, en tanto que forma no-vital, para preservarlo (resultan curiosas, en ese sentido, ciertas creencias primitivas que propiciaron el desarrollo de técnicas de conservación de la forma corporal como garantía del *ka*). En contra de la opinión de Gilson, no debiera conceptualizarse el residuo extenso prevalente tras la escisión anímica como ‘resto corporal’; esa idea reduciría al sínolon humano a cuerpo cuando es, en verdad, compuesto anímico-corpóreo (cuerpo vivo o animado) en el que, a su vez, el cuerpo es *compositum* hilemórfico. El cuerpo exánime sería ‘resto humano’ (resto del

²⁸² "illa sola forma dicitur principium operandi organice, quae, scilicet, quodammodo illimitata in agendo, potest esse principium difformium actionum quae tamen non possunt elici nisi mediandibus partibus dissimilibus". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 26, p. 353.

²⁸³ "(.) et ideo (anima) requirit pro suo perfectibili adaequato corpus habens partes maioris dissimilitudinis, quae conveniunt pluribus operationibus dissimilibus, quarum potest esse principium". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 26, p. 353.

²⁸⁴ "Respectu cuiuscumque animati potest poni quod habeat duo agentia, vel quasi duo. Quaelibet enim forma vitae est excellentior quacumque forma mixtionis, et ita quodcumque inducens formam vitae oportet esse perfectius se ipso vel alio, ut praecise inducit formam mixtionis. Ideo, licet ab eodem generetur corpus mixtum in planta vel in bruto et inducatur anima, tamen ibidem est ‘quasi duo agentia’, quia habens de se rationem perfectioris et imperfectioris agentis". DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 45, Viv. XVII, 428 a.

Un interesante estudio sobre la forma de la corporeidad en la antropología escotista: VOGT, B., "The *forma corporeitatis* of Duns Scotus and modern Science", *Franciscan Studies* 3 (1943) 47-62.

Y un breve ensayo que, algo ajado o dañado por el tiempo, rezuma clasicismo, acerca de la distinción inter-anímica: FIORAVANTI, A., "La distinzione fra l'anima e le sue facoltà nella doctrina del Ven. G. D. Scoto", *Studi Francescani* 1 (1914) 235-244.

²⁸⁵ "(.) forma animae non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum". DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 54.

sínolon humano), no ‘resto corpóreo’²⁸⁶, sería cuerpo privado de forma vital, un resto en el que proliferan diaminas biogénicas²⁸⁷ que lo precipitan a la descomposición.

No es por reducción al ‘todo humano’ que el cuerpo sea cuerpo y el alma sea sustancia. Por reducción al todo, el cuerpo persiste en su forma propia, por animado o vitalizado, pero no es tal por la *forma totius*; cuerpo y alma se coordinan, eso sí, como potencia y acto sustancial en el todo. En sí, el cuerpo es pura potencia a la forma vital. La invariable tendencia a la descomposición de un cuerpo desvitalizado no prueba que no sea un ser en el pleno sentido del término, sino que es el suyo un ser sustancial lábil, no un ser incompleto o defectivo, sino inestable. La extinción de la *forma corporeitatis* o la degeneración corporal hasta el estadio de un residuo material abstruso sólo indica la ínfima posición del cuerpo en la escala ontológica de *gradus recedendi a necessitate*, su ser sucesivo, más bajo aún que el de los entes que perseveran, aun cuando deban ser inducidos por movimiento, albergando en sí mismos los principios naturales de su propia corrupción. La ineficiencia de la forma de la corporeidad para sustraer al compuesto corporal de su tendencia a la destrucción revela su devaluado estatus sustancial.

En la noción de materia corporal está larvado el principio de extensión. Aunque el Sutil rechaza la materia corpórea como principio de multiplicación numérica de la especie o *natura communis*²⁸⁸ (ya no la materia informada por la forma corporal sino la materia prima, no unitaria en los entes, en su neutralidad ontológica como *subiectum* último de las sucesivas formalizaciones, es principio de generalidad; un *genus indeterminado* que, lejos de ser razón de unidad numeral discreta, es *principium communitatis*, no debiendo reconocérsele partes diferenciadas por indivisible.

²⁸⁶ Un cadáver es un cuerpo (materia+*forma mixtionis*) exánime, no un ‘resto corporal’, pues persiste en él la *forma corporeitatis* según la cual es cuerpo (‘le départ de l’âme, ce n’est pas exactement un corps, mais un cadavre. Une pierre est un corps, un cadavre d’homme n’est que le rest corporel d’un homme, comme, de son côté, l’âme séparée qui vient de quitter le corps en est autre reste’ –GILSON, E., *o. c.*, p. 496-).

El texto no parece semantizar ‘resto corpóreo’ por contraste a ‘resto anímico’, las dos fracciones residuales del *compositum* humano, sino ‘resto’ como vestigio o remanente corporal. Un cuerpo privado de *forma animae*, de alma intelectiva, es un cuerpo como tal en cuanto que persiste la *forma corporeitatis*, si bien en proceso de corrupción por segregación de la forma vital:

"Unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam qua est corpus isto modo, et non habet animam; et illa forma necessario est alia ab anima".

El mismo pasaje seleccionado por Gilson (p. 495) reprueba su conclusión. No puede considerarse sin matización que sea por reducción al todo-humano por lo que una parte esencial es cuerpo y la otra sustancia. El cuerpo es potencia a la forma vital, y ésta, acto –hábito vital- para el cuerpo. Sumida en la forma del todo-humano, la *forma corporeitatis* prevalece; el cuerpo recibe vida del alma bajo la *forma totius* o en conjunción con la forma vital. La conjetura de la piedra como cuerpo (atribución de corporeidad a los mixtos inanimados), sobrepone la forma corporeitatis a la forma substantialis, en tanto para los mixtos animados, la forma substantialis proprie dicta sería la forma vital, en su variante pertinente, de modo que la desanimización o desvitalización de un cuerpo comportaría su desustancialización (via corruptionis).

²⁸⁷ Tales serían, por ejemplo, la putrescina o la cadaverina, poliaminas originadas por descarboxilación de aminoácidos vitales, de ornitina y lisina, respectivamente.

²⁸⁸ Para Escoto, la materia no es razón primera de plurificación de la forma (así lo afirma explícitamente, una vez examinadas las razones de materialidad admitidas por Aristóteles), como tampoco reconoce en la inmaterialidad la razón de singularidad, la *ratio essendi haec*, para una forma determinada. La individuación es una modulación intrínseca de una esencia común, al modo de las *ultima differentiae entis* para la esencia generalísima *ens*.

La segunda condición apuntada para el operante (agente equívoco), es la de ser principio pasivo del efecto de la acción, esto es, ser receptivo de la operación o acción inmanente, término de la acción *proprie dicta*. ¿Qué debemos entender, entonces, por *proximum receptivum intellectionis*?

Comencemos por señalar que Escoto aboga por una distinción de receptivos próximos de las operaciones sensitiva e intelectual basada en el carácter de su entidad metafísica: el *proximum et proprium receptivum* de la operación sensitiva es el compuesto de materia y forma, en tanto el receptivo próximo del acto cognitivo sería la forma pura, entendida, no como *forma totius* o *quiditas*, sino como forma simple participativa del *esse totius*²⁸⁹.

La sensación o acto sensitivo es acción inmanente orgánica, esto es, *actio acta vel producta*, no verdadera acción *de genere actionis*, que requiere del órgano activo operante, a su vez, como receptivo próximo.

El órgano sensorial se concibe como un plexo *ex anima et determinata parte corporis*, como un compuesto acto-potencial de alma, en cuanto que *principium operandi organice*, y de una porción de materia corporal de ‘mixtura determinada’ (*sic mixta*)²⁹⁰. Si bien el constitutivo corpóreo se articula como principio potencial-pasivo en su composición con el alma, no es propiamente el componente receptivo de la operación sensitiva; ese papel corresponde al órgano como compuesto anímico-corporal²⁹¹, en tanto la forma orgánica, la forma *totius organi*, se erige en *proxima ratio recipiendi operationem sensitivam*. La forma *totalis organi* no es alma o ‘aliquid praecise animae’. El órgano es esencialmente compuesto²⁹².

Si acaso el cuerpo persistiese sin alma sería algo, no sólo privado de las facultades racionales propias del alma en sí –no en cuanto que participativa del ser del compuesto-, sino desprovisto de sensibilidad. El órgano exánime deja de ser órgano *simpliciter*, degenerando en materia corporal de cierta complexión pero insensible, en órgano *secundum quid* o defectivo, carente de hecho de aquella *pars compositi* que completa su forma-esencia orgánica (*quiditas-essentia organi*).

²⁸⁹ "Intellectio non est primi alicuius materialis tanquam proximi receptivi, sed eius receptivum proximum et proprium est forma, non illa totius quae est quiditas, sicut est humanitas, sed illa quae est simplex et altera pars compositi.

Quaelibet autem operatio sensitiva est primo compositi ex materia et forma sicut proprii receptivi".

DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 28, p. 354-355.

²⁹⁰ "organum dicitur esse aliquid compositum ex anima, ut est principium talis operationis (operación orgánica o material), et ex parte corporis sic mixta". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 29, p. 355.

²⁹¹ "organum dicatur illa pars totius animalis in qua, tanquam in proximo receptivo, recipitur sensatio". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 29, p. 355.

²⁹² La distinción *receptivum - ratio recipiendi* que, aunque empleada en primera instancia para *organum - ratio formalis organi*, es redimensionable, *a posteriori*, como *agens - (formalis) ratio agentis (operantis)*, dado el carácter inmanente de las acciones a que nos referimos en este trabajo), se sustenta sobre la diferenciación de forma como *quiditas* o como *forma informans* (principio actual en la composición hilemórfica).

La primera es presentada por Escoto como forma *totalis*, "quae dicitur communicari supposito participantis", es decir, ‘forma totius’ designa a la entitas naturae que confiere al supósito incomunicable lo ontológico que hay en él, más allá de lo cual todo es negación (la incomunicabilidad sólo añade a la singularidad comunicable doble negación, de entidad (al menos de entidad óntica) y de *communicabilitas* extrínseca o intrínseca (comunicabilidades con o sin dependencia aptitudinal).

La forma informante es *forma partialis*, "quae dicitur communicari materiae informatae" (por ‘materia informada’ se entiende, en el caso concreto del alma, el compuesto hilemórfico materia primera-*forma corporeitatis*). Cfr. *Quod.*, q. XIX, a. 2, n. 41, p. 680.

El ejemplo escogido por nuestro autor es suficientemente ilustrativo: el ojo ciego sería sólo ojo en cierto sentido pues adolecería de aquella parte orgánica que lo convierte en órgano sensitivo²⁹³. El órgano se constituye como tal en la composición alma-materia corpórea. Esa composición rinde la entidad *simpliciter* del órgano como potencia sensitiva y receptiva de la sensación, su forma orgánica específica.

La desmaterialización del órgano, la segregación del alma de su composición con la parte material, no resuelve a aquélla bajo una razón formal activa precisa sino al alma en su actualidad primera, en su *esse subsistens*, enclave simplemente unitario de formalidades activas incorpóreas. El alma informa una porción material concreta funcionalizando el compuesto resultante o convirtiéndose en principio de operatividad imprecisa que sólo halla especificidad en la composición con la parte corporal de una conformación peculiar. Aun cuando el alma represente el principio de actividad orgánica, el elemento que dota de potencialidad activa al órgano, se adecúa a la mixtura de la parte corpórea infundida, hallando especificidad operativa en esa conformación. El alma afecta la pasividad de lo corpóreo y es, a su vez, contraída por ésta; de esa interpenetración o composición determinante-determinado resulta la potencia orgánica. Alma y *pars corporis* se articulan, pues, como momentos co-esenciales de la *forma totalis (essentia) organi*. E, insistamos, ni la potencia sensitiva es una razón formal precisa del alma en sí, ni una parte corporal desanimizada puede acreditar tal condición, que corresponderá a la "forma totalis ipsius organi vel aliquid consequens illam formam".

Una aseveración palmaria al respecto:

"(.) nec est anima, nec aliquid animae (recordemos, 'potentia visiva non erit aliquid praecise animae'), nec illa forma mixtionis quae est in determinata parte corporis, sed forma totius organi, eo modo quo humanitas est forma totius hominis, est proxima ratio recipiendi visionem"²⁹⁴.

Fuera de su conjunción con la materia, libre de su hábito corpóreo, el alma no siente. La materialidad intrínseca del subsistente espiritual, alma racional o ángel, no es *ratio susceptivam ad sensationem*, no concede al ser que la atesora la capacidad de sentir²⁹⁵.

²⁹³ "et tunc patet quare oculus caecus non est oculus nisi secundum quid, quia non est nisi altera pars compositi quod natum esset dici oculus, carens alia parte qua complete oculus est oculus". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 29, p. 355.

²⁹⁴ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 28, p. 355.

²⁹⁵ El alma separada no puede, entonces, sentir, por carecer del receptivo de la sensación –órgano- o por adolecer, en el plano esencial, de la razón formal de recepción de esa acción actuada, al contrario de lo que sucede con la intelección – la razón formal de recepción del acto intelectual es 'el alma' o 'algo del alma tomada precisamente, sin inclusión de materia (corpórea)':

"Patet etiam quare anima separata non potest sentire, quia non habet receptivum sensationis, quod est organum, nec formalem rationem recipiendi quae est forma totalis ipsius organi. Per oppositum est de intellectu: quia receptivum eius proximum et proxima ratio formalis recipiendi eam est anima vel aliquid ex parte animae praecise, non includendo aliquam materiam; et propter hoc potest ipsa competere animae separatae, quia ibi manet proximum eius receptivum" DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 29, p. 356.

Reiteraremos aquí lo expuesto en el texto principal:

La potencia sensitiva no es '*aliquid praecise animae*' sino el alma en cuanto constreñida por una parte corporal de cierta constitución (es decir, la operación sensorial no es una acción actuada propia del alma sin complementación de materia extrínseca alguna a ella). El alma no es en sí principio de operaciones materiales, no hay una formalidad o una razón formal propia del alma según la cual ésta se diga

La distinción entre *proximum susceptivum* y *proxima ratio recipiendi* responde a la demarcación de planos o dominios entitativos de ubicación, a los dos órdenes correlativos de realidad, esencial-metafísico y físico-existencial. El receptivo próximo de la sensación es el órgano en su entidad actual-*simpliciter* (plano real-físico); la *ratio formalis recipiendi* es la *forma totalis organi* (plano real-metafísico). El salto del dominio físico al quiditativo supone la transición del acto entitativo a la *ratio formalis organi*, de la realidad *simpliciter* del órgano –el *esse existentiae organi*– como receptivo y principio operativo próximo, al *esse essentiae organi*, a la *quiditas* del órgano sensorial como razón próxima de operatividad y receptividad sensitivas²⁹⁶.

Al hombre compete sentir *per se* por su *quiditas (humanitas)*, y alma y cuerpo se acoplan como co-principios esenciales en la unidad *per se* correspondiente al sínolon humano. El ser humano siente por su *forma totius hominis*, no por su alma-*forma simplex et pars compositi*. El hombre está capacitado para sentir porque posee órganos sensitivos a cada uno de los cuales le conviene ser *proximum susceptivum operationem sensitivam*, no por la forma-alma que participa del *esse totius organi*, sino por la quididad propia del órgano.

El cuerpo es animizado generalizadamente (la composición *ex-his* o la información *simpliciter* de la materia corpórea por el alma se extiende a todas sus áreas, resultando así el todo psicossomático un conjunto organizado de partes hilemórficas definidas, cada una de las cuales posee entidad quiditativa propia e ipseidad *simpliciter* dentro de la realidad existencial de ese todo orgánico. La esencial estructura hilemórfica del ente material es replicada por cada una de sus partes integrantes, siendo el principio potencial-corpóreo, el factor de multiplicidad y diferenciabilidad orgánica en lo compuesto (la corporeidad es, como principio potencial en la composición *ex-his*, la *ratio plurificationis* orgánica), y el principio informante vital, el que dota de potencialidad activa.

Principio de distributividad de la *forma informans* en la corporeidad (*continuum*) sin reparto o división de sí:

Forma informans simpliciter (anima) ^ } r_i dm (porciones elementales complexionadas *ex-his*

precisivamente o sea, en su realidad subsistente, potencia sensitiva o principio activo-receptivo de acciones inmanentes sensibles, como hay una razón formal bajo la cual el alma se declara precisivamente potencia intelectual o volitiva (tales potencias son *formalitates animae* diferentes *a parte rei* entre sí, que convienen en la *realitas simpliciter* única del alma, entre esas diversas razones formales de operatividad del alma o formalidades activas no se halla la potencia sensitiva): "non enim ipsa anima est immediate receptiva visionis, sed ipsum organum quod est compositum ex anima et determinata parte corporis, est proxima ratio recipiendi visionem". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IX, a. 2, n. 28, p. 355.

La razón (formal) bajo la cual el alma es potencia sensitiva o *princium operandi* sensible es su composición con la materia en la unidad esencial del órgano. No está en su esencia ser potencia sensitiva, como lo está ser principio y receptivo de operaciones intelectuales y volitivas, esa potencialidad activa o razón de principio activo está en la esencia del sínolon anímico-corporal. No está *ut formalitas* la potencia sensitiva *in esse essentiae animae*, sino como mera *virtualitas in anima*. No *formaliter* sino *virtualiter in esse animae*.

²⁹⁶ Se manejan, pues, los términos ‘proximum receptivum sensationis’ y ‘formalis ratio recipiendi operationem sensitivam’ como alusivos a la entitas actualis (*realitas simpliciter*) del órgano y a su correlato metafísico, la *realitas secundum quid* del mismo (*ratio essentialis organi*). Si el órgano es compuesto *ex anima et parte corporis*, en interposición como co-principios actual-informante y potencial-informado, su razón quiditativa es una unidad no *simpliciter simplex* de significación, aunque unigenérica, esto es, un *conceptus unum per se unius generis* desglosable, a su vez, en una pieza semántica simplemente determinante (correspondiente al elemento comprometido en su unidad esencial en calidad de principio actual) y una simplemente determinada.

materia primera + *forma corporeitatis*)

En formato de corporeidad como sistema orgánico discreto:

Σ (*forma informans* ^ porción material corpórea_i) =

Σ órgano corporal_i = Organismo o 'todo' (*unum*) orgánico

La ley de composición *ex-his* (^) es distributiva –*partes extra partes*- respecto de la suma de parcialidades hiléticas mixturadas.

La trama somática rinde un todo hilemórfico vitalizado por la acción informante psíquica, un *unum per se* por reparto sin división del principio informante, que se conforma a la complejión particular de lo informado: la *forma informans* participa del *esse totius* del sistema orgánico corporal tanto como lo hace de cada ser parcial orgánico.

Para Escoto, el alma intelectual actúa un *suppositum* divisible en partes, infundiendo como forma átoma *simpliciter* su totalidad, y dado que sólo lo compuesto presenta partes, el *subiectum animae*, el cuerpo, no sería la materia pura sino un *compositum ex materia et forma corporeitatis*, en el que esta última desempeñaría una función similar a la forma sustancial en los mixtos inanimados. Con esta tesis, el Sutil se desmarca de la postura enriqueana, que supedita la perfectividad de la corporeidad a la del alma inmaterial bajo la razón de una estricta dependencia: sólo por extraordinario imperativo divino podría subsistir separadamente la corporeidad mixturada; la permanencia de la *forma corporeitatis* en ausencia de la unión actual informante del alma intelectual sería sencillamente milagrosa²⁹⁷.

La acción de un agente reclama un término propio, de modo que la intervención de diversos agentes, con sus acciones correspondientes, en la causación del sínolon humano no podrá derivar en una misma y única forma como término efectivo *per se*. Si la causalidad unitaria está abocada a la coespecificidad del efecto (la generación de los seres hiléticos inferiores obedece a una norma de causación unívoca), la causalidad múltiple, cual es la del ser humano, que convoca a colaboración a una pluralidad de causas, desembocará en un efecto hetero-específico.

Así pues, para el gandavense, la diversidad de causas cooperantes en la producción del *compositum* humano es razón de distinción de las formas *corporeitatis* e *intellectiva*, aunque no la única, como se verá.

El sínolon anímico-somático resulta, en efecto, de la concurrencia de dos agentes con virtudes causales dispares en naturaleza y capacidad –*producitur a duobus agentibus et duabus mutationibus*-, cada uno, pues, con su correspondiente *terminus actionis*. A los progenitores compete la producción del cuerpo organizado bajo la forma de la corporeidad –*corpus producitur a propagante*-, según una causación unívoca (la coespecificidad ratifica una perfección activa –*forma de la corporeidad*- de la misma razón formal que en el efecto). A Dios compete infundir el alma intelectual –*anima autem a creante*-.

²⁹⁷ "Forma mixtionis non est nata perficere nisi dum anima intellectiva perficit, et ideo nata est separari a materia quando anima desinit informare; et ideo miraculum est quod forma mixtionis manet in materia sine anima intellectiva". DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 36, Viv. XVII, 413 b- 414 a.

Para un estudio detallado de la doctrina de la forma en Enrique de Gante: BAYERSCHMIDT, P., *Die Seins und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine philosophie und dogmengeschichtliche Studie*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie Des Mittelalters, Band 36, H. 3-4, Münster, 1941.

La intervención divina comprende la producción del alma singular y su infusión en el complejo corporal. No responde al patrón convencional de una causación equívoca (el agente equívoco posee virtualmente un acto similar al del efecto pues formalmente acredita un acto más eminente). Ciertamente se da en Dios una continencia virtual o por excelencia de los creables, pero su acción causal reviste una doble faceta:

- Por lo que respecta al alma intelectiva, comunicable al cuerpo unívocamente causado por los progenitores, se trata de una creación o de una plena producción *in essendo*. La propia perfección de la potencia productiva "pone inmediatamente todo lo producido en el ser y en ella no hay mutación ninguna" porque ésta implica algún sustrato "que en el instante posterior es de otra manera a como era antes"²⁹⁸, en tanto en la producción del alma no hay sustrato alguno (*anima intellectiva ut terminus creationis*).

- En lo que atañe al cuerpo (aparte el hecho de que su generación por los progenitores sea, en razón del ocasionalismo causal ya mencionado, un mero reflejo del influjo eficiente divino), su materia se posiciona como una pasividad obediencial respecto al agente de poder ilimitado (de ahí que en uno de los párrafos precedentes aparezca el vocablo '*mutatio*' como definitorio de las acciones de los dos agentes involucrados en la causación del sínolon que nos ocupa -referiría el acto de infusión del alma en el cuerpo (una donación de ser-*simpliciter*), no tanto el de la creación anímica-: materia primera y alma intelectiva son efectos inmediatos de la eficiencia creadora divina; la bina *-materia+forma corporeitatis-* es efecto inmediato unívoco de la virtud generante de los progenitores y remoto u ocasional de Dios; el sínolon anímico-corporal es fruto de una acción quasi-transmutante divina. La generación humana es, por tanto, un proceso idealmente secuenciado que consta de dos transmutaciones (generación corpórea e infusión anímica) y el acto de creación divina del alma racional.

La concurrencia causal de dos agentes, el agente creado actúa *per se* alterando (su efecto es, pues, *terminus transmutationis* –la forma de la corporeidad es educida o inducida unívocamente vía alteración –vía *generationis-* en la materia), en tanto el increado lo hace *de nihilo* (su efecto, el alma racional, es, como la propia materia que se verá organizada bajo la forma de la corporeidad, *terminus creationis*)²⁹⁹. El hecho de que el alma racional sea término efectivo de un acto creador indica su inmaterialidad o incorporeidad, su *unitas simplicitatis* (sólo a lo compuesto, o a la materia en su acto entitativo primero, conviene ser sujeto de transmutación; el alma adviene al *compositum* somático, como algo extrínseco o *quasi-extrinsecum*: "De anima intellectiva manifestum est quod ipsa non est nec esse potest terminus intrinsecus materiae, nec materia ad illum gradum proficere potest"³⁰⁰).

Un proceso que eslabona dos hipotéticas fases anímicas (fase creatural o subsistencial y fase informante o participativa), dos estados de naturaleza diversos.

La tesis del gandavense obedece a la necesidad de salvaguardar la unidad del sínolon espiritual-somático ante la compleja trama de causas comprometidas en su

²⁹⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 5, pars 2, q. un., n. 96, Vat. IV, p. 61.

²⁹⁹ "Omne per se agens habet aliquem proprium terminum suae actionis, et per consequens ubi sunt diversa agentia et diversae actiones, non potest esse eadem forma per se terminans (.). Sed agens increatum per se agit ad generationem hominis, quia infundit animam intellectivam; et agens creatum per se agit ad eius generationem alterando, corrumpendo et transmutando".
DUNS ESCOTO, *Ord IV*, d. 11, q. 3, n. 35, Viv. XVII, 413a.

³⁰⁰ "Certum est quod anima intellectiva non potest esse gradus intrinsecus materiae, quia ipsa est terminus creationis". DUNS ESCOTO, *Ord II*, d. 12, q. 1, n. 9, Viv. XII, 550b.

producción, dado el valor determinante que posee la causalidad eficiente en la unidad interna del compuesto.

El supósito receptivo del alma espiritual no sería, entonces, el *compositum* corporal (la materia complexionada por la *forma mixtionis*), sino la misma materia que actúa la *forma corporeitatis*³⁰¹, no sobreviniendo, en consecuencia, el alma racional a un compuesto completo sino a una unidad simple ("nec anima intellectiva adveniens illi est accidens, quia illa prima non est nata constituere suppositum nisi miraculose")

El problema de la *unitas entis* en el súnolon anímico-somático es abordado, como la mayoría de las cuestiones filosóficas, sobre un transfondo teológico, respondiendo a un esfuerzo de resolución de una cuestión dogmática, en este caso la transustanciación eucarística ("Utrum panis convertatur in corpus Christi in Eucharistia"), asunto éste acometido en el libro IV de la *Ordinatio* (d. 11, q. 3). Se revisa aquí la cuestión del *compositum ex materia et anima intellectiva*, tal como la plantea Aquino.

Según el criterio del aquinate, el '*primus terminus conversionis*' sería el compuesto mencionado de materia y alma intelectual, no en tanto que intelectual (*non ut intellectiva est*), ni en cuanto que constituyente del súnolon 'hombre' (*nec ut constituit compositum quod est homo*), sino en cuanto que *principium essendi* para el cuerpo -en tanto que donante del ser corporal y constitutiva como forma del compuesto que es el cuerpo (*sed ut dat esse corporeum et constituit compositum quod est corpus*)-. "Eadem anima" se erigiría así, a la vez, "in esse animalis, et corporis et substantiae"³⁰².

Escoto imprimirá a la cuestión un enfoque alejado de la visión tomasiana, excesivamente univocista. Para nuestro autor, el *terminus ad quem conversionis*, algo real en tanto lo sea la conversión, no podría ser el alma intelectual (o el *compositum ex anima intellectiva*) bajo la razón de donante óptico somático pues, en cuanto tal, no sería real sino un *quid in intellectu*³⁰³. El término de la conversión no será materia prima, ni accidente, ni *compositum ex materia et accidente*, sino *compositum aliquod ex materia et forma substantiali*.

El problema de la *unitas entis* en el súnolon hilemórfico parece remitir al de la *unitas formae*. La cadena argumentativa, de estructura silogística, sería la siguiente³⁰⁴:

- *Unius entis est unum esse*
- *Unum esse est ab una forma*

³⁰¹ Para preservar la *unitas per se compositi*, el gandavense 'ofrece' la misma subjetividad a las formas *corporeitatis* e intelectual. Ambas formas actuarían, pues, la nuda *potentia contradictionis materiae* o la materia sería sujeto propio perfectible tanto para la *forma mixtionis* como para la *forma (anima) spiritualis*. Así resume el Sutil la postura de Enrique de Gante: "Eadem materia est proprium perfectibile ipsius mixtionis et animae intellectivae; non autem forma prior, scilicet mixtionis, constituit proprium receptivum animae; tunc enim anima adveniret enti in actu, et tunc non erit forma substantialis". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 36, Viv. XVII, 414 a.

³⁰² Añade Escoto, a tenor del radical univocismo del dominico: "et hoc sine distinctione reali formae et formae, sed propter continentiam virtuales formae". La tesis del aquinate es recogida en *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 25, Viv. XVII, 395 b.

³⁰³ "Terminus (.) conversionis (.) quod sit aliquid reale, quia conversio est realis; sed anima intellectiva ut dat esse corporeum distinguiendo contra esse intellectivum (.) non est aliquid esse reale, sed tantum quid abstractum per actum intellectus (.); ergo ista conversio non potest esse in anima sub tali ratione ut per se terminum conversionis". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 28, 397 b.

³⁰⁴ DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 25.

- *Ergo, unius entis est una forma.*

¿Acaso entonces la unidad del ente reclama la unidad de la forma sustancial en el compuesto como donante para él del *esse simpliciter*? Y, en tal caso, ¿cuál sería esa forma, la *anima intellectiva*, la *forma corporeitatis*?

Para Aquino, toda forma agregada a la forma sustancial no podrá ser sino accidental. Si se admitiese en el hombre una forma sustancial -la *forma corporeitatis*, por ejemplo-, el alma intelectual no podría ser ya en él forma *simpliciter* porque, puesta una *forma simpliciter*, otra sólo podría sobrevenir *via transmutationis* exigiendo la corrupción de la misma *forma corporeitatis*³⁰⁵.

Escoto reniega de este planteamiento tachándolo de abusivo. Es excesivo recabar para el compuesto hilemórfico una forma única, debiendo abogarse, más bien, por una *pluralitas formarum* merced a un principio metodológico de economía que se sostiene sobre el axioma de contención virtual o por eminencia (la forma más perfecta contiene virtualmente en sí a la menos excelente)³⁰⁶. Las formas sustancial y accidental orbitan en torno al acto entitativo primordial de la materia. Tales formas no conceden el *esse primum* a la materia, éste es efecto de un acto creador (el *esse primum materiae, ut terminus creationis*, es un ser singular -como el mismo ser del alma espiritual en tanto que objeto del pensamiento divino y término de su eficiencia-, no unitario para todo ente, sobre el cual se aglutinan el *esse simpliciter* de la forma sustancial y el *esse secundum quid* de la accidental), y dado que el *esse* tiene para Escoto un genuino valor actual -acto de existir o ser real *simpliciter*, enervado el *actus essendi* tomista-, la unidad del sínolon escotista será el resultado de una confluencia de actualidades: la del sujeto pasivo-material, la actualidad primera de la forma sustancial y la de las determinaciones accidentales.

Asomemos con más detalle al análisis que hace Escoto del argumento tomista.

La veracidad de la primera de las proposiciones (*unius entis est unum esse*) es indudable. Cada ente tiene, en efecto, un solo ser. Debe, sin embargo, quebrantarse el exagerado univocismo del *ens* en favor de una disyuntiva inicial, la de ente simple (aquél que es completamente sólo lo que es) frente a ente compuesto (vertebrado por una multiplicidad de seres parciales), de manera que la segunda proposición del silogismo (*unum esse ab una forma*) -un solo ser demanda una sola forma- habrá de examinarse a la luz de la división propuesta.

La dicotomía del *esse* (simple/compuesto) contagia a la unidad, dado que ésta se halla sumida unitivamente en la realidad *simpliciter* que cifra el *esse*, siendo así que '*esse per se unum*' no denotará precisivamente al *esse simplex* (ser *unum per se* no comporta '*esse praecise simplex*'). En otros términos, la noción de '*esse*' implica la de

³⁰⁵ "Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva". TOMAS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 76, a. 4. Cfr. CAMPBELL, B. J., *The problem of one or plural substantial Forms in man as found in the Works of st. Thomas Aquinas and John D. Scotus*, Philadelphia, 1940.

³⁰⁶ Como fondo de la cuestión a debate late el carácter extrínseco o no al cuerpo del alma racional (*quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco*). El Sutil reprocha a Aristóteles que, de considerar el alma intelectual '*propria forma corporis*', la declare corruptible, renegando de otra inmortalidad que no sea la de la especie: "Si simpliciter esset ab extrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod de nihilo nihil fit (.). Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis 2 et 3 de Anima, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius"-DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 17-.

Ya se apuntó la distinción escotista entre *forma vitae* y *forma corporeitas*.

Se aplaza a una futura nueva parte de este estudio el problema de la *in corruptibilitas animae*.

unidad³⁰⁷ (si no formal, sí, al menos, materialmente: ‘*unum*’ es materialmente convertible con *ens* aunque corra entre ellos una diferencia formal –continencia unitiva por el *ens* de las *passiones convertibiles simplices*, de la *passio* ‘*unum*’, en concreto). Puesto que el *esse* está sujeto a la división simple/compuesto, ‘*unum esse*’ no designará necesariamente la unidad de un ser simple sino la unidad conveniente al grado propio de simplicidad o de complejidad del *esse* correspondiente, desde la unidad más laxa que ocupase la posición inferior en la jerarquía de *gradus in unitate* (aquella que declarase el mayor *gradus* recedendi a *unitate*), hasta la unidad de simplicidad perfecta de la divinidad.

La pluralidad orgánica del ser compuesto revela ya una multiplicidad de formas en él, innumerables entidades parciales subsumidas en una realidad unitaria. El *esse* de todo compuesto comprende el ser de todas sus partes, incluye los *esse* parciales de numerosas formas: "como un ser total compuesto de numerosas formas incluye estas actualidades parciales" (Ord. IV, q. 3, n. 46).

La doctrina de la *pluralitas formarum in unitate entis* enraiza en la concepción escotista del *esse*. El Sutil asegura, en alguna ocasión, no entender la fórmula ‘*actus essendi*’, desdeñándola por confusa e ilusoria, mera ficción. ¿Cómo podría explicarse el advenimiento de un *esse* a la esencia sin composición, si la esencia es compuesta? O, ¿cómo podría algo componerse de sí mismo y de algo realmente distinto?:

"Nescio enim istam fictionem, quod esse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita"³⁰⁸.

Naturalmente, a esta observación subyace la indiscernibilidad real *esse-essentia* que defiende Escoto. Para el caso que nos ocupa, el *esse animae* no difiere de la *essentia animae* –no podría el alma tener uno sin el otro- y, si se admitiese la accidentalidad del *esse* respecto a la esencia, la pérdida del ser por un alma entrañaría sólo su corrupción *per accidens*.

La denostación del *actus essendi* acarrearía, entre otras cosas, una disensión radical respecto del modelo tomista de persona: el *actus essendi*, que tendría su causa en la *divinitas*, abarcaría la espiritualidad de la naturaleza humana, otorgándole incluso, como grado ontológico supremo, el constitutivo personal, cuando, en verdad, de no ser una ficción, sólo podría acotar cuanto hay de entitativo en la persona, todo lo ontológico, singularidad incluida, de la *natura* personada, pero nunca la *proprietatis personalis* por ser ésta evento supra-óntico.

El *esse* escotista tiene un neto valor existencial, designando al ser real de la sustancia, su acto de realidad; en el *esse* se entrelazan el acto mismo de ser y el *quo* o alicuidad que cifra lo-ente ("esse est id quo res est et id quo res est aliquid, hoc vel illud, est aliquid"³⁰⁹). El *esse totius* no podría ser el *actus essendi*, simple e indivisible, en virtud del cual la cosa es un ser, ¿cómo podría ser un todo si sus partes fuesen nada?

³⁰⁷ Vid. GILSON, E., *o. c.*, p. 492.

"Unum dividitur in unum simplex et in unum quod est compositum".

Rep. Par. II, d. 12, q. 1, n. 16, Viv. XXIII, 8 b.

"Ad primum concedo primam propositionem quod unius entis unum est esse. Sed secunda, quod unum esse requirit tantum unam formam, neganda est accipiendo esse uniformiter in maiore et in minore. Sicut ens et unum dividitur in simplex et compositum, ita esse et unum esse distinguitur in esse tale et tale". – DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 46, Viv. XVII, 429a-.

"Et ideo sicut ens per se potest esse simplex et compositum, sic nec repugnat per se passioni entis, scilicet suae unitati, esse simplex vel composita" –DUNS ESCOTO, *Ord. II*, d. 12, q. 1, n. 13, Viv. XII, 560 b-.

³⁰⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 46, Viv. XVII, 429 a.

³⁰⁹ *Collationes XXXV*, n. 9.

La solvencia óptica del todo se sustenta en la de las partes constitutivas, y así, el *esse totius compositi* sería extrapolable a las partes, que obedecerán, entonces, al mismo plan hilemórfico, cada una con un *esse* propio o una esencia definida garante de su misma suficiencia ontológica dentro de la unidad del todo: un conjunto de parcialidades ópticamente acreditadas, aunque insubsistentes.

Uno de los dos principios contradictorios a la luz de los cuales puede evaluarse la teoría aristotélica de la definición, el de unificación actual de la sustancia sensible en la diferencia última³¹⁰ (la diferencia última sería la diferencia antecedente actualizada, aquella que actuando el conjunto de determinaciones amalgamadas en la potencia a esa determinación terminativa, las unificaría), propicia un patrón operativo vertical de definición por ordenamiento jerárquico de registros inteligibles según el cual las diferencias consecutivas ensamblarían ajustándose a una mecánica acto-potencial como sucesivas piezas lógicas formal (actual)-determinante y material (potencial)-determinada³¹¹, cuya homología ontológica (el isomorfismo *ordo essendi* - *ordo cognoscendi* no sólo vincula elementos de uno y otro orden sino también leyes internas de composición respectivas) consistiría en la estratificación de grados metafísicos en la unidad de concreción de la entidad. Ateniéndonos a este esquema, podría hablarse, en efecto, de una forma única para el todo, la específica, sometida a la determinación de la singularidad.

El ser *simpliciter* del compuesto provendría de una forma única como principio *quo essendi* (y, en la medida en que el *esse* sea *seipsum hoc*, la forma donante del ser *simpliciter* será aquella por la cual el todo sea '*hoc ens*'), forma que, como se ha dicho, coordina todas las diferencias precedentes a su advenimiento. El todo-compuesto constaría entonces de dos partes esenciales, su acto propio (la forma última, en virtud de la cual sería 'lo que es' -*qua est illud quod est*-) y la materia primera, 'con todas las formas precedentes' (*cum omnibus formis praecedentibus*), en razón de potencia proporcionada a ese acto³¹². Según este enfoque, el *ens totalis* debería completamente su

³¹⁰ A juicio de Aristóteles, la investigación ousiológica, que tendría por objeto a la entidad-sustancia en su máxima generalidad, procede, desde lo menos cognoscible en sí (la entidad infra-ousiológica), según una criba progresiva de determinaciones accidentales sensibles o esenciales sub-ousiológicas (toda determinación de orden sensible ligada a la materia) hasta el aislamiento abstractivo de la forma pura en el seno de la singularidad sustancial sensible. El Estagirita aborda la problemática de la existencia o no de definición para la *οὐς...α*, que parece acreditar un estatuto paradójico: siendo lógicamente anterior debiera entonces competerle, si no en exclusiva, sí al menos prioritariamente, la definición, y siéndolo gnoseológicamente, debiera ser máximamente aprehensible. Si bien es plausible una definición de la entidad 'en cuanto potencia', esto es, como entramado de determinaciones en potencia a la diferencia última, parece, sin embargo, mostrarse indefinible considerada en acto.

³¹¹ Se está cotejando el principio de participación (virtual) del género por sus diferencias determinantes, según el cual la diferencia inclusora sería potencia respecto a sus intrínsecas virtualidades. La diferencia posterior se inscribe en el campo noético-potencial acotado por la diferencia inteligible precedente como una virtualidad inherente a ella cuya emergencia formal la determinaría restrictivamente por coerción o discriminación del conjunto de posibilidades alternativas intrínsecas a esa diferencia. Así, la definición en su nivel genérico sería potencia para la diferencia específica, o la especie, inserta en el campo potencial circunscrito por el género como una posibilidad de éste cuya formalización lo determinaría, sería potencia para la diferencia última.

³¹² "Concedo quod totale esse totius compositi est principaliter per formam unam, et illa est forma qua totum compositum est hoc ens; ista autem est ultima adveniens omnibus praecedentibus. Et hoc modo totum compositum dividitur in duas partes essentielles, in actum proprium, scilicet in ultimam formam qua est illud quod est, et in propriam potentiam illius actus, quae includit materiam primam cum omnibus formis praecedentibus". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 46, Viv. XVII, 429 b.

ser a una sola forma que otorgaría carácter definitivo a la entidad en tanto se hallase constituida por unificación actual de los elementos definidores en la diferencia última.

Así pues, "Forma substantialis dat esse simpliciter" por oposición, como 'primum naturaliter contra secundum naturaliter', al esse secundum quid, cuyo carácter no es sino una delación de la naturaleza del ente accidental.

Una entidad comunicable dona el ser que formalmente es, siendo así la forma sustancial, en tanto que entidad *simpliciter*, apta por naturaleza para dar al supósito el ser simpliciter, no presuponiendo tal ser en su sujeto (Escoto reivindica una 'identitas realis naturae et suppositi' para la naturaleza sustancial, no una dependencia). La *natura accidentalis* es, en cambio, dependiente extrínsecamente como comunicable del supósito propio de una naturaleza diferente, exhibe una ratio aptitudinalis dependentiae ut communicabilis ad suppositum alienum (en la naturaleza accidental cabe reconocer una doble razón fundamental de respectividad, una ratio informandi secundum quid vel inhaerendi –razón de extremo a quo de una relación 'formae ad informabile secundum quid'- y la referida ratio fundamentalis dependendi –razón de dependencia esencial ex parte fundamenti del supuesto de una naturaleza extraña-. Dichas relaciones tendrían como término a la sustancia o al supósito deudor ontológico *simpliciter* de la forma sustancial que le sea propia; en calidad de extremo *ad quem* en ellas, la sustancia, supositalizada como incomunicable o en su pura dimensión entitativa-ontológica, precederá naturalmente en su ser simpliciter al esse secundum quid que recibiría en la actualización de sendos entia ad alterum, de ahí que la distinción esse simpliciter/esse secundum quid comporte la de "esse primum naturaliter contra secundum naturaliter"). En todo caso, es patente que cada entidad da el ser que le es propio como entidad (quandoque (forma) alicui adveniat, qualem actum nata est tribuere, talem utrique qualis forma est"³¹³), sin que haya otra causa más allá de la sustancialidad de una frente a la accidentalidad de la otra ("nulla causa est quare ista dat esse simpliciter et illa secundum quid, nisi quia haec forma substantialis et illa accidentalis"), el orden esencial es resolutivo al respecto³¹⁴.

La forma en la criatura sería "illud a quo essentialiter et formaliter est id quod est", el principio *a quo* por el cual algo es formalmente lo que es; un principio dotado de la perfección que sigue a su propia razón esencial e incluyente, a la vez, de la doble imperfección que supone ser principio informante y *pars compositi*³¹⁵.

³¹³ DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 50, 432 a.

³¹⁴ El artículo tercero de la Quodlibetal XIX brinda una síntesis muy clara del asunto:

"Natura substantialis non est nata dare supposito nisi esse simpliciter, et per consequens non praesupponit esse simpliciter; natura autem dependens ad suppositum alienum praesupponit in eo esse simpliciter; quia esse naturae propriae, quae prius convenit sibi quam ista natura dependens ad ipsum (.). Natura substantialis est entitas simpliciter, sicut accidentalis est entitas secundum quid, et qualis est aliqua entitas formaliter tale esse tribuit; sicut igitur natura accidentalis tribuit tantum esse secundum quid, et ideo praesupponit ens simpliciter, ita natura substantialis dat esse simpliciter, et ideo non praesupponit tale esse". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, a. 3, n. 74, p. 692-693.

³¹⁵ "Forma in creaturis habet aliquid imperfectionis dupliciter, scilicet, quia est forma informans aliquid et quia pars compositi, et aliquid habet quod non est imperfectionis, sed consequitur eam secundum suam rationem essentialem, scilicet quod ipsa sit quo aliquid est tale".

DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 8, pars 1, q. 4, n. 213, Vat. IV, p. 271.

Forma y materia son anteriores al compuesto como 'entia per se prout distinguitur contra ens in alio'. Anterioridad, no en perfección (*ordo eminentiae*), sino en independencia (*ordo dependentiae*). Por su parte, la materia, en la línea hilemorfista del *Fons vitae*, es un sustrato permanente que subyace a las formas transeúntes, a los actos formales sucesivos; una realidad autónoma anterior a la forma en el orden de dependencia (lo permanente-informable se concibe con anterioridad a lo informante) pero, por contra, posterior *in ordine eminentiae* o *secundum perfectionem*:

Como ya se insinuó, la forma sustancial no concede al supósito material el *esse primum* (éste es efecto de un acto de creación, es *terminus creationis*, como el mismo ser singular del alma intelectual) sino el *esse simpliciter* (que es *terminus generationis*) preexigido en aquél por la forma accidental³¹⁶. El hecho de que una y otra graviten sobre la entidad primera del sujeto material no modifica esta circunstancia basal vinculada a la índole o al estatuto ontológico de cada forma³¹⁷. El *esse simpliciter* designa la contribución definitiva, contrayente y primordial de la forma sustancial por oposición al *esse secundum quid* que resuelve la contribución accesoria de los accidentes.

No deja de ser una visión demasiado hermética y reduccionista que debe abrirse a la tesis de la *pluralitas formarum in unitate*³¹⁸. Esta apertura se opera desde el axioma ya enunciado de la continencia virtual de la forma inferior por la excedente en perfección que instaura subsidiariamente el debate sobre la inextensión o la materialidad de las formas sensitiva y vegetativa al efecto de dilucidar su inclusión virtual en la intelectual o su contención virtual de la *forma corporeitatis*³¹⁹.

La forma sustancial es completiva ("completive est tota substantia rei, sicut a forma ultima est completive tota essentiam habentis formam"), sin que la terminación que procura sea supresiva de las formas que convergen *simpliciter*-unitivamente en la actualidad del todo, antes al contrario, dichas formas conservan en el ser unitario del cuerpo viviente el orden de distinción que les compete en tanto que entidades formales,

"materia prior secundum independentiam, quia contingens et informans videtur dependere a permanente et informato, quia informanti praeintelligitur formabile (...). Tamen forma est prior secundum eminentiam quia perfectior". *Tract. De Primo Pr.*, c. II, n. 16, ed. All, p. 67.

³¹⁶ "Forma substantialis sive adveniat alicui iam habenti esse, sive non, dat esse simpliciter (.) sic forma accidentalis, cuicumque adveniat, dat (.) esse secundum quid". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 43, Viv. XVII, 427 a.

³¹⁷ "Forma substantialis dat esse simpliciter, non quidem esse primum, quod scilicet immediate sequitur non-esse simpliciter; sed dat esse simpliciter, quod distinguitur contra esse secundum quid (.). Si accidens primo adveniret materiae, etsi daretur sibi primum esse formale, non tamen simpliciter, sed secundum quid, quia non est actus simpliciter, sed secundum quid". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 43, Viv. XVII, 426 b – 427 a.

³¹⁸ La pluralitas formarum in unitate singularis o la aliquidatem positiva de la materia en sí son tesis comunes a los diferentes integrantes de la corriente franciscana del trescientos, credos defendidos por D'Acquasparta, Marston, Oliví o el mismo Escoto.

De Muralt subraya la importancia de la doctrina de la pluralidad de las formas en el singular subsistente y la de la afirmación del estatuto de *quasi*-forma para la materia como tesis medulares en la reinterpretación de la metafísica aristotélica acometida por el Sutil: "(.) el ser de la cosa concreta que no es ya uno por la unidad de la forma sustancial es múltiple en cada cosa y no tiene más unidad que una unidad de orden o de mediación (.). La búsqueda de un *tertium quid* se torna necesaria para establecer la unidad de todo aspecto de lo real (.) para asegurar la comunicación de las sustancias, para fundar sobre un término medio distinto formalmente *a parte rei* (.) la unidad necesaria del ser (.) que los aristotélicos encuentran en la realidad transcendental de los componentes sustanciales". DE MURALT, A., 'Pluralité des formes et unité de l'être', *Studia philosophica*, 34, 1974, p. 58-59.

³¹⁹ "Aut sensitivae et vegetativae modus inextensibilis repugnat, aut modus extensibilis, aut nec sic nec sic. Si primo modo, ergo non continentur in intellectiva. Si secundo modo, ergo non continentur formam corporeitatis. Si vero detur tertium membrum, scilicet quod neque sic neque sic, tunc indifferenter poterunt continere formam corporeitatis ut sunt in se, vel ut contentae in intellectiva; tunc enim continent corporeitatem propter ordinem perfectionis formae ad formam, non autem propter modum existendi talem vel talem, sed ordo perfectionis semper est idem". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 37, Viv. XVII, 415 a.

la *differentia realis secundum quid*, la distinción real según la aplicación de la expresión a la entidad de la formalidad en cuanto tal.

Como se anunció, el sínolon psico-somático es el resultado de una convergencia de actualidades. En este punto, Escoto debe confrontar la tesis tomasiana "ex actu et actu non fit unum simpliciter"³²⁰, tesis que se remonta al principio aristotélico de coerción de la estructuración de una unidad entelejética por unión de una multiplicidad de entidades en entelequia (la unicidad entelejética de la entidad inhibe la posibilidad de su constitución por unión de otras entidades circunscritas en entelequia por ella; de no ser así, nada impediría que la entidad se resolviese por aglutinación entelejética de lo que no es *tóde ti* o ser determinado alguno, de los universales que inervan su definición). Dos actos han de coordinarse, uno como sujeto natural del otro, o éste como complemento natural del primero, tal como sugiere Stella, de modo que "la unidad compleja del sínolon no se vea comprometida"³²¹. Se perfila así una jerarquía de grados de actualidad que viabiliza el axioma de continencia virtual: el grado superior de actualidad comprenderá virtualmente a los inferiores³²².

En el modelo enriquecido, la corporeidad en los seres animados inferiores posee un valor irrelevante o supérfluo habida cuenta la contención virtual y la consiguiente asimilación de las funciones propias de dicha forma por la anímica pertinente (sensitiva o vegetativa). La intrínseca unidad del compuesto sensible o vegetativo queda justificada vía causalidad eficiente unívoca.

No sucede lo mismo, sin embargo, en el caso humano.

El complejo aparato causal involucrado en la producción del sínolon intelectual explicaría la anómala o excepcional posición de la *forma corporeitatis* en este caso. La insuficiencia de la productividad unívoca, según se sugirió, es compensada aquí por la intervención divina, y esa concurrencia causal, en la medida en que a cada causa deba corresponder un *terminus actionis* propio, es una de las razones de la diferenciación de alma intelectual (terminus creationis –término de la acción creadora del agente increado-) y forma corporeitatis (terminus transmutationis/generationis –término de la eficiencia unívoca del agente creado-)... 'Istae duae sufficiunt in homine'.

³²⁰ "Ex duobus entibus in actu non fit per se unum; igitur ex materia quae secundum istum modum est in actu, non fieret per se unum cum forma, nec resultaret unum compositum quod esset per se unum". DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 12, q. 1, n. 12, Viv. XII, 560 a.

He aquí la incompatibilidad de la tesis de la actualidad de la materia en sí y la de la unidad de composición *ex-his* o *unitas per se* del sínolon hilemórfico, que obliga a Escoto a reelaborar la sentencia "ex duobus actibus non fit per se unum".

³²¹ STELLA, P., "La teoría ilemórfica nel sistema scotista", en *Studia Scholastico-Scotistica* II, Roma 1968. Este autor hace notar (p. 273-274) la fractura introducida por el Sutil en la consistencia de la *natura*, abriéndola a la fracción de sus determinaciones formales. En los mixtos superiores, tras la basal entidad de la materia y la de la definitiva determinación específica, se aísla la forma de la corporeidad. Suyos son los términos "dignidad" o "capital" para designar la dispar contribución óptica de los diferentes fragmentos de actualidad concurrentes en la unidad del sínolon humano, la contribución "determinante y primaria" de la forma sustancial que otorga el *esse simpliciter* y el "aporte periférico y secundario" que, en contrapartida, representa el *esse secundum quid* correspondiente a la forma accidental; fragmentos de actualidad, en su diverso estatuto ontológico, que se ciernen sobre la entidad material.

³²² Esta contención revela, además, una funcionalidad substitutiva en el continente virtual respecto a lo incluido por él, limitada por la compatibilidad de naturaleza de las formas suplente y suplida y por la índole de los efectos formales a substituir que transluciría, en la línea univocista de interpretación, la relevancia de una sola y única alma constituyente por sí del "ser del hombre, del animal, del cuerpo, de la sustancia", resumiendo en sí la grados metafísicos unificados en la diferencia última.

Por si no bastase con la razón anterior de distinción entre formas espiritual y corporal, el gandavense, al asignar una funcionalidad suplente a la forma ontológicamente superior, asume una doble limitación para esa capacidad sustitutiva, restrictiva, a la postre, de la continencia virtual en el súnolon espiritual a la forma vital en sus diversas modalidades. La forma ontológicamente más solvente sólo podrá principiar sustitutivamente acciones conducentes a efectos connaturales. La necesaria compatibilidad de naturaleza de las formas suplente y suplida veta la continencia virtual de la forma corporal por la intelectual. En el hombre, por tanto, la continencia virtual para el alma intelectual se extiende solamente a las formas vitales sensitiva y vegetativa. Bajo la virtud activa del alma espiritual formalizada en su unión corpórea caerían las funciones propias de la sensibilidad, pudiendo suplir, asimismo, taxias, nastias, tropismos y demás efectos vegetativos, pero nunca, por 'impermixta' e inextensa, el heterogéneo espectro de efectos formales que tuviesen como principio activo *per se* a la *forma mixtionis*. Esta forma deberá considerarse consecuentemente, en el caso humano, una excepción a los supuestos generales de la hipótesis univocista ponderados por el *Doctor Solemnis*³²³.

Para Escoto, como para el mismo Aquino, es aceptable la idea de una inclusión por el alma superior *in modo perfectiori* de las almas menores:

"videtur (.) quod sensitiva in bruto continet formam corporeitatis, et vegetativa in planta, et tamen quod sensitiva et vegetativa ut contentae in intellectiva in modo perfectiori non contineant eamdem formam"³²⁴.

Para calibrar en su justo alcance las discrepancias con el modelo enriqueiano, deberemos revisar comparativamente algunos aspectos fundamentales de las metafísicas tomasiana y escotista.

Acto y potencia se articulan como constitutivos metafísicos de lo real-creado. El plexo acto-potencia en la doctrina tomasiana tiene comisión dual. En el orden predicamental, el acto es forma y la potencia, materia *ex-qua* o *in-qua*, según se someta o sea relativa al acto *simpliciter* o al *secundum quid* que representan respectivamente las formas sustancial y accidental. Esto es, la forma sustancial es acto *simpliciter* para la materia prima (*ex-qua*), concebida entonces como pura potencia, inactual en sí misma (y, por ende, ininteligible en sí, en tanto que excluyente de toda formalidad). La realidad de la materia primera está supeditada al acto informante *simpliciter*: la materia, ópticamente inconsistente en sí misma, es real sólo en tanto que actuada por un ser formal sustancial. Ahora bien, aun cuando la materia primera sea inequívocamente potencia, no cabe postular una identidad materia *ex qua* – potencia, o si se prefiere, no toda potencia es materia primera. Únicamente lo que está en potencia al ser sustancial puede designarse como *materia prima*; aquello que lo está al ser accidental es materia *in qua* o *subiectum* compuesto de forma sustancial y materia *ex qua* que confiere el *actus existendi* al accidente ("subiectum dat esse accidenti")³²⁵. En el orden transcendental, el

³²³ "Intellectiva continet in se vegetativam et sensitivam; illa autem forma mixtionis continet virtualiter omnes alias formas quae possunt esse seorsim in aliis formis corporeis. Ideo autem intellectiva non continet istam formam mixtionis, quia impermixta est et inextensa, et ideo continet illas quae tali modo possunt habere esse. Forma autem mixtionis continet omnes alias extensas vel extensibiles. Et ideo istae duae sufficiunt in homine". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 36, Viv. XVII, 414 a.

³²⁴ DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 37, 415 a.

³²⁵ "Et tam illud quod est in potentia ad esse substantiale, quam illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia (.). Sed in hoc differunt: quia illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima; quod autem

par potencia-acto se manifiesta como bina *essentia-esse*. La condición versal de creaturalidad sería para Aquino la composición '(id) quod est + esse'. Sólo en Dios no se da esta composición: su 'quod est' es su mismo 'esse' ('*Ipsum esse subsistens*').

La tesis generalista de la composición acto-potencial como razón de creaturalidad, en un esfuerzo de auténtica síntesis tomista, sufraga la adopción de la composición acto-potencial en el orden transcendental (en el que el acto es *esse* y la potencia es *essentia*), la composición *cum-his* '*esse+essentia*', como genuina condición de creaturalidad, puesto que, en el orden categorial, no toda criatura es compuesta. La forma separada, la angélica, sería acto puro *sensu* predicamental por consistir para ella la forma en *forma subsistendi*, no en *forma essendi simpliciter* como lo es para el binario hilemórfico (compuesto *ex-his* acto-potencial en el orden ontológico), pero, al igual que ésta, sería *compositum cum-his* acto-potencial en el orden transcendental, en el que la divinidad es acto puro por solapamiento *essentia-esse*.

La materia primera en sí es, en la metafísica tomasiana, inexistente; su realidad es la de una entidad forme, sometida a la actuación de la forma sustancial. La materia prima en su estatus real no es, pues, pura potencia, carece de actualidad propia o su actualidad es participada, existe en cuanto que participa de la realidad del compuesto bajo la acción de la forma. El *compositum* 'materia primera+forma sustancial' surge por generación como una realidad no preexistente. Si en el régimen lógico la esencia es sustancia segunda, en el metafísico, el accidente es *modus essendi substantiae*, y la trans-accidentación es alteración insustancial. Un cambio no esencial, una alteración tras la cual el sujeto *a quo* permanezca siendo lo que es, denuncia al pseudo-compuesto 'sustancia+accidente'. Esa doble transmutación, sustancial y accidental, manifiesta el doble valor real del bipolo acto-potencia.

Escoto se adhiere, en cambio, a la línea de pensamiento agustiniano-bonaventurista en su apuesta por un hilemorfismo universal, una refinada reelaboración del hilemorfismo avicebroniano (*Fons vitae*). Para el Sutil, la materia primera es un *quid positivum*, un principio real-*simpliciter* o actual (acto entitativo) de la sustancia corpórea. La materia prima está dotada en sí de una ínfima actualidad, goza de un estatuto onto-noético propio, de autonomía óptica, en su ser primero, al margen de toda *forma informans*, siendo entonces término de un acto de pensamiento y eficiencia divinos y, como el singular, incognoscible *de facto in statu isto*, sería, sin embargo, *cognoscibile in sua essentia*, inteligible *de iure* en su acto entitativo propio –in se, y no in comparatione ad formam³²⁶–.

est in potentia ad esse accidentale, dicitur subiectum: subiectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse nisi per subiectum" –TOMÁS DE AQUINO, *De Principiis naturae, Div Thomae Aquinatis Opuscula Philosophica*, n. 338-339, ed. R. M. Spiazzi, Marietti, Turín, 1954, p. 121–.

³²⁶ "materia secundum se in sua essentia est cognoscibilis, sed non a nobis. Primum patet, quia omnis entitas absoluta in se est cognoscibilis: materia est huiusmodi (.). Habet enim ideam in Deo, vel ex parte obiecti, vel secundum rationem ex parte essentiae (...). Non igitur sequitur: est cognoscibilis in analogia ad formam; igitur alio modo, vel in se vel secundum se". DUNS ESCOTO, *Ord. II*, d. 12, q. 1, n. 19, ed. García, p. 511.

La entidad absoluta material, su potencialidad como esencial '*potencia contradictionis*' o indiferencia ontológica, apuntan hacia una idea divina de la materia que avalaría su aprehensibilidad de derecho, no por el intelecto viador.

Aun cuando *de facto* no se dé un ser inferior a la materia primera, la omnipotencia divina podría efectuarlo: "(.) de facto nihil est inferius materia prima, licet forte possibile sit aliquid inferius creari a Deo". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 12, q. 6, n. 10.

Esta tesis fuerza la distinción en el sistema escotista entre acto como modo de ente, por oposición a lo posible, y como principio actuante o activo, por oposición a lo pasivo. Principio pasivo y materia solapan, de manera que sólo la forma será 'acto' en la segunda acepción propuesta (sólo la forma es *esse actuativum*), mientras que, bajo la primera acepción, la materia es cierta actualidad en sí misma, una realidad autónoma, independiente de la forma, cuya esencia consiste en una *potentia contradictionis*, una intrínseca apertura e indiferencia en su modalidad entitativa actual a formas actuantes-especificantes opuestas. Comienza a vislumbrarse una solución al problema "ex actu et actu non fit unum simpliciter".

El *esse primum materiae* es el acto entitativo de la materia primera en sí misma considerada, aparte de toda forma sustancial, y *suppositum* respecto a ésta. La forma sustancial, sea la *forma corporeitatis* –si es que puede concebírsela como tal en su labilidad- transmitida por los progenitores, sea la forma espiritual infundida por la divinidad en esa cooperación causal, supondrá el acto formal para la materia. *Esse materiae* y *esse formae* son dos modos de actualidad diversos, pues (ese variable valor del acto será el que permita explicar la convergencia en el sínolon de diversas actualidades coordinadas, una como potencia proporcionada a la otra, pero no adelantemos conclusiones). El *esse materiae* cifra la existencia de la materia como sustrato indeterminado o privado de toda determinación formal, sustancial o accidental, tales determinaciones advienen a la materia por la forma, y la información sustancial o *simpliciter* de la materia aboca a la *natura communis*.

El compuesto no es la mera unión de sus partes sino la unidad sustancial resultante de esa unión. La imbricación como acto y potencia de las partes constitutivas del sínolon es crucial para su unitariedad *per se*: el compuesto sustancial es un *tertium quid* absoluto, unitario (verdadera unidad de composición, no de unión), porque una de sus partes esenciales es potencia respecto a la otra (forma-acto) y, en cuanto tal, recibe de ella actualidad.

La dualidad endógena cardinal, el plexo acto-potencia en el seno del ser concreto, sólo se proyecta a la unidad desde la diferenciación de los valores absoluto y relativo del acto. Si como extremos de una *ultima differentia entis*, acto y potencia son transcendentamente correlativos, y como forma y *pars compositi*, el acto dice relación a lo informable y al todo del que es parte³²⁷, el *actus compositi* expresa al acto en su

³²⁷ Escoto insistirá hasta la saciedad en la equivocidad de la potencia.

En cuanto que opuesta al acto, como división generalísima del ente, la potencia denota privación de entidad (no estricta negación o no-ser absoluto). La privación de entidad es negación contraída a un sujeto y, por ende, sólo una relativa no-entidad a la que puede suceder la entidad, un ser disminuido (*ens diminutum*) intercalar entre el acto y la nulidad entitativa, una cierta entidad externa al intelecto y a su causa productiva. El acto, por oposición a la potencia, declara al ente completamente en su ser correspondiente.

La potencia metafísica es concebida "casi como idéntica al ente posterior que la sucede, el cual casi primero fundamenta la potencia y después es término de la misma, si bien esto sólo para el intelecto considerante".

Potencia y acto *ut differentiae entis*, como modos denominativos de lo real, son correlativos: dos momentos ideales o modos disyuntivos de consideración de la misma y única entidad distinguibles según una diferencia puramente de razón, puesto que lo que no es *in re* no puede ser idéntico o diverso (identidad y distinción son disyuntivas que afectan a lo real, determinándolo; lo no-ente no es idéntico o diverso de nada: "quando nihil est in re, non est idem, nec aliud, quia aliae sunt differentiae entis"). La potencia es una diferencia del ente en cuanto que concebido por el intelecto que fundamenta la determinación de una esencia entendida, la de la entidad que la sucede. No podría ser la potencia severa negación de entidad porque dicha negación no determina a objeto alguno *in intellectu* o *extra intellectum*. La privación, término del movimiento natural, es más ente que la mera negación del ente, cierta entidad y no nada. Tropezamos de nuevo con la irresolubilidad real *esse-essentia* en la unidad e identidad del ente: ser y esencia sólo son discernibles de razón ("la potencia de la esencia –como fundamento- al ser –como

dimensión absoluta. La unión de las partes como tal, aun contribuyente al *esse totius*, no es éste. El todo es un absoluto, mientras que la unión incoa relación entre dos extremos. El *actus compositi* es la expresión misma de la incardinación causal, condensada en términos de causalidad formal, una reagrupación de las potencias activas.

Sin embargo, la consistencia íntima de una naturaleza no es subordinable a las incidencias, a los avatares extrínsecos de su causación. La pluralidad o unicidad de agentes implicados en su producción no decide la unidad primordial del ente causado, antes bien, es la unidad interna de una *natura* la que induce la sinergia causal³²⁸. La unidad óptica intrínseca de un ángel o la del primer hombre creado, fruto integral del libre ejercicio volitivo divino *ad extra*, producto directo de su iniciativa creadora, no sería mayor que la de cualquiera de los individuos que eslabonan el decurso unívoco de la especie -cualquiera de las individualidades surgidas de la natural propagación de la especie humana por cauce unívoco no atesora menor unidad que Miguel o que Adán- ("...illae plures mutationes sint ab uno agente, non minus productum poterit esse unum quam si illae mutationes sint a diversis agentibus"³²⁹)

Cobra ahora más nitidez la necesidad de la *pluralitas formarum in unitate compositi* y la conjunción según el esquema compositivo acto-potencia de las diversas actualidades conciliadas en una *natura*. La validez del lema tomasiano 'ex actu et actu non fit per se unum' debe, así, ser reevaluada a tenor de los diversos grados de actualidad reconocibles y del doble valor (respectivo-absoluto) del acto, puesto que es la disparidad de tasa óptica la que determina el papel relativo asumido por las diversas fracciones contribuyentes a la *unitas per se totius* en la coordinación que ésta les exige³³⁰.

término- es una relación de razón que se da entre extremos que sólo se distinguen de razón y sólo se identifican de razón"). Para que una relación sea real, sus extremos deben tener una realidad propia anterior a la misma relación. DUNS ESCOTO, *QQ. super Metaph.* IX, q. II, Viv. VII, p. 535-536.

Potencia indica también un principio receptivo del acto, entendido ahora éste como forma y aquélla como materia o *quasi*-materia. Estas dos acepciones del acto lo revelan en su valor relativo: el acto como *modus entis* o como forma es relativo a la potencia como modo entitativo o como principio pasivo-receptivo, respectivamente.

En tanto que polos de una diferencia última del ente, entre potencia y acto se da una relación transcendental (en general, entre los extremos de una pasión disyuntiva se da una relación transcendental fundada en el extremo imperfecto: lo contingente o el ente finito y creado es transcendentalmente relativo a lo necesario, al ente infinito, incausado), y el acto como forma cifra una respectividad real a lo informable y al todo a que pertenezca, una *habitus formae ad informabile simpliciter* (forma sustancial) o *secundum quid* (forma accidental) y un *respectus ad esse totius*.

³²⁸ "Unitas entis specialis vel est passio immediata eius, et secundum hoc cuilibet enti speciali immediate inest sua unitas; vel si inest ex natura alterius, illud non est nobis notum. Quando ergo quaeritur quare hoc compositum est per se unum, non est reddenda alia causa, nisi quia habet talem formam qua est per se ens, ideo per se unum. Et ita de composito non est alia causa reddenda". DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 12, q. 1, n. 13, Viv. XII, 560 b.

³²⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 40, Viv. XVII, 422 b.

³³⁰ "Cum (.) dicis quod ex duobus entibus in actu non fit (per se) unum, dico quod falsum est quando unum est in potentia ad aliud".

O bien: "(.) ex duobus actibus, quorum unus non est potentia respectu alterius, non potest per se fieri unum". DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 11, q. 3, n. 39, Viv. XVII, 420 b.

Se incide en la fórmula '*unum per se*', aun cuando no conste como tal en el primer pasaje, quedando sólo implícita, puesto que en la escala de *gradus in unitate* la unidad correspondiente al súnolon es precisamente la *unitas per se*, la unidad de composición, intermedia entre las de identidad y las de unión.

La deficitaria actualidad de la *forma corporeitatis*, incapaz *per se* de retener o hacer prevalecer en su ser al *compositum corporalis*, impone a éste el rol de potencia a la forma vital (alma intelectiva y sus virtualidades). En ese sentido, tomada la forma sustancial preeminente como forma última y asimiladas por ella, según el principio de inclusión virtual, las facultades vitales inferiores, el *esse compositi* podría ser atribuido a una forma única.

La forma vital, bajo esa concepción de la forma como "actus essentialiter perficiens aliud", en su correlación a la "potentia essentialiter receptiva secundum genus suum", pre-exige la información de la materia prima por la forma de la corporeidad en su devaluada actualidad. Es ése el *subiectum proprium animae intellectivae*, y esta forma sólo se hallará en disposición de desplegar formalmente las virtualidades vitales inferiores que incluye en su infusión corpórea³³¹.

La información por el alma intelectiva de la materia prima, la implementación acto-potencial de dos instancias que son términos directos de sendos actos de creación, sin la transmisión por la progenitura de la forma corporal, abocaría a una criatura aberrada, a un engendro, no a un hombre, pues si bien dicha criatura atesoraría la forma anímica característica del ser humano ("illud quo formaliter homo est homo"), le faltaría, sin embargo, la 'formalitas de essentia hominis' en que consiste la forma de la corporeidad, y la ausencia de esta forma inhabilitaría la materia para la actualización formal por parte del alma infundida de las virtualidades inferiores que incluyese en sí. El acto formal sensitivo o el vegetativo, sólo es viable cuando el alma superior halla en su unión divisiones de una materia sujeta a la forma de la corporeidad. El órgano sensible es, no compuesto de materia primera y alma, sino de determinada porción de materia mixturada o corporeizada (conformada por la corporeidad), de cierta parte corpórea, en suma, y alma, como el súnon humano es, en su conjunto, compuesto de cuerpo y alma. La criatura resultante de la actuación directa de la materia informe por el alma intelectiva singular sería un ente que, aun dotado de hálito espiritual, carecería de órganos corpóreos definidos, de un sistema orgánico configurado según la *forma corporeitatis*³³². Para que el principio de distributividad anímica tenga, no ya validez, sino propiamente sentido, la forma vital ha de hallar parcialidades convenientemente

³³¹ "Aliquae qualitates consequuntur formam mixtionis, et in aliquo gradu sunt necessariae ad hoc quod forma mixti maneat in isto, et in illo eodem gradu sunt necessariae ad hoc ut intellectiva maneat, quia quidquid est necessarium ad dispositionem, est necessarium ad formam ad quam disponit. Sed bene possunt illae qualitates esse necessariae simpliciter ad intellectivam ut informantem, et in hoc gradu perfectiore, quam necessario requiratur ad formam mixti; possibile enim est formam perfectiorem requirere illud quod imperfectior requirit, et non tantum secundum gradum aequalem, sed secundum gradum perfectiorem". DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 55, 436 b – 437 a.

³³² "Si materia prima sit primum et proprium perfectibile animae intellectivae, poterit a Deo agente, qui in agendo non dependet ab aliquo creato, informari anima intellectiva, absque actione agentis creati et termino eius; et ita sine omni forma mixtionis posset immediate intellectiva perficere materiam. Hoc videtur inconveniens, quia tale compositum non videretur esse homo, quia non haberet illud quod est de essentia hominis; nec etiam non-homo, quia haberet illud quo formaliter homo est homo".

DUNS ESCOTO, *Ord. IV*, d. 11, q. 3, n. 39, 420 ab.

Si al ojo ciego le falta la sensibilidad debida al componente anímico-actual del compuesto que es el órgano visual, en la criatura carente de *forma corporeitatis*, el alma no hallaría órganos en los que pudiera formalizarse su virtualidad sensitiva. No habría en esa materia una porción mixturada que fuese 'ojo' y que, al ser animada, tuviera la capacidad sensorial visual. El ojo ciego es una parte desvitalizada, que ha perdido la animicidad, carente de vida sensible como se indicó, un rincón corpóreo en el que el alma no opera su virtud sensitiva y cuya vida opaca no entra en corrupción por integrada en un sistema funcional multiorgánico que lo retiene en su mero ser-corporal (en él, en tanto que parte orgánica, sí cabe reconocer a la *forma corporeitatis*).

mixturadas en el sujeto de información, no una materia sin rincones, sin partes diferenciadas por vitalizar. Se explica así la conceptualización que hace Stella de la forma corporal como una ‘disposición endémica’ necesaria en todo súnolon animado, subyacente a la forma sustancial ultimante, la vital³³³.

IV.4. CONCLUSIO: QUOD PER SE SUBSISTENS PER SE OPERATUR

Enrique de Gante conceptualiza al *esse* como ‘*forma essendi*’ por la cual la esencia (*res ab alio*, según un *respectus*/relación de carácter transcendental al creador) pasa de su ser eidético o ideal supralunar (*esse essentiae*) a la existencia en el mundo sublunar (*esse existentiae*). El *esse essentiae* enriqueiano es detractado en favor de la *natura communis*.

La *natura communis*, resultante de la unión materia-forma sustancial, equivaldría al ‘universal-físico’, en un lenguaje más aviceniano; inexistente *de facto*, no siendo *de se* singular³³⁴ y, por tanto, no repugnándole ser “nec singularis nec ex se dici *de multis*”, se torna ‘universal metafísico’ por un acto intelectual en el cual el entendimiento ‘conoce’ su predicabilidad de una multitud (la predicabilidad de hecho lo convertiría en ‘universal lógico’). Esta *natura* es un crisol o enclave unitario de

³³³ "(.) la forma della corporeità sarà chiamata ad entrare nella costituzione del sinolo quale endemica disposizione. Essa è per cominciare, un'attualità incompleta (...), sovrapponendosi a quella esigua della materia, non fa in definitiva che esasperare le postulazioni, che già la primordialità di quella esprimeva urgenti. E dacchè, complessivamente prese, esse costituiscono la indispensabile organizzazione, che la frazione superiore del sinolo non può non suporre, sopravvenuta questa, endemica ed endogena ormai resta anche quella. Un contributo del genere non è certo modesto. Escluderlo o comunque minimizzarlo è, infatti (.), rinunciare alla complessiva consistenza della natura, che col suo contributo si definisce e che di esso si sostanzia. Un sinolo, ad esempio, che sovrapponga alla materia appena l'anima spirituale, non è un uomo, ma un mostro". STELLA, P., "La teoria ilemorfica nel sistema scotista", p. 278-279.

³³⁴ El principio de individuación no debe buscarse en la materia ("¿cómo podría ser origen de la individuación aquélla que por sí misma es naturaleza indeterminada?"), tampoco la individuación puede deberse a algo negativo, a la ‘indivisión intrínseca y la incomunicabilidad’, tal como De Gante la plantea. La incomunicabilidad es, en efecto, negación de comunicabilidad y, al ser todo lo ontológico comunicable, se estaría negando el carácter ontológico del *principium individuationis*. Lo incomunicable para Escoto es lo personal, o lo nocional, no lo individual, que es rasgo ontológico último para una *natura*. La *haecceitas* es perfección entitativa para la *natura communis*, una densificación óptica ultimante, un incremento de onticidad que resulta terminante para la naturaleza en su dominio de realidad y habilitante del orden existencial.

Como afirma Saranyana (suyo es el interrogante inicial de esta nota): "La *haecceitas* no se comporta con relación a la *natura communis* como la forma respecto a la materia, puesto que la *haecceitas* no se configura como un elemento esencial; de la materia y la forma sólo surge la esencia específica o *natura communis*. La *haecceitas*, en cambio, hace posible la singularidad, tanto en los seres materiales como en los espirituales. De donde se sigue que los ángeles pueden multiplicarse dentro de la misma especie en virtud de la *haecceitas*, contra una de las tesis capitales de Aquino". SARANYANA, J. I., *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 114.

No obstante, la aseveración de que la *haecceitas* sobrevenga a la *natura communis* como una actualización o incremento de carga ontológica que la determina, no en el orden esencial, sino en el existencial, es bastante irregular. La diferencia individual es diferencia última de orden óptico-categorial, adscrita, pues, en el régimen ontológico-predicamental. La existencia, en contrapartida, define un orden que, aunque estrechamente ligado al ontológico, lo supera, y diferencia ultimativamente como ‘*ultimus actus*’, si bien la diferencia real-física es la numeral radicada en la individualidad.

El verbo ‘sobrevénir’ debe usarse con extrema cautela: la individualidad no es ‘adventicia’ a la *natura communis*, sino que, en la esencia específica, en su magma o savia onto-eidética, están virtualmente contenidas como modos intrínsecos todas sus posibilidades singulares o concretas de realización. Más que ‘sobrevénir’, ‘emerge’ formalmente de la *natura* específica.

actualidades incardinadas según el patrón compositivo predicamental *ex-his* acto *ut forma-materia ut ratio recipiendi*, cada una con su correspondiente caudal óntico.

La *hicceitas* es principio de indivisibilidad subjetiva en partes idénticas al todo o que reproduzcan la norma metafísica estructural de la *forma totius* tomada como quiddidad. El criterio basal de distinción de las unidades específica y numérica va más allá: la unidad específica es inferior a la unidad propia del concreto en tanto que divisible en partes toti-idénticas y es similar en esto a la unidad del continuo fundado en la cantidad divisible y plurificable sin varianza específica.

En la unidad numérica se sobreponen unidad y unicidad. La diferencia individual desempeña respecto a la específica un papel similar a la relación que ésta guarda al género, la relatividad entre lo contrayente y lo contraído. La unificación no se refiere a la forma-elemento universalizante (la forma '*non est proprie haec*' sino '*quo aliquid est hoc*'). La forma sería principio de unidad específica en el individuo, mas no principio de unidad numérica, antes bien, es contraída a tal unidad por la diferencia última, con una divergencia clave, no obstante, respecto a la contracción del género por la diferencia específica: la haecceidad no parece ser una formalidad adicional a la especie sino la última actualidad de la *forma entis*³³⁵.

La ley de composición hilemórfica rige intra-entitativamente, no sólo por lo que a la estructura física de la entidad se refiere (cada una de las partes constitutivas diferenciables o con entidad esencial propia –aun sin subsistencia real en tanto que parte- en un ser hilemórfico, es en sí misma hilemórfica), sino también por lo que respecta a su estructura metafísica. Lo ente es secuencia de grados o momentos hilemórficos esenciales, una sucesión de estratos en clave binomial forma-materia en la que cada uno dice razón de materia-determinable respecto de la formalidad diferencial del estrato siguiente³³⁶: el sínolon '*materia+forma corporeitatis*', esto es, el cuerpo como tal, razón de sujeto en relación a la forma vegetativa; el compuesto resultante es sustrato pasivo respecto de la forma sensitiva, y este *aliquid tertium ex duobus*, el nuevo

³³⁵ "Ista realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi-actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem; sed quoad hoc dissimilis, quia ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae". DUNS ESCOTO, *Ord. II*, d. 3, q. 6, n. 9-13.

Algunos textos apuntan en el sentido de una distinción formal entre *natura communis* y *natura singularis*, entre '*humanitas*' y '*socrateitas*', y entre las mismas individualidades de una esencia específica (la '*socrateidad*' o '*humanitas in Socrate*' sería discernible de la '*humanitas quae est in Platone*' según una "differentia realis ex differentiis individualibus unitive contentis, inseparabilibus hinc inde" -*In Metaph. VII*, q. 13, n. 21-). La postulación de una continencia unitiva por la esencia de sus singularidades supondría considerar la '*socrateidad*' o la '*aristoteleidad*', tal o cual individualidad en definitiva, *formalitates* añadidas a la *humanitas*, o aun grados metafísicos de ésta. No participamos de esta exégesis, la individualidad no parece tanto un grado metafísico de la esencia con su correlativa diferencia formal – aun cuando suela referirse como lo perfectivo último o el signo terminante en el régimen ontológico-, cuanto un *modus intrinsecus essentiae* (la infinitud sería la *hicceitas divina*), de suerte que no correría entre las singularidades, o entre éstas y la *natura communis*, una diferencia tanto formal cuanto virtual. Por lo que atañe a las modulaciones individuales no vige una contención unitiva sino virtual. La *proprietas individui* tendría razón de acto *respectu quidditatis*. Así pues, la '*ultima realitas entis*' no será materia, forma ni *tertium ex duobus*, sino la singularidad.

³³⁶ La '*materialitas*' de cada estrato hilemórfico respecto de la formalidad aditiva diferencial que resuelve el estrato siguiente consiste en una *ratio susceptivam*, una susceptibilidad receptiva, y aquí parecen invertirse los papeles desempeñados por materia y forma en el tomismo: la *quasi-materialidad* estructurante del ente es principio de generalidad o de comunidad, no de particularidad, siendo una formalidad última (no exactamente tal, puesto que la haecceidad no parece tanto *quid* como *quale*, *modus intrinsecus essentiae*, sin dimensión formal propia, sin textura quidditativa más allá de la misma *ratio formalis vel essentialis* que modula), la que contrae la esencia a la singularidad.

sujeto dual para la forma intelectual. Un patrón concrecente: cada estrato envuelve al precedente.

Al hombre compete inteligir específicamente por su racionalidad como grado formal previo a la ultimidad ontológica, le compete sentir por su sensibilidad como razón formal de un momento hilemórfico esencial reclamado como sustrato hilético por su intelectualidad, pero le compete inteligir o sentir por su quiddidad propia, por su humanitas en cuanto que plexo de grados metafísicos en clave dual ratio formalis (formalitas) – ratio materialis vel susceptivam (materialitas) entre los que se incluyen sucesivamente la intellectualitas y la sensibilitas como formalidades. Al hombre conviene físicamente sentir por su entidad simpliciter compuesta de alma (principio formal-actual) y cuerpo (principio material-potencial) o por su estructura física como sistema organizado de partes-órganos de entidad *simpliciter ex-his* hilemórfica (la composición física de cada órgano lo convierte en principio sensitivo y receptivo de la sensación y, por ser el hombre un conjunto de órganos con esa estructura hilemórfica y funcionalidad sensorial, le competirá *per se* sentir)³³⁷.

Conjugamos pues los planos físico –operante y receptor sensorial- y metafísico –razones esenciales de operatividad y receptividad sensitivas-, minimizando o amplificando dichas razones como forma-quiddidad del órgano o del organismo en su conjunto.

La intelectualidad es *praecise ratio formalis animae ut esse subsistens*, una *formalitas* precisiva del alma según la cual a ésta le compete ser principio y receptivo *per se* de cierta operación. La *sensibilitas* es, en cambio, una razón formal de operatividad y receptividad *per se* del subsistente hilemórfico. En todo caso, la sensibilidad es una razón formal *per accidens*, no *per se*, de actividad y susceptividad (*ratio susceptivam*) para el alma, lo cual significa que es una razón formal no del alma en sí, sino del alma en cuanto que compuesta con el cuerpo: el modo en que le compete al alma la entidad subsistente del compuesto es el modo en que le compete la operatividad y receptividad propias del mismo, *per accidens* o por participación³³⁸.

Las razones de operatividad y receptividad operativa *per se* están siempre arraigadas en una *ratio subsistendi*, son razones formales propias o precisivas (plano esencial-metafísico) de una entidad subsistente (plano real-existencial) según las cuales ésta se constituye en principio y receptivo *per se* de ciertas operaciones. Si lo subsistente en cierto estado de naturaleza dice una esencial *ratio aptitudinalis informandi*, pudiendo así participar, en un estado sucesivo según el *ordo naturae*, como *forma informans* de una entidad subsistente ‘distinta’ (no ha lugar caracterizar esa diferenciación entre la entidad subsistente que sería en su estado instituido lo que en estado destituido será forma informante y la entidad subsistente que participase en calidad de informante como una diferencia real-*simpliciter* puesto que dichas entidades no están sujetas a coexistencia temporal: los estados destituido y restituido del alma

³³⁷ Al hombre concierne metafísicamente sentir por su esencial composición hilemórfica, por su misma *quidditas* articulada en momentos esenciales forma-materia, o en tanto que constituido por un aparato organizado y dinámico de órganos sensoriales, cada uno de los cuales siente por razón de su misma *quidditas*-forma, por los dos momentos o partes esenciales conjugados en su *quidditas*, y no precisivamente por uno de ellos.

³³⁸ No hay una *formalitas* o razón formal precisa del alma en sí según la cual ésta sea principio y receptivo *per se* de la sensación (la potencia sensible no es *formalitas animae*). El acto sensitivo concierne al alma, no en cuanto forma subsistente sino en cuanto forma informante: el alma es principio y receptivo de la operación sensitiva en cuanto que participativa del ser subsistente que es principio y receptivo propio o *per se* de tal operación.

definen un orden de naturaleza que revela la diacronía sustancial (alma separada/hombre), las operaciones vinculadas a esta nueva entidad subsistente como principio y receptivo *per se*, competirán a la forma informante en el modo en que le compete la entidad subsistente que es operante *per se* respecto a dichas acciones, esto es, *per accidens vel participative*. A su vez, las operaciones propias o *per se* como subsistente de lo que en un estado de naturaleza diferente participa como informante de una entidad subsistente distinta, competirán a ésta *per se* pero con carácter remoto, es decir, como principio y receptivo remoto de esas operaciones, pues le convienen en cuanto que su receptivo y principio próximo está incluido como parte esencial en la unidad *simpliciter per se* del nuevo subsistente.

Operación y entidad subsistente a la que compete la operación como propia o *per se* en calidad de principio y receptivo suyo convienen en el *modus essendi*: al subsistente hilemórfico le compete como propia la operación orgánica o material, al subsistente inmaterial (inmaterialidad corpórea) le concierne *per se* la operación espiritual o inorgánica, la operación cuyo principio y receptivo *per se* no es un órgano determinado.

La operatividad ligada a la ratio subsistendi (*essendi per se*) es operatividad *per se* o la ratio subsistendi es *per se* ratio operandi et recipiendi operationem respecto a ciertas operaciones que convienen en su *modus essendi* (material/inmaterial) con el propio *modus subsistendi* del ente que declara esa perseidad operativa (axioma de acomodación *modus essendi operationis-modus per se essendi/subsistendi operantis per se*). La ratio infomandi o razón de participación en lo subsistente (*ratio essendi per accidens vel participative*) es ratio operandi et recipiendi *per accidens* en relación a las operaciones propias como principio y receptivo formal *per se* de lo subsistente participado en entidad.

Y bien, ¿cuál es el objeto adecuado a la potencia orgánica?

La gnoseología tomista reconoce una triple potencia cognitiva: una completamente apartada de la materia tanto en su ser como en su operatividad (omnino separata a materia in essendo et in cognoscendo) –recordemos que en el tomismo la potencia activa demanda una forma de actualidad más originaria como fundamento, el acto ontológico-, tal sería el intelecto angélico (*ut intellectus substantiae separatae*); una potencia cognitiva unida a la materia en su ser y en su operar (*coniuncta materiae in essendo et in operando*), la potencia sensible (*ut potentia organica sicut sensus*); y, finalmente, una potencia de estatus intermedio que, vinculada a la materia en el ser, no hace uso de ella en su operación, no requiere de un órgano material para el ejercicio de su actividad (*formae habentis esse in materia ipsa non utitur materia, sive organo materiale in operando*)... talis est intellectus noster.

La tesis asocia a cada potencia, atendiendo al lema "potentia proportionatur obiecto", un objeto adecuado propio³³⁹ (se entiende por tal al objeto que es motivo natural inmediato para la potencia, aquél que la moverá uniformemente de modo inmediato). Así, a la potencia omnino separata in essendo et in cognoscendo le corresponderá como objeto la quiditas separata omnino a materia, a la potencia orgánica, el singular material (*singulare omnino materiale*) y, al fin, el objeto proporcionado al entendimiento humano sería la quiditas rei materialis.

Escoto desestima el planteamiento precedente considerando como objeto natural, esto es, '*naturaliter attingibile*', adecuado al intelecto humano en el estado de vía –*pro statu isto*– a la quiditas rei sensibilis, a todo lo incluido esencial o virtualmente en lo

³³⁹ A la triple potencia corresponde un triple objeto proporcionado: "Isti triplici potentiae correspondet triplex obiectum proportionatum". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 40, p. 511-512.

sensible³⁴⁰, aduciendo, además, que el objeto apropiado *simpliciter* al entendimiento humano *ex naturalibus potentiae* no es ‘menos especial’ o excelente que el correspondiente a la inteligencia angélica³⁴¹ (la comunión de ambas especies en la *intellectualitas* se hace patente aquí en su pleno alcance).

¿Qué diferencia entre las potencias intelectual y sensitiva?

La *potentia cognoscens* capta al objeto "in quantum hac unitate unum", lo conoce "in quantum distinctum a quolibet", en tanto la sensitiva no lo percibe en su singularidad sino bajo una unidad infra-numérica: "Unius actionis sensus est unum obiectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem; igitur est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis"³⁴².

En la captación del objeto por el viador acaece una criba sensorial de la *haecceitas*; ese enmudecimiento inevitable de la individualidad impide el conocimiento *in statu isto* del singular en cuanto tal, pese a su cognoscibilidad *de iure*. El objeto propio del alma racional en su estado destituido es, entonces, la quiddidad de lo sensible, la *natura* subyacente, en su inalterable indiferencia metafísica, a la universalidad o *communitas* lógica, determinación impuesta por el intelecto agente, y a la concreción, a la *singularitas* o última diferencia contrayente en el régimen de la coordinación predicamental que resolvería toda diferencia anterior posibilitando su existencia³⁴³. Sólo *in statu naturae restitutae* le será dado al alma conocer el singular.

La sensibilidad es responsable asimismo del hecho de que la sustancia, pese a su prioridad *de iure* sobre los accidentes en el orden del conocimiento, no sea cognoscible *sub propria ratione* por un intelecto lastrado por ella (siendo la sustancia *prior in entitate* y, por ende *in cognoscibilitate*, según su perfección –*simpliciter perfectior omni accidente*–, no goza, sin embargo, de prioridad cognoscitiva *de facto* para el entendimiento en su estado de naturaleza destituida). Las primeras piezas involucradas en la génesis cognitiva del intelecto viador, por ser las primeras que ingresan en el umbral sensitivo, son precisamente los accidentes, y no es alcanzable por el *homo viatoris* concepto quidditativo alguno de la sustancia como tal, sólo por abstracción a partir de los accidentes podrá acceder a un concepto universal de la misma que, en todo caso, no trascenderá el comunísimo de ‘*ens*’³⁴⁴.

³⁴⁰ "intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 43, p. 512-513.

³⁴¹ "illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno et ab alio". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 43-45, p. 513.

³⁴² DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, q. 1, n. 4, Viv. XII, 9 a.

³⁴³ "Unius actus sentiendi est obiectum per se unum reale, et non requiritur necessario unitas rationis tantum ad hoc quod sentiatur, quia sensus non sentit universale; nec est illa unitas realis numeralis, quia sensus non sentit obiectum unum ut est hoc numero; sensus enim visus non sentit albedinem ut 'haec' numeralis, quia si sic, discerneret hanc albedinem a qualibet quae non est 'haec' (...). Sensus igitur non per se sentit singulare, tamen sentit naturam extra animam primo, sed ut coniunctam singularitati necessario; intellectus vero potest illam cognoscere non ut coniunctam singularitati". DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* II, d. 12, q. 5, n. 10, Viv. XXIII, 29b-30a.

³⁴⁴ "Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum poterimus habere de illa nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis". DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 139, Vat. III, p. 87.

Esta doble criba no es incidental, la segunda implica la primera: la sensibilidad aleja al alma *-pro statu isto-* de la quiddidad sustancial y, por consiguiente, de la singularidad, expresión o signo ontológico último de sustancialidad (la imposibilidad de captación de la sustancia en sí, impide la captación de la individualidad, dado que ésta se inscribe como sesgo ontológico en lo sustancial o es signo de sustancialidad). El alma desligada de los sentidos conocería la sustancia antes que cualquiera de sus modos, por su mayor perfección *simpliciter*, y la conocería bajo el signo que dice su acabamiento como sustancia, el de la singularidad.

Melismas sin texto para tenor ni contratenor otorgados a instrumentos de metal. Laberíntico *Amén* final de rol pivotante. La obra gira sobre él, en viraje del modo dórico de los tres primeros movimientos al lidio de los tres últimos. Vibrato intrusivo que obstruye la tracería de la misa. Transparencia empañada por los expresivos *rubati*.

O también: "Nullus igitur conceptus quidditativus habetur naturaliter de substantia immediate causatus a substantia, sed tantum causatus vel abstractus primo ab accidente, et illud non est nisi conceptus entis". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 145, p. 90.

SANCTUS – AGNUS DEI

V. NATURALEZA Y PERSONA EN EL RÉGIMEN TRINITARIO. APLICACIÓN TEOLÓGICA DEL PLAN ONTOLÓGICO

V.1. *PATER NOSTER*: BASES PARA UN MODELO VOLUNTARISTA DE INSPIRACIÓN TEOLÓGICA

Se pregunta Escoto:

¿De qué modo el ser en potencia –en cuanto se opone al acto- [potencia como *proprietas disiunctae entis*] puede ser atribuido al principio activo? Pues no se debe negar que a veces el principio está sólo en potencia a principiar, de no ser así, se argüiría con razón que lo que no actúa no puede actuar... La respuesta es meridiana: si principio denota pura aptitud a la principiación, entonces, en el momento en que el principio es en acto primero (acto entitativo), es ya principio en acto (realidad simpliciter absoluta del principio activo como perfección); si, por contra, principio designa lo que está principiendo en acto, cuando algo esté en potencia al acto segundo (acción actuada o producida), será sólo principio en potencia³⁴⁵.

El pasaje debe ser sondeado a la luz de una doble dimensión de la potencia, su dimensión ontológica como poder (*modus essendi* actual) y su dimensión potestativa como *principium agendi*, con matizado vigor del edicto escolástico de fundamentación de la acción en el acto de ser (*agere sequitur esse*).

El *modus essendi* actual conviene al principio ut *perfectio realis simpliciter* (el término potencia en la fórmula potencia activa no notifica el *modus entis* potencial contrapuesto al acto, sino el acto primero perfectivo o la *entitas ad se* actual como perfección del principio activo precedente al de su acción. El principio activo es perfección del ente con anterioridad a su actuar, y esa carácter perfectivo certifica una realidad absoluta en la que se fundarán relaciones dispares.

No hay un *quare* para la acción del principio activo. La potencia activa actúa por y desde sí misma, precisamente por ser potencia activa. Está determinada de suyo o por naturaleza a una acción característica. *Sensu lato*, *natura* inscribe a la voluntad: todo principio activo, en cuanto tal, está determinado *naturaliter ad eliciendum*. Así se hace patente la diferencia entre *actio de genere actionis* (relatividad del no *ad aliquid*) y la acción cualificativa o perfectiva del sujeto receptivo (*actio acta*, *actio de genere qualitatis*, término efectivo de la *actio* del predicamento *actio*). La natural inclinación de la potencia activa –en cuanto que activa, no en tanto que perfectiva del agente- a la acción (*de genere actionis*) proporciona un criterio auxiliar de comisión de la potencia. La libertad o la naturalidad radican en el mismo principio de la acción: si éste es *essentialiter indeterminatum ab intrinseco*, el acto inmanente derivado será libre; si, por el contrario, la potencia es determinada *ab intrinseco*, entonces su acto será natural. La contingencia y la necesidad parecen aliarse, en cambio, al estatuto ontológico del objeto: si éste es ontológicamente necesario, el acto a él referido asume ese carácter; lo ontológicamente contingente, en su posición objetiva, grava la contingencia del acto relativo. La potencia indeterminada intrínsecamente puede ser dirigida secundariamente

³⁴⁵ "Y habrá que decir esto, en general, de todos los tipos de principios. Mientras que si el término principio significa según el primer modo mencionado, de manera que no cabe ser principio en potencia, aún así, puede todo principio estar en potencia, al menos aquellos que pueden preceder en el tiempo a sus efectos principiaados" DUNS ESCOTO, -*QQ. Super Metaph.* IX, q. 4, Viv. VII, p. 550-.

ab extrinseco, no por el entendimiento, sino por el objeto que éste le presenta, y así, el acto libremente elicitado puede ser necesario en cuanto que su fin, o el objeto que el intelecto ofrece a la voluntad, es ontológicamente tal³⁴⁶. Una acción realizada por necesidad natural puede ser libremente escogida³⁴⁷. Será así, anticipemos aquí el efugio del *velle naturale* (o *essentiale*) y el *velle notionale* (*velle* espirativo) divinos, que Dios, aunque quiere su vida natural por *necesidad que excluye toda libertad*, con todo, quiere libremente esa vida. Quiere libre y necesariamente su esencia, de forma que el acto de espiración de Padre e Hijo en circumincesión es también libre y necesario: libre porque nace de la potencia volitiva, pero lo hace por autodeterminación necesaria por cuanto su objeto, el amor divino que personaliza el Espíritu, es realidad necesaria.

En el sentido extensivo en que el término naturaleza se aplica a toda entidad, incluso a lo no-ente (como privación *–nihil privativum* o nada dialécticamente relativa al ser- más que como severa negación de entidad *–nihil negativum* o nada con carácter absoluto, radicalmente opuesta a la mera posibilidad de ser-; sería, pues, más adecuado hablar de *natura privationis vel negationis secundum quid* que de *natura negationis simpliciter*), puede designarse como *natura* a la voluntad. Esa acepción de naturaleza solapa a necesidad: "en sentido extensivo, la necesidad en cualquier ente podría entenderse como natural"³⁴⁸. Así, la necesidad por la que la voluntad divina *–ex sua perfecta libertate–* tiene cierto *velle* o se ordena a algún acto volitivo puede considerarse *necessitas naturalis*.

¿Será, entonces, esta *necessitas perfectae libertate* el modo de *necesidad natural* censado en el acto de espiración divino?

Hay una acepción alternativa a la manejada para la naturaleza, en oposición a libertad, como *diferencias primeras del agente o del principio de la acción*³⁴⁹. El Sutil

³⁴⁶ Se habla, en algunas exégesis, de modos primario o *per se* (natural/libre) y secundario (necesario/contingente) de la potencia activa. El modo primario conviene por sí a la potencia, en tanto el secundario le compete en relación a su objeto adecuado. Si cada potencia posee un solo *obiectum proprium et adaequatum*, expedirá respecto a él un característico modo operativo.

³⁴⁷ SCAPIN, P., "Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto", *Miscellanea Francescana* – CEFA (1964) 59: "La acción de la voluntad permanece libre en virtud de la indeterminación *ab intrinseco* que le es propia (como potencia), pero se vuelve necesaria secundariamente *ab extrinseco* merced al carácter de necesidad ontológica que reviste el objeto, término de la acción misma. En caso contrario, la acción permanece libre y contingente. El ejemplo propuesto por el Sutil para clarificarlo es el de un hombre que voluntariamente se arroja al vacío: caería por gravedad, esto es, por necesidad natural, si bien mientras se prolongase la caída podría persistir la volición, una caída necesaria libremente querida (si alguien se precipita voluntariamente y, al caer, continúa su querer, cae necesariamente con la necesidad de la gravedad natural, y, no obstante, quiere voluntariamente la caída)."

³⁴⁸ "(.) potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo naturam extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus naturam voluntatis, imo extendendo ad non ens dicimus naturam negationis. Sic enim, extensive loquendo, necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 39, All., p. 601-.

³⁴⁹ "Sed difficultas non est nisi accipiendo naturam magis stricte, prout scilicet natura et libertas sunt primae differentiae agentis vel principii agendi" (DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 39, All., p. 602). Enrizada en la división aristotélica (*Phys.* II, c. 5, 196 b 17-22) de la causa activa en naturaleza y propósito. El propio Escoto se hace eco de esta distinción y de la reducción a estas dos causas *per se* de las dos *per accidens* (azar/fortuna) que se opera en la metafísica del Estagirita: "Eorum, inquit, quae fiunt propter (.) finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum" DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 39, All., p. 602.

asume la división aristotélica³⁵⁰ *dynamis katà physin / dynamis katà lógos*, en la modalidad de potencias activas irracional y racional. La diferenciación es también de cobertura aristotélica: *modus quo potentiae activae rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos...* El dispar modo de elicitación (*actio actuativam, actio de genere actionis*) de la operación o acto actuado (*actio acta vel producta*) propio de la potencia:

"Prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem; quod enim circa hoc, vel illud agat, et si aliquo modo distinguat, aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate; non enim potentia ad obiectum circa quod operatur, comparatur, nisi immediate operatione quam elicit, et hoc sic, vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam, non potest esse in genere, nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum, agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas"³⁵¹.

Las potencias activas no se distinguen primordialmente por los objetos sobre los que operan (de hecho, la potencia racional no está objetual sino télicamente ordenada). La luxación de dos potencias es la de dos realidades *secundum quid* diversas (*distinctio formalis a parte rei*), no derivada de una respectividad a objetos formales diferentes (el objeto primero de una potencia sería aquél que se adecúa naturalmente a ella)³⁵². La *prima divisio potentiae* no se basa tampoco en la distinción de los actos inmanentes u operaciones a que son formalmente respectivas. El modelo escotista de potencia activa concede prioridad al carácter perfectivo del *principium agendi* —éste es una *forma perfectiva entis* con anterioridad al despliegue de su acción³⁵³-. La colegiación del

³⁵⁰ DUNS ESCOTO, *Metaph.* IX, c. 5, 1048 a 5-7: "Huiusmodi quidem, inquit, scilicet irrationales potentias, necesse est, quando activum et passivum appropinquantur, hoc quidem facere illud autem pati; illas vero, scilicet rationales, non necesse est".

³⁵¹ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. 15, Viv. VII, p. 608-sig. La clasificación está en la Metafísica aristotélica, con diversas equivalencias. La *potentia irrationalis* sería *potentia a natura* o *non secundum propositum*, en contrapartida a *potentia rationalis (secundum propositum)*. En el pensamiento sutil, la distinción primaria de las potencias se basa en el modo de elicitar sus operaciones, y no en la diferenciación de los objetos acerca de los que actúan, pues la potencia se compara al objeto *circa quod operatur* mediante la acción (*actio acta*) que elicit, y ésta es *posterius naturaliter* a la *entitas ad se* de la potencia como *forma perfectiva operantis*.

³⁵² DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.*, q. 14, Viv. VII, p. 557: "Ante omenm respectum potest intelligi absolutum, et impossibile est intelligi, quod non includit rationem formalem obiecti primi intelligibilis, si quod est primum commune (.). Et cum quaeritur de distinctione obiectorum, respondio, illa nullo modo est per respectus, inquantum formaliter sunt obiecta, sed respectus consequuntur actus circa illa, si actu, actu; si potentia, potentia".

³⁵³ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.*, q. 5, Viv. VII, p. 556-557. El carácter activo de un principio denota un orden esencial a algo exterior a sí, anterior al acto. Todo principio activo es forma perfectiva del ente con anterioridad a su actuar. Si por potencia activa se entiende aquella perfección que precede naturalmente al acto como *ratio eliciendi* del mismo, o como *ratio suscipiendi motionis obiecti*, esto es, como razón de elicitación de la operación (la división genérica acción y acción del predicamento *qualitas* es más que una distinción entre acto inmanente u operación y acto transeúnte, ambos serían acciones actuadas o efectuadas, con valor perfectivo para su sujeto, a diferencia de la acción *de praedicamento actionis* que no es perfectiva sino actuativa) o en cuanto receptiva de la moción del objeto (éste tiene influjo causal en la génesis cognitiva). La distinción entre la realidad absoluta de la potencia activa como ser actual o acto primero con mera aptitud a la principiación y su respectividad al

principio activo como *perfectio (entitas absoluta)* sirve de fundamento a la relación de categoría *actio* (acto elicitante) que tendría como extremo *ad quem* al acto elícito de la potencia. También la operación (caso de la acción inmanente cognitiva) será testada como una *entitas ad se* cualificativa, extremo *a quo* de un doble *respectus ad obiectum* (relaciones de atingencia – intencionalidad y de mensurabilidad –*mensurabilis ad mensuram-*, que traduce la dependencia causal del objeto y el carácter de semejanza objetiva del acto de intelección o de la especie inteligible).

Para el Estagirita, en definitiva, la división racional / irracional se sobrepone a la *ab intellectu et a natura*, mientras que para Escoto, el intelecto sería una potencia activa natural (o irracional) *secundum proprium modum eliciendi*. Frente a la determinación natural (*ad unum: ad cognoscendum*) del intelecto, la potencia volitiva resalta por su indeterminación activa. Se trata ahora, no de una *indeterminatio ex potentialitate* como la de la materia respecto a la forma informans (la materia, bajo la *potentia contradictionis* codificada en su *esse primum ut terminus creationis*), sino de una *indeterminatio ex illimitatione actualitatis*, una *indeterminatio* por sobreabundancia o suficiencia activa (*simpliciter* –voluntad divina, o *quodammodo* –voluntad creada-) ³⁵⁴.

Por su excelencia como potestad activa, la voluntad no está ligada a un acto determinado en su elicitación, no está determinada a la necesaria elicitación del acto volitivo en favor de un cierto fin, antes bien, podría *determinar-se (potest se determinare)* al acto contrario, a la noción del mismo. La autodeterminación activa es una perfección exclusiva de la potencia racional. Ínsita en la voluntad limitada, inconmensurablemente más en la voluntad divina, principio *simpliciter* de toda acción (*quod fuit simpliciter principium agendi*), sin déficit alguno. La divinidad se perfila así como supremo indeterminado con ilimitación actual respecto a cualquier iniciativa. La *indeterminatio entelejética* del agente infinito revela en él, a diferencia del agente natural, la capacidad de transmutar o de transformar la materia *de quolibet ad quodlibet*, sublime poder frente al *illimitate subditur* según una *potentia obedientialis* que subtiende a la recepción de cualquier forma, bajo cualesquiera modo de recepción y orden de sucesión ³⁵⁵.

acto segundo o actuado constituye un motivo nuclear del modelo escotista de potencia. La realidad absoluta-perfectiva de la potencia es anterior a la respectividad a sus operaciones propias (tal relación se funda en la *entitas ad se* de la potencia), la actualidad perfectiva antecede a la actualidad activa o a la principiación en acto. Por otra parte, el estatus entitativo absoluto de la potencia activa forzaría la postulación de una continencia unitiva para el alma y sus potencialidades: aun distinguiéndose formal *ex natura rei*, entre sí, los diversos principios activos convienen unitariamente en la realidad psíquica *simpliciter* (las potencias se distinguen *formaliter* unas de otras y de la propia alma a cuya realidad *simpliciter* se pliegan unitivamente, son discernibles como *formalitates intra animam*, no resolubles real *simpliciter* como entidades diversas de la psique).

³⁵⁴ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.*, q. 15, Viv. VII, p. 610: "(.) quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae. Est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter, vel quodammodo (.). Primo modo, indeterminatum non reducitur ad actum, nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo, indeterminatum potest se determinare".

³⁵⁵ Si la materia o la potencia pasiva se somete limitadamente al agente natural (*limitate subditur agenti*) en un triple sentido (*quantum ad formas determinatas / quantum ad modum determinatum recipiendi illas ab ipso (per modum talem vel talem / quantum ad ordinem determinatum recipiendi hanc post illam)*), la supeditación al agente ilimitado (suficiencia activa propia de Dios como eficiente ilimitado *simpliciter* o de la criatura espiritual en razón de su facultad racional *-illimitata secundum quid-*) respondería, por excedencia, al mismo patrón: "Sed quia ordo ille (referencia al agente infinito, que sobrepasa el orden esencial, instaurándolo) non est necessarius, nisi in quantum materia transmutatur ab agente naturali,

Cada una de las potencias activas, tomada per se, atesora un proprius modus principiandi. El intelecto se abona al dominio de la naturaleza (intellectus cadit sub natura: intellectus quidem per modum naturae, unde ad suum proprium actum comparatus natura est)³⁵⁶ en cuanto que encauzado ex se a conocer, a la elicitación de la operación propia (inclinación ad actum cognoscendi)³⁵⁷. No cae bajo la competencia de la inteligencia entender o no, la disyuntiva de verificar una proposición o la contraria. Elicita necesariamente la intelección. La voluntad se comporta de un modo opuesto (*opposito modo se habet*) en su *modus eliciendi*, (auto)determinándose a la volición o a la nolición respecto a cierto fin, sin condicionantes objetivos (el objeto del acto intelectual naturalmente precedente y conformativo de la *praxis* se escorza en neutralidad axiológica en relación al acto práctico)³⁵⁸.

Si la *notitia genita* es efecto de causalidad dual, objeto y potencia intelectual concurren, cada uno en su inalienable virtud causal, en la génesis del acto intelectual ("a cognoscente et cognito paritur notitia"³⁵⁹), de suerte que el entendimiento no podrá declararse puramente activo (en tal caso, el objeto no intervendría en la producción del acto de conocimiento) ni meramente pasivo (de serlo, no procedería la distinción entre

cuius virtuti non subiicitur ille ordo; ideo hic habet locum potentia obedientialis, secundum quam materia cuiuscumque formae capax est immediate post quamcumque, per transmutationem ab agente, cuius virtuti subest dictus ordo (.) vel illimitate subditur, scilicet quantum ad receptionem cuiuscumque perfectibilis inesse, et quocumque modo et quocumque ordine" - DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. 12, Viv. VII, p. 578-.

³⁵⁶ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. 16, a. 3, n. 41, p. 603.

³⁵⁷ DUNS ESCOTO, *Super De An.*, q. 16, Vivès III, p. 568: "(.) intellectus autem quantum ad actum primum intelligendi, et omnia quae concurrunt ad causandum intentionem effective, sive phantasia, sive species intelligibilis, sunt agentia naturalia".

³⁵⁸ MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 213: "La autodeterminación es una forma de concebir la estructura potencia-acto según la cual el acto mismo es considerado como un efecto que resulta de una actividad más originaria: la elicitación espontánea del acto por parte del principio potencial. Por tanto, la diferencia entre intelecto y voluntad no se debe sólo a la diferencia entre el acto de entender y el acto de querer, porque el acto es aquí algo secundario. La diferencia fundamental se encuentra en el diverso modo de elicitación o producción intramental del acto. Lo fundamental –en Escoto– es la elicitación, no el acto mismo. La elicitación como auto-posición del acto a partir del principio potencial puede ser de dos tipos y sólo de dos tipos: natural o libre. La potencia cognitiva elicita actos de modo natural, la potencia volitiva elicita actos de modo libre. Esta dualidad fundamental subyace a la diferencia de actos. Por eso Escoto no tiene ningún reparo en admitir que los objetos de unas potencias y otras pueden coincidir y coinciden de hecho. La unitas (essendi) animae es una unidad subjetiva, no personal (anima separata non est persona)". La idea de una potencia subjetiva unitaria sugiere cierta homogenización de objetos y actos (cierta indiscernibilidad o indiferencia, como la designa Miralbell, de los objetos de las formalidades activas convergentes en la actualidad simpliciter unitaria psíquica) que anticiparía la homogeneización de los actos mentales en la fórmula cartesiana cogito o la uniformidad representacional ensayada por Kant o por Husserl en la subjetividad pura transcendental, el residuo egológico que aflora en el último de los momentos vertebrales del método fenomenológico.

³⁵⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 494, Vat. III, p. 292-sig: "(.) si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis –et illa sola videntur requiri ad intellectionem– sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. La tesis de la confluencia causal de objeto y potencia intelectiva en la generación del acto cognitivo es de marcado acento agustiniano: quod omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim paritur notitia, videlicet a cognoscente et cognito" –*De Trinitate* IX, c. 12, n. 18- (el principio es general para toda potencia cognitiva, válido asimismo para la sensible: "Ex visibili et vidente gignitur visio" –*De Trinitate* IX, c. 2, n. 3-).

el proceso de efectuación unívoca de la potencia factiva y la causación equívoca en el entendimiento por parte del sujeto de dicha potencia de la intelección de su efecto unívoco)³⁶⁰, la potencia racional o volitiva será *simpliciter* activa (se rechaza aquí la tesis que reconoce en la voluntad una faceta o un cariz pasivo: su actualización por el objeto socavaría la plena libertad humana, anidando el acto voluntario en la necesidad).

La lectura sutil del símil aristotélico "in actionibus, quod cuius gratia est principium, quemadmodum in mathematicis suppositiones"³⁶¹ en relación al orden de los objetos inteligibles y los diligibles entre sí y al de las potencias tendentes a ellos permite establecer un paralelismo entre *ordo in veritate* y *ordo in bonitate*: como el entendimiento, que tiende ordinate a la verdad, allanándose a la conclusión en virtud del principio, así la voluntad, escorada ordinate por relieves télicos, tiende a ellos *propter finem*. El sincretismo se entiende mejor a la luz de la correlación de la continencia unitiva de las pasiones simples, convertibles con la entidad [verum y bonum son passiones convertibiles simplices, formaliter (ex natura rei) discernibles de la ratio entis (distinctio realis secundum quid), pero materialiter coincidentes con el ens (identitas realis simpliciter), ya se ha dicho en repetidas ocasiones], y las potencias activas, contraídas a la unidad sustancial del alma. Cada una de las *dynámeis* psíquicas es conexa a una de las pasiones simples, que convienen en el mismo acto entitativo (esa alineación determina el homorfismo *ordo essendi/ordo intelligendi*, que podría ampliarse, de forma matizada, al *ordo volendi*, resultando así una correspondencia no restrictivamente onto-/gnoseológica, sino onto-/psicológica). A la verdad se orienta la potencia intelectual, a la bondad, la volitiva. Sin embargo, la comparación de los objetos a las potencias operativas no salda un balance equivalente, puesto que la voluntad no quiere lo que tiende al fin *propter finem*, es decir, usándolo, *non in utendo fruendis, et fruendo utendis*:

³⁶⁰ No sería pertinente la diferenciación entre el proceso de transmisión calorífica por la potencia calefactiva y aquel otro según el cual el agente o el principio térmico compareciese causalmente con la inteligencia en la intelección del calor. Si tal distinción se basase en la divergencia de caracteres de los procesos planteados (causación unívoca, el primero; efectuación equívoca, la intelección) violaría el principio de continencia virtual o por eminencia del efecto por el agente, axioma basal de la causalidad equívoca y, a la postre, clave de la creación (la contención por excelencia de las perfecciones creadas en el ser divino, no en la entidad hipostática sino en la quiditativa, se erige en *formalis ratio creandi*; la razón de creador, en cuanto arraigada en la *divinitas* o en el *esse divinum*, será común a la tríada personal): "(.) de cognitiva, quomodo est activa suae cognitionis, et etiam obiectum, et quomodo duo activa possunt concurrere ad eundem effectum, alibi diffusius habetur. Et per hoc vitandum inconvenientia, quae consequuntur in ponendo intellectum omnino passivum; similiter et quae videntur sequi ponendo ipsum pure activum ita scilicet quod obiectum nihil agat ibi (.) de appetitu intellectivo tenetur, quod simpliciter est activus. Nec ponentes ipsum esse passivum mere ab ipso obiecto videntur veram vel totam salvare posse libertatem in homine, sed tantummodo, ut videtur, necessitatem sic procedendi, sicut et calor in calefiendo, aut solummodo a casu posse aliter esse, sicut dicuntur non esse in potestate nostra, quae cognoscenda primo occurrant" –DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. 14, Viv. VII, p. 592-.

³⁶¹ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* VII, c. 9, 1151 a 16–17.

La máxima aristotélica *como es el principio en lo especulativo, es el fin en lo operable* ("Sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus" -*Phys.* II, c. 9, 200 a 15–16-) serviría de prueba no concluyente a la tesis que aboga por la necesidad simple tanto en el acto esencial por el que Dios se ama a sí como en el acto nocional de espiración amorosa.

“La voluntad puede fruir del objeto que debe usar; el entendimiento, en cambio, no puede entender una verdad demostrable como un principio, esto es, como evidente de sus mismos términos”³⁶².

Se coteja una razón diferencial de actividad elicitiva entre una y otra potencia que bloqueará la extrapolación de la intencionalidad propia del acto de intelección a la volición: *intellectus movetur ab obiecto naturali / voluntas autem libere se movet*. El intelecto, potencia natural; la voluntad, principio activo libre. Distinción que prestigiará una disimilitud entre la necesidad asociada a uno y a otro, en aras de la dilucidación de la necesidad cifrada en el acto nocional de espiración amorosa.

Una segunda clave de distinción de potencias activas superiores: el orden de sus actos propios a los de otras potencias inferiores respecto a los que les compete cierta causalidad. El intelecto desvela la dimensión inteligible de lo sensible (la transferencia de la *species sensibilis –medium cognoscendi* de orden corpóreo-material- a *species intelligibilis –ratio* o *medium cognoscendi* de índole espiritual o netamente intelectual, esto es, *medium intelligendi –mediador cognitivo* catalogado como *ratio in cognoscendo* no como *medium cognitum-*, la conversión de la *ratio sentiendi* a *ratio intelligendi* corre a cargo del intelecto agente), dirigiendo la acción. La voluntad inclina a lo deseable, imperando la acción. Esta diferenciación no es soslayada por Aristóteles, si bien, a juicio de Escoto, en el discurso del Estagirita tiene sesgo *quasi* accidental: las potencias hegemónicas no se comparan a los actos de otras potencias mediante sus acciones genuinas (éstas son anteriores a las de las potencias subordinadas). El intelecto no tiene razón de principio activo *proprie dicto* en relación a otras potencias; en la causalidad que le incumbe respecto a la recta conducta, aun teniendo en su acto como conocidos a los opuestos, está de suyo determinado *–ex se determinatus est-* a aquél que es adecuado, no siendo así *simpliciter* racional en relación a su operación ni respecto al acto extrínseco que dirige (*praecise sumptus* es irracional en su *modus eliciendi*). Sólo es racional *secundum quid*, o en sentido relativo, como prerequisite para el acto de la potencia *simpliciter* racional, la voluntad, que, en contrapartida, "indeterminada respecto a su acto propio, lo elicit, y por medio de él determina al intelecto en su causalidad sobre las acciones externas que dicta"³⁶³.

³⁶² Se está reelaborando expresamente un argumento agustiniano ("Perversitas voluntatis est in utendo fruendis, et fruendo utendis" -*De diversis quaest.* 83, q. 30: PL 40,19-). Cual es el orden de la verdad – sostiene Escoto- entre el principio y la conclusión, que posee la verdad participada de aquél, tal es el orden de la bondad entre el fin y el ser tendente a él, que tiene la bondad participada del fin. De modo que, como el entendimiento, ordenado a las verdades, asiente la conclusión en virtud del principio, así la voluntad, orientada a lo que se dirige al fin, se aviene a él en razón del fin: "Quod sicut est ordo in veritate inter principium et conclusionem, quae habet veritatem participatam a principio, sic est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate sive appetibilitate, quia ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis. Et ex hoc sequitur (.) quod sicut intellectus ordinate tendens in illa vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem. Sed non est simile hinc inde comparando illa ad potentias istas, ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo, scilicet volendo ipsum propter finem (.) Ex quo habetur quod voluntas potest obiecto utendo frui; non sic autem potest intellectus verum scilicet intelligere tanquam principium, scilicet tanquam evidens ex terminis" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 1, n. 22, p. 591-".... La conclusión –reza una sentencia sutil- se conoce necesariamente por el principio, en tanto lo que tiende al fin no es apetecible necesariamente por la bondad del fin (per principium necessario scitur conclusio, non sic per bonitatem finis necessario appetitur illud quod est ad finem)" - DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 1, n. 147, Vat. II, p. 97–98.

³⁶³ DUNS ESCOTO, *Super De An.*, q. 16, Viv. III, p. 611.

La praxis se perfila como "acto de una potencia diversa del intelecto, esencialmente posterior a la operación intelectual, cuya rectitud depende por naturaleza de la conformación a una recta intelección"³⁶⁴.

El conocimiento práctico, a diferencia del especulativo, sería entonces aquél que se orienta a la praxis volitiva. Dicha orientación denota una doble respectividad aptitudinal al acto volitivo, una razón dual de conformidad y prioridad natural. No es preciso que la relación sea actual para que el conocimiento pueda colegirse como tal. La prosecución efectiva de una praxis es accidental a la nóesis práctica, ésta se juzga tal en cuanto apta para extenderse a una praxis. La relación de precedencia esencial deja a la praxis bajo dominio del cognoscente (*nihil volitum nisi praeintellectum*), la de conformidad informa de que esta variante de cognición se encauza a la vida práctica como *la noticia directiva o normativa al objeto dirigido o regulado*: el conocimiento práctico es conformativo de la praxis, la guía o tutela como algo *quasi posterioris* a él, como al acto intelectual al cual debe conformarse la acción volitiva. El acto inmanente intelectual se ordena por aptitud a la praxis o al fin de la praxis, no *ut finis*, sino a título de objeto. En la conjetura expresa se adivina un problema: si la praxis es objeto para el acto cognitivo práctico y el objeto cognoscible posee un equívoco valor causativo en la génesis intelectual, ¿cómo puede preceder naturalmente el conocimiento práctico a la praxis, a menos que se abstractivo, no intuitivo?

La voluntad como *forma perfectiva agentis* es naturalmente anterior al acto volitivo correlativo (esa relatividad se fundamenta justamente en la entidad *ad se* de la potencia activa). Lo es, asimismo, el acto de intelección que tenga como objeto a la praxis o al fin a que ésta se ordene en cuanto que conformativo (la conformación es más bien bilateral) de la rectitud de dicha praxis (*nihil volitum nisi praecognitum*). El objeto diligible que concurre junto a la potencia intelectual en la causación del acto inteligente extensible a la volición, precede, pues, *naturaliter*, a tales acciones inmanentes. Por consiguiente, cualquiera de los absolutos convocados (*obiectum diligibile / apprehensio illius obiecti in intellectu creato / ipsa voluntas creata*), habida cuenta la legítima posibilidad de ser de lo anterior en el orden esencial sin lo posterior ("quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori")³⁶⁵, será "absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum"³⁶⁶. La subdivisión del orden esencial y la dependencia causal de la visión intelectual respecto al objeto (la relación *mensurabilis ad mensuram* recoge la dependencia entitativa y el carácter de *similitudo obiecti* de la operación cognitiva) parecen amenazar

³⁶⁴ DUNS ESCOTO, *Ord. I, Prol, pars 5, q. 2, n. 228 – 237, Vat. I, p. 155 – 237.*

Los rasgos definitorios de la *praxis* serían:

- *actus alterius potentiae quam intellectus*
- *naturaliter posterior intellectione*
- *natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.*

Se trata del acto voluntario (elícito o imperado). Ningún otro acto distinto de la intelección es naturalmente posterior a ésta; los actos de las demás potencias (vegetativos, sensitivos, ...) pueden preceder a la operación intelectual. Así pues, ninguno de esos actos es praxis, a ninguno de ellos se extenderá el conocimiento práctico, en tanto que previos al inteligir: "praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis, elicitus vel imperatus, nam nullus alius actus ab intellectione vel praeter intellectionem essentialiter posterior est intellectione, quia quicumque alius detur actus eiusdem rationis cum ipso posset esse prior" –DUNS ESCOTO, *Ord. I, Prol, pars 5, q.2, n. 230, ed. All., p. 175-*

³⁶⁵ DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 12, q. 2, n. 3, Viv. XII, p. 576.*

³⁶⁶ "hoc loquendo de dilectione in voluntate creata", cabría precisar. DUNS ESCOTO, *Quod., q. XVI, a. 1, n. 12, All., p. 586.*

la validez del apotegma establecido (la posibilidad fáctica de un absoluto esencialmente anterior sin un posterior se restringiría al caso de ausencia de dependencia entre ellos, alimentando una objeción que plantearía la dependencia respecto del objeto tanto de la visión intelectual como de la fruición, tal vez por la supeditación conformativa de esta última al conocimiento práctico), sin embargo, la intermediación causal impugna el carácter necesario del efecto respecto a la causa primaria (aunque Dios pueda obrar *immediate* cualquier absoluto, la efectuación por vía de una causa media sanciona la necesidad del acto divino *ad extra*)³⁶⁷: cuando cierto efecto y su causa inmediata se remontan a una causa común, ninguno de esos absolutos tendrá carácter necesario para la común.

La potencia que actúa necesariamente respecto al objeto, salvo impedimento externo, prolonga su acto, mientras que la voluntad, al menos la del viador, no continúa necesariamente *el acto acerca del fin aprehendido en general* ("voluntas viatoris non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum"³⁶⁸). La razón intrínseca de la acción necesaria de la potencia activa natural sería también la razón de la continuidad de dicha acción (razón de persistencia de la potencia en ella: "illud quod est intrinseca ratio ipsius potentiae necessario agendi, erit etiam ratio semper necessario agendi, quantum est ex parte potentiae, et ita continuandi, quantum ipsa potentia potest continuare"³⁶⁹). Aunque la voluntad tenga potestad sobre la continuidad del acto intelectual de consideración de un cierto objeto (puede imperar la perseverancia en la aprehensión de un objeto o su interrupción, promover un simple cambio atencional³⁷⁰), aun cuando esté *in potestate voluntatis* que otra potencia tenga o no su acto pertinente.

Añadamos que el carácter práctico del conocimiento de las decisiones contingentes divinas es habilitado desde una perspectiva creatural. Ese conocimiento no es tal en Dios mismo (las líneas de las *Theologiae in se y nostra* no se cruzan). La rectitud de la praxis en el horizonte creatural viene determinada por la voluntad divina, de modo que la vida práctica de la criatura espiritual debe adecuarse al conocimiento del designio divino acerca de qué sea o no ejemplar, mientras que en Dios, el conocimiento de sus disposiciones contingentes no es 'práctico' (es la volición divina la que, de forma

³⁶⁷ El argumento expuesto se erige en uno de los pilares del contingentismo modal escotista. Por una parte, las *passiones disiunctae entis* son propiedades cognoscibles sólo en cuanto convertibles con su sujeto. De la evidencia del extremo imperfecto de una disyunción (finito, ...) es lícito concluir como necesaria la existencia del perfecto (infinito, ...), pero la transición contraria está vetada. Si se da algún ente finito (y la noticia de un ente tal es una verdad *per se nota*; la existencia de lo contingente es un hecho constatable aunque no demostrable a partir de nada anterior), entonces necesariamente habrá un infinito. Además, la causa de la contingencia de los seres finitos es Dios mismo: si el primer efector causara por necesidad, lo contingente no podría derivar o provenir de ninguna causa segunda interpuesta entre la divinidad y el orden creado: "Quodcumque absolutum Deus potest immediate causare, et tamen non necessario, si causat illud per causam mediam; potest non necessario causare, quia illa causa media non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causae mediae; igitur licet ambo ista causentur a causa communi, tamen secundum, non solum contingenter causabitur, sed etiam possito primo adhuc contingenter causabitur" -*Lect. I, d. 39, n. 39 – 41, Vat. XVII, p. 490 – 492.*

³⁶⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. II, d. 42, q. 4, n. 5, Vivès XIII, p. 454.*

³⁶⁹ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 1, n. 15, All., p. 587.

³⁷⁰ Una indebida aplicación por Escoto del *chrónos*, el tiempo del movimiento físico, discontinuamente articulado (sucesión de instantes 'puntuales'), al acto psíquico, suscitaría ciertas aporías denunciadas por HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana Editrice, Padova, 1976, p. 294 – sig. Una de ellas se refiere al vacío de conciencia correspondiente al momento imperativo de cambio de objeto cognitivo, al acto volitivo que redirige al entendimiento a la consideración de un objeto distinto.

inmediata, decide la rectitud de la praxis)³⁷¹. Esta cuestión nos sitúa ante la *necessitas immutabilitatis* (no *necessitas inevitabilitatis sive omnimodae determinationis*, sino únicamente de inevitabilidad *ex suppositione ista, quia illud est iam praescitum*) de la presciencia divina (o *praesciti ut praesciti*). La compatibilidad de la presciencia divina y el libre albedrío creatural³⁷² refrenda la avenencia libertad – necesidad: la *praescientia* inmatizada no cae dentro de la necesidad que repugna a la libertad; el Dios *immutabiliter* precognoscente sabe lo que procede contingentemente de él³⁷³.

En cuanto que acontecimiento incommunicable de naturaleza racional, la vida praxica presidirá las tribulaciones de la persona. Constituida como sustancia singular de naturaleza espiritual incommunicabilizada, todas las actividades estarán transidas por la *proprietas personalis*, de manera que las acciones volitivas, garantes netos de la racionalidad, serán la expresión incontrovertible del dinamismo personal. La acción tiene raíz ontológica, el *principium activum* o el *passivum*, la *ratio actionis*, se abonan a la matriz ontológica subjetiva de la persona, pero, en cuanto que incommunicabilizada, la vida derivada de la *substantia singularis* está imbuida de la dignidad personal. El acto de ser persona con su vida motivacional cobra un giro dinamicista a través de la libertad que privilegia a la voluntad, fundándose en la autodeterminación activa. La tangencia con el proyecto de subjetividad sin trazas esenciales en que consiste el *pour-soi* sartreano es evidente, no sólo en el *vacuum naturae* que es en sí la persona, al margen de la carga ontológica en ella incommunicabilizada, sino por la misma vectorialidad volitiva de la experiencia activa personal, en la que no prima tanto la libertad como facticidad cuanto la autoactualización: lo decisivo no es ya que la persona sea libre sino que ponga desde sí y por sí misma el ejercicio de la libertad. La autodeterminación como signo funcional de la potencia volitiva enlaza con la radical autonomía e independencia de la persona, de modo que la voluntad insinúa el cauce dinámico, no energetista, de la persona³⁷⁴.

³⁷¹ "la inteligencia divina no tiene conocimiento conforme a praxis o con la volición contingente recta antecedente a la praxis recta o a la volición divina, comoquiera que en Dios la volición es la que inmediatamente determina la rectitud respecto a tal praxis" –DUNS ESCOTO, *Ord. I, Prol.*, pars 5, q. 2, n. 333, All., p. 235-

³⁷² El argumento agustiniano [*De Civitate Dei*, V, c. 9, n. 3–4 (PL 41,150–151); c. 10, n. 2, col. 153], invocado como razón de autoridad, es sobradamente conocido: "La voluntad humana como potencia causal se inscribe en el ordo causarum instaurado por Dios (humanae voluntates –humanorum operum causae- in causarum ordine sunt), y así, preconociendo el orden de las causas, no ignoró entre ellas las humanas voluntades (qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit)... Quomodo igitur ordo causarum praescienti Deo certus id efficit, habeant locum nostrae voluntates?"

³⁷³ "Et ad ostendendum quod non qualiscumque necessitas tollit libertatem (...). Si praecise dixisset et praescientiam, facile esset videre qualiter illam non ponimus sub necessitate quae repugnet libertati, quia libere et contingenter praescit hoc, licet supposito quod praesciat immutabiliter praesciat. Et eodem modo est de actu meo praescito, quod licet sit immutabiliter praescius tamen contingenter ex parte Dei praescientis; et similiter relinquatur contingencia ex parte mei exequentis" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, *Ad arg. pr.*, n. 48, p. 608-

³⁷⁴ Retornemos a Miralbell: "Para la mayoría de los autores preescotistas el conocer y el querer se distinguen pero no se pueden separar analíticamente porque eso es tanto como escindir la unidad de la conciencia personal, de la persona misma, en que se unifican todos los actos y facultades: *actiones sunt suppositorum*. Por tanto, si el que entiende es una persona y una persona es de suyo un ser que quiere en su unidad originaria, ¿puede haber un entender con ausencia total de motivación volitiva? Parece que no, pues de otro modo se produciría una especie de escisión de la conciencia, una ruptura de la subjetividad personal, en la forma de un sujeto teórico y otro práctico. Tal escisión no se da naturalmente en el pensamiento escotista, pero sí se dará posteriormente –por ejemplo- en la filosofía kantiana" (*o. c.*, p.

Aun cuando algún factor naturalmente activo *ex se*, aduce el Sutil, pudiera concurrir con la voluntad en su acción (el objeto o el entendimiento, según opiniones), con todo, la voluntad no es una potencia natural. *Ser naturalmente activo y ser racional o libremente activo son diferencias primeras* del principio de la acción. La voluntad es una potencia libre por oposición a la potencia natural, que engloba al intelecto³⁷⁵.

En respuesta a la cuestión: *Unde est quod voluntas, licet necessario agat, non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum, quam quod sit necessaria ad agere?*, que encerraría la clave de la necesidad codificada en el acto de espiración divina aun como acto de volición, y por ende, no natural, Escoto apela a la posición de la voluntad como principio de acción posterior a la intelección, potencia operativa no determinada por un agente superior (incluso no siendo absolutamente primera), sino autoactiva. La carga de necesidad que pudiera entrañar un cierto acto volitivo –el *actus spirandi* divino-, no expide una principiación natural en la potencia: puesto el acto natural, el acto recto de intelección anterior a la voluntad que la causase, abandonada ésta a sí, según el *modus eliciendi* adecuado, latentes en su potestad actos contrarios, se determinaría seipsa al *actus volendi*, al *velle* espirativo³⁷⁶.

La conclusión anterior está vinculada a una hipótesis de *gradus recedendi* en la determinación activa de las potencias naturales que respondería al problema de la presunta imposibilidad de que el principio natural sea más determinado que el necesario "(quod naturale principium non potest magis determinati quam quod necessitetur): *Licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud*"³⁷⁷.

El sesgo determinista que atesora la potencia factiva que actúa necesariamente por vía causal unívoca es mayor que el grado de determinación, por exclusión de

232). Parece haber cierta simbiosis en la conformidad (bilateral, entonces) entre praxis y conocimiento práctico: la primera se conforma al segundo, y éste, en alguna medida, a la praxis, a la que no se relaciona *ut ad finem*, sino *ut ad obiectum*: la *cognitio* práctica se ordena a la praxis como a su objeto, es el conocimiento de la praxis, se conforma veritativamente a ella, siendo, a la vez, aquello a lo que la praxis se conforma en su rectitud. La *Theologia viatoris* es un saber práctico.

³⁷⁵ "Dico quod, licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta, secundum aliquos obiectum, secundum aliquos intellectus, et illud concurrens, quantum est ex se, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum libere. Non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere active" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 42, All., p. 604-.

³⁷⁶ "Omne agens naturale, vel est omnino primum vel, si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum; voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori; quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo quod si voluntas aliquid necessario velit, puta A, non tamen illud velle causatur naturaliter a causante voluntatem, etiam si naturaliter causaret voluntatem; sed posito actu primo quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere vel non habere hoc velle, tamen seipsam determinaret ad hoc velle "[si la voluntad quiere algo necesariamente, su querer no es causado naturalmente por el que causa la voluntad –aunque fuera aquél una causa natural o causara naturalmente la voluntad-, antes bien, puesto el acto primero –natural- por el que es causada, dejada la voluntad a sí misma, abandonada a su propia evolución activa, aun cuando cifre en su potestad la posibilidad de actos opuestos, tener o no tener contingentemente una volición, un querer dado, se autodeterminaría, no obstante, a tal velle] DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 43, p. 605-

³⁷⁷ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 44, p. 605.

alternativas en su poder, del principio activo intelectual. Ciertamente, lo ordenado *ad agendum* o *ad proprium actum* no está potestativamente abierto a los contrarios (lo grave está de suyo *determinatum ad descensum*, no tiene el *habito necessario actu descendendi ab aliquo generante*, sino *ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum*, mientras que la voluntad creada, si necesariamente apetente de un fin (*si necessario vult aliquo*), no estará determinada *a causante* a tal volición, y solamente tendría de la causa el principio que la determina a ella ("tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle")³⁷⁸.

¿Dónde radica la *ratio necessitatis in volendo*: en el principio *per se* de la acción o en el objeto?

El objeto (no tanto como objeto, sino *ut finis*) no es el factor activo principal en la volición ("quod obiectum sit principale activum respectu volitionis, quod tamen sic arguens non cecedit")³⁷⁹. Aunque en algún objeto se reconozca toda la perfección (*in obiecto aliquo sit perfectio tota obiecti*), la necesidad del acto de dilección orientado a él exigiría una tendencia necesaria de la potencia activa a tal objeto, al margen de cuál fuere el carácter de la inclinación de la voluntad beata y de su perfección sobrenatural, la voluntad creada, en estado de vía, tiende sólo contingentemente al objeto, incluso en su aprehensión como universal³⁸⁰. La relación *tendere in obiecto* que transparenta la intencionalidad del acto intelectual, no del volitivo, sólo *contingenter* relativo al fin o al objeto de la operación intelectual que lo conforma. La necesidad no deriva, por tanto, del objeto. ¿Puede afirmarse, entonces: *necessitas agendi est ab illo quod est principium per se agendi*?

La volición creatural en acto guarda respecto al objeto una relación contingente, aun la acción inmanente volitiva elicitada en favor de un cierto fin dice una relación contingente a éste, lo que significa que la aptitud a la nolición del mismo coexiste con la dilección actual. *Nolle finem*, no querer el fin, es una posición contradictoria: el fin en sí no acredita *ratio volibilis* o *ratio nolibilis* (transducción ontológica: no hay una implícita carga de mal o defecto de bien que lo convierta en objeto repudiable o diligible –neutralidad axiológica del objeto como fin–), sino que es la oposición *velle respectu obiecti volibilis / nolle respectu obiecti nolibilis* la disyuntiva latente en la virtud de la voluntad: lo que repugna al acto de nolición del fin es, asegura el Sutil, el mismo poder de la voluntad –"quod illud repugnans actui nollendi finem est ipsamet potentia voluntatis"³⁸¹. Así pues, no sólo acoge la voluntad la posibilidad de actos

³⁷⁸ No ha lugar considerar el descenso gravitacional (*a gravitate intrinseca*) una autodeterminación motriz o automoción (la autocausalidad unívoca no tiene vigencia alguna) que pudiera suscitar la idea de una libertad motriz (*movere se*) equiparable al automovimiento de la voluntad al acto de querer que causa necesariamente "*sicut voluntas movet se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est ratio necessaria causandi*): *Illa causatio gravitatis est naturalis, ista [voluntatis] libera, quia hoc est hoc et illud est illud*" DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 45, p. 606-.

³⁷⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 1, n. 93–96, Vat. II, p. 67–74.

³⁸⁰ "voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud; nec ipsa voluntas necessario se determinat illo posito, sicut nec necessario continuat illud positum" –DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 1, n. 19, p. 589-.

³⁸¹ "Quia nulla inclinatio ad volendum habitualis vel aptitudinalis repugnat illi nolle actuali, quia cum uno actu posset stare possibilitas vel aptitudo ad appositum actum. Hic potest dici quod illud repugnans actui nollendi finem est ipsamet potentia voluntatis, quia ipsa non potest habere velle nisi respectu obiecti volibilis, vel nolle nisi respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; finis autem non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est nolle finem, includit contradictionem (.). Sicut igitur repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur

contrarios, sino que con el acto elícito en un cierto sentido se conjuga la posibilidad del opuesto.

El *modus agendi* (o el modo de principiación activa) es correlativo al *modus essendi*, tanto que el principio *per se* de la acción habrá de buscarse en una entidad *per se*, no derivando del accidente acción neta alguna (detracción al accidente de dimensión activa), no atesorando la entidad participativa sino una potencialidad remota, no próxima, respecto a la acción propia de la entidad compuesta de la que participase. La doble modalidad de elicitación operativa –natural o libre- es una bipolaridad primordial de la potencia activa, rozando la textura y funcionalidad de las *differentiae ultimae entis*, las disyuntivas endógenas virtuales del ser comunísimo en su magnitud eidética, entre las que figura la antítesis necesario/contingente (tal como las *passiones disiunctae* disocian intrínsecamente al *ens univocum*, las *differentiae principii agendi* dividen primariamente al agente o al principio de la acción: no hay una razón suplementaria a la propia naturaleza (en el uso extensivo del vocablo) o *quidditas* de la potencia racional por la que ésta sea libre en su acción o se autoactualice, se determine a sí, sin dependencia alguna *ad extra*, a un acto o al contrario, que su mismo *esse potentia rationalis*, frente a la *potentia naturalis* o determinada *de se* (esto es, *ex natura sua*, por su mero *esse quidditativum* o ser esencial como potencia irracional) al acto pertinente/correspondiente. Escoto lo expresa en los siguientes términos:

"Podría, pues, decirse (.) que el ser de la forma y el modo de ser, el hacer y el modo de hacer, son inmediatos. Por eso, como no hay otra razón de porqué este ser tiene tal modo de ser, fuera de que es tal ser, así no hay razón de porqué este ser tiene tal modo de actuar, es decir, libre o natural, fuera de que es tal principio activo, o sea, libre o natural"³⁸².

Una prístina síntesis se ofrece en la Quodlibetal XIV, en la que se incide en el carácter cruzado del orden en el movimiento necesario y en el contingente³⁸³, en la auto-

repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte vel magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo ratione nolibilis" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 21, p. 590-.

³⁸² *Ord.* I, d. 2, n. 327 - 344, *Vat.* II, p. 322 - 332; d. 10, n. 6 - 9, *Vat.* IV, p. 341 - 342.

"posset dici quod esse formae et modus essendi, agere et modus agendi, sunt immediate; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est aliqua ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere vel naturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum vel natural". La nota de Alluntis (p. 580 de edición BAC de Quodlibetales) es clara: "Repugna que la voluntad sea un principio por modo de naturaleza, como que la naturaleza sea un principio libre, pues son primeras diferencias del principio activo. Todo agente natural, o es absolutamente primero, o determinado naturalmente *a priori*. Y ninguna de estas condiciones compete a la voluntad. La causación del entendimiento es natural, y la de la voluntad, aunque necesaria [caso concreto del acto nocional de espiración], es libre. Razón: la voluntad es la voluntad, y el entendimiento es el entendimiento (.) La voluntad es siempre libre, porque no es determinada naturalmente ni por sí ni por otro, sino que, una vez dada la aprehensión del objeto, tiende deleitosa y electivamente al objeto, incluso cuando no puede no tender". Libertad y naturaleza son primeras diferencias del principio activo o del agente, y en cuanto tales, distinguen a la *potentia simpliciter rationalis (voluntas)* de la *irrationalis* o *rationalis secundum quid (intellectus)*. La primera es libre en su *modus elicendi* o se autodetermina al *velle* o al *nolle*, a la elicitación del *actus volendi* o del *actus nolendi*, en su potestad caen actos opuestos, volición o nolición respecto al mismo fin. La potencia natural, por contra, está (hetero)determinada *ad unum, ad operandum* o *ad actum/operationem propriam*: el intelecto elicit necesariamente el acto de intelección, está *naturaliter* determinado *ad intellectionem (ad actum cognoscendi, precisivamente ad actum intelligendi)*.

³⁸³ "(.) e converso igitur est in motione necessaria et contingente" - DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 62, *All.*, p. 520-.

y heterodeterminación como modalidades elicitivas discriminantes de las potencias activas:

-In motione necessaria primum principium est natura, et ideo primo naturaliter determinatur ad propriam actionem.

-In contingente autem primum principium est liberum, cuius actionem in primo ordine sequitur naturalis.

- In actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem

Recapitulemos: las voluntad *in divinis* es principio productivo perfecto *a parte rei* distinto del entendimiento. Ambos principios reflejan la sublimada espiritualidad de la naturaleza divina. El amor infinito principiado por la voluntad divina será *per se subsistens*, no pudiendo ser inherente a la esencia, pues en Dios nada hay accidental (lo esencial se contrapone *in divinis* a lo nocional, no a lo accidental), no siendo formalmente idéntico al producente –*nihil potest esse causa sui*- (autocausación unívoca vetada, sólo es admisible la autoefectuación equívoca en virtud de la vigencia de la diferencia formal *ex natura rei* o real diminuta dentro de la unidad de realidad *simpliciter*, con lo que la autocausación real *simpliciter* consistiría en una heterocausación real *secundum quid*), sino personalmente diverso³⁸⁴.

La racionalidad no atañe al intelecto respecto a su propio acto, ni en cuanto concurrente al acto de una potencia inferior. Se trata de una potencia natural o irracional *praecise sumptus*, incluso respecto a los actos extrínsecos que dirige. Sólo podría considerarse racional en sentido relativo –*secundum quid*-, en cuanto que su acto actuado pertinente (intelección) está presupuesto (*naturaliter prius*) o es prerequisite para los actos voluntarios ("nihil volitum nisi praeintellectum")³⁸⁵. La potencia *simpliciter rationalis* es la voluntad, que extiende su potestad a actos opuestos (*actus volendi/actus nolendi*), indeterminada respecto a actos inferiores (inclinación, imperar)³⁸⁶,

³⁸⁴ DUNS ESCOTO, *Ord. I d. 10, q. un., n. 9, Vat. IV, p. 342.*

³⁸⁵ DUNS ESCOTO, *Super De An., q. 16, Viv. III, p. 568.*

³⁸⁶ LEÓN FLORIDO, F. "Odium Dei: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008) 263-278, En este estudio, León Florido analiza el esfuerzo de Escoto por cribar los sedimentos de necesitarismo derivados de la inclinación al *bonum in communi* de la *voluntas ut natura* que invoca el tomismo. Una sospechosa tendencia que coartaría extrínsecamente la libertad divina. El signo prominente en la exteriorización de la *potentia Dei* es el amor, aun cuando la creación esté reglada por el bien. La voluntad no se determina según la causalidad del fin *in ratione boni*, sino que su poder se ilimita *quodammodo* en el puro dominio sobre sí misma (*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate* –*Ord. II, d. 25, q. un., n. 22-*, en franco contraste con el acto intelectual, cuya causa total no es el intelecto), libre de fines extrínsecos, una *potentia libera per essentiam* (p. 266-267). En tanto que causa absoluta de la volición, la voluntad se desmarca en el *actus eliciendi* de cualquier determinante extrínseco. Admite el profesor Florido una metafísica formalista estructuralmente anterior al voluntarismo, aunque la "génesis doctrinal muestre el movimiento contrario" (el formalismo unívoco difundido en la obra de Escoto sería la renta del reconocimiento de la primacía de la voluntad en el orden teo-antropológico, contra la ortodoxia aristotélica que fundamenta la virtud moral en el hábito). El *indiferentismo moral* que empieza a esbozarse en Escoto aboca a la distinción entre bondad natural y bondad moral de un acto, vinculando la bondad, no a la consecución de un fin bueno, sino a ciertas circunstancias, la más notoria para el mérito la intención expresa. El *hiatum* entre *potentiae absoluta et ordinata* es patente. La voluntad como *potentia illimitata (simpliciter/secundum quid*, poder autodeterminado, únicamente subordinado a la potestad infinita, la voluntad humana es tan absoluta, en su orden potestativo, como la divina; el acto moral humano se esboza en la indiferencia al bien o al mal. "Llevados hasta el extremo los principios escotistas, en el voluntarismo nominalista bien y mal no dependen ya del desarrollo natural de la potencia voluntaria, que encuentra su perfección en acto en lo bueno, o es desviada de su fin propio en lo malo, sino que, al menos desde un punto de vista metafísico,

frente a la heterodeterminación intelectual (a la inteligencia, aun abierta *a priori* a los opuestos, se le impone uno de los extremos como verdadero y el otro necesariamente como falso; así, la fuerza determinante de la intelección no proviene exclusivamente del entendimiento, sino también del objeto. Esta heterodeterminación indica una dependencia *in essendo ad obiectum* y la condición del *actus intelligendi* de *similitudo obiecti*, más actual y perfecta que la *ratio intelligendi*, el *medium in cognoscendo* de índole netamente psíquica, no psicósomática, que es la *species intelligibilis*), la dependencia *ad extrinsecum* (de algo extramental, el objeto) del acto noético -la nota de pasividad (*ratio suscipiendi*) en la potencia intelectual supone un índice de limitación que revela a una perfección inferior a la voluntad, cuya esencial espontaneidad y autonomía activa la elevan al estatus de potencia hegemónica-. La *imperfectio essentialis* de la operación intelectual se refleja asimismo en la función directiva del intelecto sobre otras potencias o respecto a la conducta. El intelecto no es, en ese sentido, un poder autodeterminante (estaría en aparente apertura *ad oppositorum* sin capacidad de decisión. Únicamente la voluntad puede escorar la conducta hacia una u otra alternativa, decantarse por una de las posibilidades que le muestra el entendimiento. La racionalidad se significa para Escoto como una peculiar genericidad (potencial) activa, que alude inequívocamente a la voluntad; ésta sería un principio activo de género del todo distinto a los otros por su *modus principiandi* (*ratio eliciendi*), consistente en un *potest se determinare* o una indeterminación activa frente al *esse ex se determinatus* del intelecto o toda otra potencia irracional. La voluntad opera *contingenter* por perfección o *indeterminatio sufficientiae*. El carácter contingente de la actividad volitiva transluce perfección en la potencia activa. Para la voluntad, elicitar contingentemente sus actos, sin sujeción a una norma de necesidad, es un signo de perfección: la libertad.

La voluntad es el único principio activo que se autodetermina a los opuestos, y aun la elicitación espontánea de un acto, la elección de una posible entre múltiples opciones no supondrá una necesaria determinación a la misma para la potencia. Aun

por el establecimiento de la hipótesis del poder absoluto, dependen de un acto arbitrario absolutamente incondicionado, pues el poder de Dios nunca puede ser limitado por lo que está al alcance del entendimiento del hombre. Para Ockham, el error en la polémica escolástica sobre las relaciones entre el entendimiento y la voluntad divinas, al hilo de la discusión sobre la libertad del hombre y la omnipotencia de Dios, se debe a que la lógica analógica ha hecho concebir infundadas esperanzas en llegar a una comprensión de estas <potencias> divinas por semejanza con las humanas. La derivación de los transcendentales primero, y de los atributos después, a partir de la noción de ser, siguiendo la vía de la deducción esencial de los géneros y las especies en la escolástica clásica, o por deducción nocional en Escoto, es una muestra del orgullo humano que pretende alzarse hasta la comprensión de los designios divinos” (p. 269). La consecuencia radical de la *univocatio entis* debiera ser la deflación de cualquier vestigio de “vínculo intencional natural, al ser toda entidad nocional singular” y el rechazo de una misma formalidad esencial compartida por intelectos humano y divino, “lo que permitiría una comunicación por grados, bajo el que supuesto de que ambos se encuentran englobados bajo la noción común de ser” (p. 269). Para salvaguardar la objetividad del conocimiento humano y de las decisiones morales, Escoto se ve forzado, aun en el marco de su crítica al naturalismo aristotélico-tomista, a cubrir la vacante que deja la expiración de la doctrina de la doble *adaequatio, intellectus et rei / voluntatis et boni...* “Tal es el resultado que va buscando el formalismo escotista, que impone una *visio theologica* sobre la realidad, de modo que los contenidos naturales son contemplados como objetos de la intelección divina y, por tanto, formalizados como partícipes del *esse objectivum* que poseen en el intelecto de Dios. Aquí es donde incidirá el principio de economía nominalista (para designar el principio de economía, Ockham utiliza la expresión *non est major ratio*, o *non est magis ratio*, no hay que hacer nunca diferencias sin razón –*Sent.* I, d. III, q. 2. Cfr. GUELLEY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham*, Vrin, París, 1947, p. 31 y 220-), que, al eliminar todas las distinciones de las que no se disponga una fuerte razón, acaba por anular tanto los objetos formales como las relaciones objetivas del escotismo, tanto en el plano de la teoría del conocimiento como en la teoría moral” (p. 269-270).

consumada la elicitación del *actus volendi* A, la potencia racional seguirá contingentemente ordenada a dicha operación, de ahí la intrínseca ambigüedad del principio de contradicción aristotélico (imposibilidad de simultaneidad temporal de predicados mutuamente excluyentes), la eventualidad de un doble sentido de interpretación, *secundum divisionem / secundum compositionem*, con desigual resultado, de las proposiciones disyuntivas. Sólo la voluntad se determina a un acto y no al contrario. Al elicitar un acto contingente, la voluntad continúa siendo una potencia *contingenter determinata ad ipsum* entre una diversidad de posibilidades:

"Un principio creado es capaz de esa perfección que se atribuye a la voluntad, a saber, que no sólo se determina a un efecto o acto porque tiene muchas posibilidades en su virtud, sino que también puede no determinarse a ninguna de las posibilidades que posee suficientemente bajo su virtud. ¿Quién niega que un principio activo es más perfecto cuanto es menos acto o efecto? (.) Así pues, esta contingencia es más noble que la necesidad (.), el no causar de modo necesario es una perfección en Dios"³⁸⁷.

V.2. PROCESIÓN AD INTRA: ESSENTIALIA Y NOTIONALIA

Sabemos ya que la infinitud es el *modus intrinsecus divinae essentiae*, a la manera de la *haecceitas* o *quale* intraquiditativo individuante (*ratio singularitatis*) para la *natura communis*. La infinitud *in entitate* plasma la singularidad *de se* de la *divinitas*. La esencia divina es infinita, no sólo intensivamente ["infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cuius est sic intrinsecum, quod circumscribendo quodlibet, adhuc infinitas eius non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est única"³⁸⁸], también en cuanto que contiene *virtualiter et per se omnia intrinseca*. Los *essentialia* que dimanar de la divinidad reciben de ella la infinitud intensiva (*essentiale recipit ab ea infinitatem formalem*). La deidad se define *ad intra* según una *non identitas ex natura rei* que no lesiona su unidad, en perfecciones infinitas, un piélago de continencia

³⁸⁷ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. 15, Viv. VII, p. 612-sig.

³⁸⁸ La sustancia divina es *formaliter* infinita aun no incluyendo ninguna de las propiedades atributales (*infinitas est magis modus intrinsecus essentiae quam aliquod attributum*). La infinitud intensiva no es atributo extrínseco del ser, no es *proprietas* accidental o necesaria, ni un transcendental o una *passio convertibilis entis*, sino un modo *tan intrínseco* que, suprimido el resto, el ser que lo acredita sigue siendo infinito. La *infinitas intensiva* asume, en cierta manera, el rol que en el tomismo corresponde al *esse purus subsistens*. Si para Aquino, Dios es la realidad única cuya esencia es su mismo acto de ser, para Escoto es aquel ser único cuya esencia 'se confunde' con la infinitud. Frente a la *nóesis noéseos* con identidad de la inteligencia y lo inteligido y su derivación tomista (forma plena de acto puro: inteligencia que no requiere de inteligible alguno distinto de sí), el *Dios sutil* es un ente inteligente cuyo objeto de intelección no es su propio inteligir sino su esencia. No es tanto acto puro autoidéntico cuanto poder respectivo a una esencia virtualmente omniabarcante, una esencia que circunscribe, por eminencia, toda posibilidad objetiva o subjetiva. Escoto enfatiza la carga de libertad sólo implícita en las concepciones anteriores: Dios es pura libertad *ad extra*, su relación con lo creado, aun ya en su acto consumado, es contingente (contingentismo modal: simultaneidad del acto y la posibilidad de lo opuesto). La potencia activa que elicit libremente su operación, la voluntad, es la única *simpliciter* racional y hegemónica (voluntarismo). Frente a la esencia creada –indiferente *ex se* a la singularidad y a la existencia-, la *divinitas* es *singularis de se* y su existencia necesaria se infiere de su misma posibilidad lógica como *esse a se*. Dios es la única esencia singular *de se* que dice en sí misma, como esencia, su existencia (sólo en Dios, la existencia es *de conceptu essentiae*). La infinitud intensiva es el *modus intrinsecus* de la divinidad.

unitiva sincrética a la que rige para el *ens* y las pasiones simples (*infinitum habet realiter et unitive omnem perfectionem simpliciter*). De la primera entidad emanan ordenadamente todas las demás³⁸⁹:

- Entidades esenciales intrínsecas, que no recaban relación *ad extra*.
- Entidades nocionales o incomunicables.
- Seres creados o extrínsecos

Lo emanante recibe de la entidad infinita la perfección *de que es capaz*. Si la *causa recepti* es la *infinitas essentiae* (el *principium emanationis* en general, y la *ratio creandi* en particular, en cuanto radicados en la misma *natura* divina, son comunes a la terna nocional), la *ratio formalis recepti* es la propia entidad de lo que emana. La divinidad envuelve por excelencia toda perfección limitada ("infinitum habet in se eminenter et contentive omnem perfectionem limitatam")³⁹⁰: la precontención virtual que comanda la causalidad equívoca es norma versal en la creación. La entidad nocional no exige continencia unitiva ni virtual-eminencial, al ser éstas fórmulas ontológicas y exceder los *notionalia* el régimen de coordinación predicamental. Por otra parte, la predicación de la infinitud (diferencia última o *passio disiunctae entis*, es decir, signación de la entidad comprendida en sentido ontológico) de los *notionalia* (*paternitas est infinita*) encierra falacia de anfibología o de figura de dicción.

La infinitud del entendimiento o la voluntad divinos se debe a su identidad real-*simpliciter* con la esencia. El amor esencial y el nocional se columbran necesarios, su falta obraría como una carencia de perfección infinita que repugna *ex natura rei* a la divinidad. Parece, entonces, haber necesidad simple tanto en el acto por el que Dios se ama a sí como en el acto de espiración del amor procedente. Este amor, el Espíritu, en cuanto que divino, será *summe necessarius in essendo*, y puesto que recibe el ser por procesión, será *simpliciter necessarius* (*cum accipiat esse procedendo, actus ille quo procedit est simpliciter necessarius*). En tanto el acto de espiración se considere infinito, y así ha de ser si el Espíritu goza de *esse divinum*, habrá de proclamarse acto necesario: la voluntad infinita elicit necesariamente su acto respecto del objeto infinito, contingentemente respecto del finito. La libertad es condición intrínseca de la voluntad, conciliable con la necesidad como razón perfectísima de la acción. La necesidad de los actos volitivos esencial y nocional es demostrable *propter quid* de modo inconcluyente³⁹¹.

³⁸⁹ "Ab hac autem prima, sicut licet loqui, emanant omnia ordinate; primo quidem intrinseca essentialia, quae non dicunt respectum ad extra; secundo, notionalia; tertio et ultimo, creata sive extrinseca; et quodlibet emanans recipit illud perfectionis ab ea cuius est capax (.), et illus recepti causa quasi effectiva et primaria est infinitas essentiae, causa autem sive ratio formalis est ipsa entitas propria cuiuslibet emanantis" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. V, a. 3, n. 55, All., p. 197-.

³⁹⁰ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. V, a. 2, n. 23, p. 178.

³⁹¹ Destaquemos dos pruebas *propter quid* inconcluyentes de marcada directriz silogística:

- La voluntad infinita se halla del modo más perfecto posible respecto del objeto perfectísimo (*voluntas infinita ad obiectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi*) / la voluntad divina es infinita (*voluntas divina est huiusmodi*), se halla, entonces, en modo perfectísimo respecto al sumo diligible ("igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum"), mas no se hallaría de esa manera si no lo amara necesariamente y con acto adecuado, y si no espirara necesariamente su amor adecuado ("sed hoc non esset nisi ipsum necessario et actu adaequato diligeret, et etiam amorem eius adaequatum spiraret"). Si alguna de esas dos condiciones fallara, podría concebirse sin contradicción alguna voluntad que se hallase respecto a su objeto de modo más perfecto ("quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad obiectum, quia ille modus posset intelligi perfectior"). No hay inconveniencia en que la voluntad infinita tenga un acto infinito, y consiguientemente, un acto

Sea lo que fuere -augura Escoto- de la voluntad creada bienaventurada respecto al fin último, *sea o no necesitada a quererlo per aliquid supernaturale*, lo cierto es que no toda voluntad creada quiere necesariamente *ex natura sua* el objeto beatífico, no sólo *absolute*, sino tan siquiera *puesta la aprehensión oscura del objeto* ("nec posita apprehensione obscura illius obiecti")³⁹², tal cual la posee el viador³⁹³. La voluntad divina, en contraprestación, está necesariamente ordenada a la volición de la bondad propia (*voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam*). Ahora bien, ¿algún objeto distinto de la bondad infinita es necesariamente querido por Dios?

Descartada en el ámbito divino la *necessitas coactionis*, sólo cabe considerar a ese nivel una doble necesidad:

- *necessitas immutabilitatis* –excluyente de la posibilidad de que suceda lo opuesto a lo que se da *de facto* (*quae excludit posse oppositum succedere ei quod inest*)-
- *necessitas omnimodae inevitabilitatis sive determinationis* –discriminante, no sólo de la posibilidad fáctica de lo opuesto, sino de su mismo ser (*quae non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse*)-.

La *necesidad de inmutabilidad* es manifiesta en el dominio que nos ocupa: *Deus necessario vult quidquid vult*, de suerte que no podría suceder lo opuesto a lo que se da, sea de parte del acto o del objeto, sin una punible mutación en Dios. La volición *ad*

necesariamente elicitado respecto de un objeto infinito. La posibilidad de la ausencia de ese acto diligente implicaría la posibilidad de carencia de la suma perfección ("non est contradictio quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa obiectum infinitum, et per consequens actum necessarium, et etiam necessario, quia si posset non habere talem actum circa tale obiectum, posset carere summa perfectione") –DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 1, n. 6, p. 584–585.

- La voluntad quiere necesariamente aquello por cuya participación satisface plenamente su apetencia. El último fin es tal. Luego lo querrá necesariamente (*voluntas necessario vult illud cuius participatione vult quidquid vult; ultimus finis est huiusmodi; ...*). La menor se prueba por autoridad; la mayor, por reducción de lo variable a invariable (*omne variabile reducitur ad aliquid invariabile*): la variedad de los actos acerca de lo ordenado a un cierto fin preexige un acto invariable, específicamente un acto invariable sobre el objeto por cuya participación otros objetos terminan un acto ("ita varietas actuum circa ea quae sunt ad finem praeexigit actum invariabilem, et per consequens maxime circa illud cuius participatione alia obiecta terminant actum") – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 1, n. 11, p. 585-.

³⁹² La oscilación terminológica entre fin (propio del *actus vollendi*) y *objeto* (causa parcial del *actus intellectionis*), se debe a la misma basculación entre querer (acto volitivo) y aprehender (acto cognitivo intelectual). Puesto que el conocimiento práctico se extiende a la praxis volitiva, ésta o su fin, según se señaló, constituyen el objeto del acto intelectual aptitudinalmente relativo a la vida práctica.

³⁹³ La ciencia aristotélica, asentada sobre una *adaequatio intellectus et rei* en la línea tradicional de conexión de verdad y ser, es incapaz de descubrir la realidad humana en el fin propio de su naturaleza porque opera sobre los presupuestos del *status viatoris*, en el que el alma está impedida para comprender *per se* su aptitud natural a una intuición intelectual de la divinidad (el objeto del saber teologal *pro statu isto* no es la *divinitas ut haec*, el ser divino en su aseidad, sino Dios bajo una forma abstracta): la transposición supraterrrenal del objeto cognitivo a partir de la Revelación remite a una antropología teológica y a una *Theologia in patria* ("homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis"). La caracterización gnoseomórfica del estado de vía o de naturaleza destituida es primordial, y en ese sentido, el pensamiento sutil transluce un esfuerzo de acotación de los *credibilia* frente a los *rationabilia*, lo naturalmente cognoscible *pro nunc*, situación en que sólo procede un conocimiento imperfecto abstractivo de Dios: el concepto de ente-infinito, no *simpliciter-simples*, común, que representa la noción más perfecta de Dios alcanzable por el viador, no contiene virtualmente la teología, ni de su potencialidad se infiere la totalidad de la Revelación.

intra con mudanza de diligible entrañaría un cambio en el mismo seno de la *deitas* que contravendría el ser divino³⁹⁴.

De la necesidad del acto divino de complacencia en lo inteligible en cuanto que participe de la suprema bondad no se sigue la necesidad del acto de volición eficaz *ad extra* por el que Dios determinaría la existencia creatural (entre la condición precreatural de *intelligibilia* y la de *volibilia* media una moción volitiva *ad intra*). Aun en su actualidad, lo creado atesora un índice radical de contingencia por la subyacencia del *esse essentiae*, el trasfondo de realidad *secundum quid* que representa en sí misma la esencia *ut essentia*, en su *communitas et unitas naturae*, en su indiferencia a la singularidad (y por ser ésta el signo ontológico último habilitante del ser *simpliciter*, en su indiferencia a la misma existencia). La latencia de esa *ratio essendi secundum quid* en el singular actual delata la extrema precariedad de lo creado. El *esse quiditativum* es un nexa óntico permanente con la voluntad divina como cédula de contingencia, de abaliedad esencial, la posibilidad de no ser encapsulada en el mismo existente. La voluntad divina se extiende contingentemente a lo creado, sin rastro en ella de la *necesidad de omnimoda inevitabilidad* que haría del acto de creación el proceso que concibe Avicena y otros filósofos árabes³⁹⁵.

Configuración del régimen nocional:

- El Hijo *–in divinis–* se produce *per modum naturae* (el *principium productivum* es en este caso memoria perfecta del Padre: *memoria in Patre est principium gignendi Filium*). El acto nocional de dicción es acto natural con necesidad de inevitabilidad omnimoda.

- El Espíritu es producido *per modum voluntatis* con necesidad de inmutabilidad natural: *voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum sanctum*. La libertad del principio elicitante en el *actus notionalis spirandi* no está coartada por la carga anexa de necesidad³⁹⁶.

³⁹⁴ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, n. 294–301, Vat. IV, p. 322–326.

"(.) quia non potest succedere oppositum ei quod inest, neque ex parte actus neque obiecti, quia hoc non posset esse sine aliqua mutatione in Deo; cum obiectum esse volitum non ponat aliquid extra ipsum Deum, et non potest de non volito fieri volitum, vel e converso, quin sit mutatio in aliquo. Non enim est transitus a contradictorio in contradictorium nullo aliter se habente, quia tunc non esset ratio quare illud contradictorium magis esset verum modo quam prius, et quare illud falsum" –DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XVI, a. 1, n. 28, All., p. 593–.

³⁹⁵ "Licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cuiuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propriae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum; imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate [se refiere, obviamente, a la necesidad de determinación] vellet eam fore, necessario etiam necessitate inevitabilitatis eam causaret, saltem pro tunc pro quando vult eam fore" –DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XVI, a. 1, n. 29, p. 594–.

³⁹⁶ También Aquino se pregunta (*De Potentia*, q. 10, a. 2 ad 5) si el Espíritu, procediendo del Padre *per modum voluntatis*, proviene asimismo *per modum libertatis*. El escollo a salvar en la tesis de la precedencia por modo de libertad del Espíritu es la negación de su divinidad (proceder *per modum libertatis* del Padre significa que éste podría o no producirlo). Aquino aboga por una *necessitas naturae* no excluyente de la libertad, sólo la violencia y la constricción lo serían, pero no hay atisbo de tales en el movimiento de una entidad según el orden de su naturaleza (más bien lo habría en el impedimento de la moción natural). De ahí se comprende que Dios, amándose necesariamente a sí mismo, a la vez se ame libremente, y, por ende, el Espíritu proceda libre, mas no contingentemente, del Padre.

En la intimidad de la vida divina hay actividad natural (conocimiento formal del Padre en el primer signo de origen, por el cual puede hacer formalmente un acto de voluntad –*nihil volitum nisi praeintellectum*–, y, en el segundo *signum originis*, generación del Hijo. Escoto distingue entre *actus intelligendi* y *actus dicendi* –dicción o *generatio Verbi*–)³⁹⁷ y libre (espiración). La irreductible distinción formal entre los principios activos que afinan la espiritualidad insta una irrecusable dicotomía *intelligere* –*dicere* y *volere*. El *actus intelligendi* en el Padre precede al *actus volendi* (la voluntad, como principio operativo y productivo, de alguna manera, obra y produce después del entendimiento, lo cual no indica que la voluntad siga en calidad de perfección absoluta divina a la dicción o generación del Verbo). El Hijo es concebido en el amor *concomitante* y *antecedente*: en su primer signo de origen: el Padre ama, a continuación, engendra, pero la voluntad paterna no tiene razón de principio en la generación del Verbo. El *principium formale gignendi* es un acto de conocimiento acompañado de una amorosa volición *ad intra*. Las procesiones verbal y espiritual, aun en orden de origen, son coeternas³⁹⁸.

Necesidad en los *essentialia* y *notionalia*: la vida *in divinis* es *necesaria* por naturaleza (*Deus necessario vivit, quia necessitate naturale*). Dios entiende *necesariamente* por necesidad de lo inteligible que determina a su entendimiento a la intelección (*Deus necessario intelligit, quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc*). El acto volitivo de espiración acaece con necesidad natural concomitante³⁹⁹. En el *esse divinum* y en la actividad divina *ad intra* no hay libertad de elección, sino libertad esencial, coexistente con la necesidad.

³⁹⁷ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 6, q. un, n. 15, Vat. IV, p. 95. El primero, como *absolutum*, es común a la terna personal; el segundo es el mismo inteligir común a la tríada hipostática, pero en cuanto producido por el Padre posee infinita fecundidad, es generador del Hijo o, como dirá Iammarrone, Idea en la que está ‘declarada’ la totalidad de lo real: "El Verbo divino es expresado por el Padre (.) y a este [Verbo] expresado se le comunica (.) su noticia infinita, que es declarativa de todo lo declarable. Por consiguiente, tiene relación real con el que lo expresa (.); pero tiene otra relación, la de declarante, no sólo con él, sino, por ser infinito, tiene esa relación de ‘declarativo’ consigo y con él y con todas las criaturas" -DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 32, q. 1 – 2, n. 24, Vat. VI, p. 231 – 232. El conocimiento divino en cuanto tal no es la misma generación del Verbo. A todas las hipóstasis trinitarias les es dado el conocimiento infinito, pero sólo la primera engendra al Verbo como Idea cosustancial. Esa generación supone la comunicación en su esencia del Padre al Hijo, no en su semejanza (negada toda materialidad o quasi-materialidad, el Hijo es *de la sustancia del Padre* –DUNS ESCOTO *Ord.* I, d. 5, p. 2, q. un., n. 99, Vat. IV, p. 62-). El Hijo es el conocimiento declarativo que el Padre tiene de su propia esencia en su acto de inteligencia, como término de dicho acto.

³⁹⁸ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 6, q. un, n. 27, Vat. IV, p. 102; *Rep. Par.* I, d. 6, q. 2, n. 5, Viv. XXII, p. 141. El Verbo es término del *actus dicendi* –acto derivado de la inteligencia paterna–, el Espíritu lo es del *actus volendi* –término de la infinita perfección de la voluntad divina–. Ahora bien, inteligencia y voluntad se inscriben como perfecciones en la esencia divina, común a la terna supositiva. ¿De qué forma, entonces, pueden Hijo o Espíritu ser productos de los actos de sendas perfecciones pertenecientes a su misma esencia? La solución escotista pasa por la distinción entre la voluntad como atributo absoluto y la voluntad como principio productivo del amor adecuado a la esencia divina (la misma distinción rige para la inteligencia, permitiendo explicar la generación del segundo *suppositum* divino). Engendrando al Verbo, el Padre le comunica, en la esencia intrínsecamente modalizada por la infinitud intensiva, la voluntad, en su acto primero, con anterioridad (*ordo originis sed non naturae*) al acto volente espirativo, antes de la producción del término proporcionado. Padre e Hijo aman su misma esencia infinita con un *velle essentialis* y despliegan el acto volitivo nocional que origina al Espíritu. La voluntad *en cuanto complaciente* tiene algún acto en relación a la generación del Verbo, pero es la voluntad *en cuanto principiante* de la que está en la procedencia del Espíritu (DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 6, q. un., n. 21, Vat. IV, p. 99).

³⁹⁹ "El *actus spirandi* comporta necesidad natural, no previa, sino concomitante: Dios se ama necesariamente, porque se ama con necesidad consiguiente a la infinitud de su libertad sin ninguna

Se perfila un cuádruple orden de necesidad en el régimen *ad intra* (*essentialis et notionalis*) divino: el de la vida divina (aquel según el cual *Dios vive*); el de la intelección divina (aquel por el que *Dios entiende*); el de la espiración (el orden según el cual *Dios necesariamente espira*), y, al fin, el orden del amor necesario que Dios se profesa necesariamente a sí.

La libertad se encuentra, no sólo en la actividad divina *ad extra*, también en la actividad *ad intra*, en la procesión del Espíritu. *Ad extra*, en cambio, no hay necesidad alguna asociada al acto de volición eficaz divino que pone a lo inteligible en existencia. Tras la producción *in esse intelligibile*, una moción necesaria no legible en clave creacional: el ser inteligible de lo creable no es aún *esse creaturae*, la producción de las ideas no es creación, ésta aboca al ser real, y la modalidad disminuida del mismo, el *esse essentiae* (éste ya sí *esse creatum*) remite a una moción contingente *ad intra*. Es precisa una *motio contingens ad extra*, un acto volitivo eficaz para promocionar a la existencia. El ser creatural, en su genética *abalietas*, no es necesariamente diligible por la voluntad divina, a diferencia del Hijo o del Espíritu. Intrínseca al acto volitivo divino *ad intra* la necesidad natural, el acto volitivo *ad extra* transluce radical contingencia. *Essentialia* y *notionalia* arelan el horizonte de la necesidad, en tanto los *volibilia* finitos pandean en el dominio de lo posible.

La secuencia de *signa naturae* que articulan la creación informa acerca de la causalidad que reviste el acto volitivo orientado a los *creabilia* frente a la necesidad que asiste a los actos volitivos esencial y nocional:

“Completado el proceso de origen del primer término –nos dice Escoto-, de la esencia divina que ha de comunicarse, sigue el orden del segundo término, el de la esencia creable. En este segundo orden, la esencia divina mueve primero a la inteligencia, que se da ya en los tres supósitos, a la intelección simple de todo lo inteligible, pero no lo mueve al conocimiento distinto de la verdad de toda proposición. Si lo moviera determinadamente al conocimiento de los futuros contingentes, se seguiría que, como el motor natural mueve necesariamente, el entendimiento divino entendería necesariamente que tal alternativa de la proposición sería verdadera, y por lo mismo podría errar o no acontecer lo opuesto, y lo que se dice contingente, sería necesario”⁴⁰⁰.

Así pues, el entendimiento divino cierra el movimiento intelectual necesario respecto a lo creado en la forma de un conocimiento de la alternativa, conoce en clave de proposición neutra: $A \vee \neg A$ (para Escoto, la infinitud del entendimiento y la voluntad divinas no cancela las *relationes oppositionis* intelecto – objeto inteligible y

necesidad de naturaleza: Deus necessario spirat Spiritum sanctum, quia necessitate naturali non praeventiente, sed concomitante; Deus necessario amat se, necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturae " – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 3, n. 35, p. 599 – 600.

⁴⁰⁰ "Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scilicet essentiae divinae communicandae, sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scilicet creabilis (.) essentia divina movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et haec intelligentia, ut iam est in tribus suppositis, non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cuiuscumque complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita vel posset errare, vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, sed necessarium illud quod ponitur esse contingens" – DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 59, p. 519-. Cfr. DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 38, n. 5–6, Vat. VI, p. 304–305; *Lect.* I, d. 39, n. 62–65, Viv. XVII, p. 500–501.

voluntad – objeto diligible (fin), insinuándose una infinitud actual y actualizante de una potencialidad infinita *sensu imperfectionis*: los inteligibles son infinitos en acto en el entendimiento que conoce todos los entes, el cual, concibiéndolos simultáneamente en acto, es infinito⁴⁰¹).

Consumada la moción necesaria, sigue la *motio contingens*, cuyo principio, como ya consta, es la voluntad. Primero, una *motio ad intra*, una acción electiva, la volición, aún ineficaz, de uno de los extremos de la alternativa: la voluntad divina *determinat se ad volendum alteram partem*. Esta autodeterminación es un momento crucial en la creación, el nudo *esse intelligibilis* de lo finito deviene *esse volibile* en la forma de un *esse essentiae* indiferente a la existencia. De no darse, *numquam determinabit aliquid ad extra*, los futuros contingentes quedarían relegados a su estatuto precreatural ideal en la mente divina. Entre este movimiento volitivo y la *motio contingens ad extra* que remata la secuencia de *instanti naturae* habilitando el *esse existentiae*, el ser actual de lo creable como *esse volitum*, se intercala una nueva moción natural mediante la cual el intelecto divino conoce determinadamente la alternativa escogida en la volición *ad intra*: el entendimiento infinito, *viendo la determinación infalible de la voluntad* (moción volitiva *ad intra*), sabe que *ello* será futuro⁴⁰².

La acción volitiva acerca del fin perfecto es necesaria. Así, la voluntad divina actúa necesariamente *circa finem infinitum* pero no *circa obiectum finitum* (la acción necesaria respecto a éste, en tanto que determinación a lo posterior en el orden esencial, filtraría imperfección, no censable en la divinidad). Escoto considera *de perfección requerida* el ser determinado a lo esencialmente anterior y *de perfección concomitante* el ser determinado a lo simultáneo en naturaleza⁴⁰³. Por tanto, la simultaneidad natural de las hipóstasis divinas implementa un factor de necesidad concomitante en el acto nocional de espiración. El *ordo notionalis* indica, como se anunció, sólo *ordo originis*, no orden esencial, por referido éste a la entidad quiditativa (comunicable), *divisa contra* la entidad hipostática (incomunicable). La propiedad personal no es perfectiva, sólo la naturaleza comunicada en el acto de espiración, la *divinitas*, lo sería.

El acto nocional de espiración importa cierta necesidad natural conexas a la libertad propia del principio elicitivo de tal *actus volendi* ("in actu spirandi Spiritum

⁴⁰¹ "Los objetos que considerados sucesivamente son infinitos en potencia, si se dan simultáneamente en acto, son infinitos en acto. Los inteligibles son infinitos en potencia respecto al entendimiento creado, en tanto sólo sucesivamente pueden ser conocidos por él, pero su simultaneidad *de facto* en el intelecto divino dicta infinitud actual en él". Cfr. DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 2, q. 3, n. 125–127, ed. Alluntis, p. 428–430.

⁴⁰² "Completo toto ordine motionis necessariae, sequitur motio contingens; illa non potest esse per principium naturalis motionis, quia illus non est nisi necessario movere; igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Primo, igitur, determinat se ad volendum hoc fore determinate; secundo ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum (.). Completa vero motione contingente ad intra, sequitur motio ad extra; illa igitur tota est contingens et per consequens immediate ipsius voluntatis, ut principia" –DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, a. 2, n. 62–63, p. 520–.

⁴⁰³ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 10, Vat. IV, p. 339–366; IV, d. 49, q. 10, n. 2–3, Vivès XXI, p. 318–319. "(.) voluntas infinita necessario habet actum circa obiectum infinitum, quia hoc est perfectionis et pari ratione non necessario habet actum circa obiectum finitum, quia hoc esset imperfectionis; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura" –DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 2, n. 33, p. 597–.

sanctum est aliquo modo necessitas naturalis cum libértate")⁴⁰⁴. En cuanto que fundada en la *divinitas*, la voluntad lleva asociada cierta virtud natural de la que adquiere necesidad, pero no es ésta sino la voluntad esencial la *ratio elicitiva* del acto de producción del Espíritu. La *necessitas immutabilitatis* como razón de naturalidad consecuente al acto nocional de la voluntad divina no empaña u obstruye la libertad de ésta⁴⁰⁵. La acción desiderativa *circa finem ultimum* (la bondad intensivamente infinita) es acción perfecta, *in tali actione libertas in agendo est perfectionis*, siendo así que la necesidad refuerza la libertad como perfección en la acción sobre el más noble fin.

La necesidad de su término impone carácter necesario al mismo acto de espiración. Como principio productivo perfecto, la voluntad divina está en grado de otorgar la perfección conveniente a su producto, la necesidad, mediante una acción productiva de carácter congruente al de lo producido⁴⁰⁶. La necesidad perfectiva de ser se trasmite al producto por un acto necesario de producción, y esa necesidad es comunicada por la voluntad a la producción en virtud de su modalidad intensiva. La infinitud de la voluntad y de su fin, la misma esencia divina, constituye la razón última por la que dicha potencia confiere necesidad a lo que principia, a la producción penumática. La inmutable rectitud de la voluntad infinita radica en su identidad real-*simpliciter* con la esencia, fundamento y objeto primero de su actividad (la esencia debe ser querida de sí, por tanto, la voluntad divina está por necesidad en acto recto de querer el objeto amable de sí: "así como por necesidad es el principio de querer, así también por necesidad es el principio de producir el amor a aquel objeto"⁴⁰⁷). El *velle essentialis* divino es un amor necesario, la voluntad quiere necesariamente la esencia, de suyo objeto recto y amable. No obstante, si la procesión filial es primariamente necesaria, la

⁴⁰⁴ En el acto volitivo de espiración divina hay cierto *modo de necesidad natural*. Ello no debe entenderse, matizará Escoto, en el sentido de que la voluntad divina –*ut est simpliciter voluntas*– sea el principio elicitivo del acto nocional del que resultase algo similar al producente, sino en el sentido de que la voluntad –por la naturaleza divina en la que se inscribe a título de perfección y según esa *non identitas formalis ex natura rei* que regiría para los atributos en la unidad simplicísima del *esse divinum*–, posee cierta naturalidad para producir el acto nocional o es principio elicitante del mismo: "(.) quod in aliquo actu voluntatis divinae, scilicet in actu spirandi Spiritum sanctum, est aliquo modo necessitas naturalis; sic intelligendo quod voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicitivum actus notionalis quo producitur simile in forma ipsi producenti, quia tunc in quocumque esset, esset principium elicitivum actus quo produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis; sed voluntas, ut est in natura divina, et ut sic per illam habet quamdam naturalitatem ad producendum actum notionalem, sic est principium elicitivum actus notionalis" DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XVI, a. 3, n. 35, All., p. 598 – 599.

⁴⁰⁵ "Ex hoc enim quod fundatur in natura divina sive in essentia, habet sibi annexam quamdam vim naturae, et sic quamdam necessitatem naturalem ab ista naturalitate sive vi naturali, anexa voluntati contrahit, et sic est principium elicitivum actus notionalis; licet enim in actu voluntatis essentialis, ut ordinatur in summum amatum, ab ipsa sola voluntate ratione qua est libera sit necessitas immutabilitatis, tamen in quantum actio voluntatis ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminaliter, sic ab illa naturalitate anexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicivum a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est anexa. Additur ad hoc quod illa naturalitas in voluntate nullo modo praevenit eius libertatem nec est ratio elicitiva actus notionalis, hoc enim esset omnino contra eius libertatem; sed potius est consecutiva et anexa libertati, ut aliquid quo assistente voluntati voluntas ipsa, ex vi quam habet ex eo quod est voluntas et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente elicere omnino non posset" – DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XVI, a. 3, n. 35, All., p. 599-.

⁴⁰⁶ Coherencia de caracteres de la acción productiva y el producto: una entidad no puede recibir el ser necesario de una acción productiva no necesaria.

⁴⁰⁷ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 10, q. un., n. 48, Vat. IV, p. 359.

espiritual es *antes libre* que necesaria ("el modo de ser necesario es secundario respecto del modo de actuar de la potencia, que se configura esencialmente como voluntad o como naturaleza")⁴⁰⁸.

En el esquema emanantista expuesto, los *intrinsic essentialia* (perfecciones simples divinas), para los que impera continencia unitiva en la *divinitas*, preceden a los *notionalia* (entidades hipostáticas), y a éstos sigue (*ordo naturae*) el régimen de producciones *ad extra*, los *creata* o *extrinseca*, perfecciones finitas para las que rige continencia virtual o por eminencia (el concepto de acto virtual desempeña un papel decisivo en teología). Sea que los actos nocionales se funden en un acto esencial, sea por la simple anterioridad de los *essentialia* sobre los *notionalia*, ciertas dudas se ciernen sobre la legitimidad de la propuesta de una sola necesidad *ex infinitate libertatis* en el acto esencial divino de amor a sí frente a la doble necesidad conjugada en el acto espirativo⁴⁰⁹. Difícilmente se colige que *in actu essentiali quo Deus diligit se* se presente la única plausible razón de necesidad (*ex unica ratione necessitatis*), derivada de la infinitud de la libertad divina, mientras que, *in actu notionali spirandi*, a esa razón se agregue la de necesidad natural (si fuese posible anular la razón de necesidad común –*ex infinitate libertatis*– al acto esencial de amor divino y al acto nocional de espiración, restaría en éste aún una *ratio necessitatis naturalis*, con lo que su fundamento o su precedente, el acto esencial, quedaría en una situación comprometida: privado de la razón de necesidad que le es propia, incoaría un acto investido de cierta necesidad). Cuestionable, en suma, la legalidad de un refuerzo de la carga de necesidad del acto nocional en detrimento del esencial en que se funda, o que, al menos, es anterior en el orden natural.

⁴⁰⁸ DUNS ESCOTO, *Ord*, I, d.10, q. 2, n. 131 – 132, Vat. II, p. 87 – 88.

IAMMARRONE, L., 'La Trinidad', en J. A. Merino y F. Martínez Fresneda (ed.) *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2004, p. 135: "A propósito del origen del Espíritu, Duns Escoto prueba que Padre e Hijo son un único principio del (mismo) y que tal principio es la voluntad divina en acto primero y no en acto segundo. Puesto que depende de la naturaleza de la voluntad determinarse libremente y es la libertad la que constituye la esencia más que la tendencia racional, se sigue que (.) la producción del Espíritu (.) es libre en cuanto que las Personas que lo producen se determinan libremente para producirlo. En la procesión del Espíritu (.) nos encontramos ante un acto que no es natural sino libre, no contingente sino necesario, es decir, ante un acto libre necesario. La nomenclatura escotista es clara: libre y contingente no coinciden, con lo que tampoco lo harán sus respectivos opuestos, natural y necesario".

⁴⁰⁹ La objeción a salvar sería la siguiente: no parece oportuno defender que lo fundado pueda envolver una razón de necesidad ulterior a la que circunscriba su fundamento. Tampoco, por consiguiente, señalar una doble razón de necesidad en lo fundado a despecho de una razón única en aquello en que se funde ("Non videtur quod illud quod fundatur in aliquo, possit habere rationem aliquam necessitatis ulteriorem ultra illud in quo fundatur; nec etiam quod fundatum posset habere duplicem rationem necessitatis et illud in quo fundatur tantum unam"), so pena de admitir la prevalencia de la razón diferencial de necesidad en lo fundado, abolida la razón compartida con el fundamento (cancelada la razón de necesidad en lo fundante, persistiría una razón residual de necesidad en lo fundado. El fundamento, aun revocada su *ratio necessitatis*, seguiría siendo necesario en cuanto soporte *a quo* de algo infundido de cierta necesidad – "quia tunc circumscripta per impossibile vel possibile illa unica ratione necessitatis in fundamento, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato, et ita illud fundamentum remaneret necessarium et tamen non remaneret necessitas fundamenti"). Si el acto nocional (nos desenvolvemos en el ámbito divino) se funda en el esencial, o éste es anterior a aquél, no podría atesorar una sola razón de necesidad el acto esencial por el que Dios se ama a sí y conjugar dos razones diversas el acto nocional de espiración, en cuanto que fundado o posterior al *actus essentialis quo Deus diligit se* ("Nunc autem, secundum istos, actus notionales fundantur in actu essentiali, et secundum omnes, actus essentialis aliquo modo sunt priores; igitur non potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum unica necessitas et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis"). DUNS ESCOTO, *Ord*, I, d.10, q. 2, n. 36, p. 600.

Tal como la memoria perfecta *in supposito conveniente* (en el Padre) es *principium perfectum producendi Verbum*, se destaca la voluntad *in supposito vel suppositis convenientibus* (la espiración es expresión de la reciprocidad amorosa paterno – filial) como *principium producendi amorem perfectum*. No parece pertinente una coasistencia a la memoria o a la voluntad perfecta en los actos nocionales que principian⁴¹⁰. El argumento crítico va más allá: reconocidos el objeto y la potencia como elementos que confieren *per se* la necesidad o la introducen en la elicitación del acto correspondiente –"utrumque per se est ratio propriae necessitatis in eliciendo actum suum ut suus est"- , la asistencia *obiecti ad potentiam* se requeriría tanto para el acto de la memoria como para el de la voluntad, probablemente más para la comunicación de la naturaleza mediante el acto que para la necesidad de él –"magis forte ad hoc ut per actum communicetur natura quam ad hoc ut actus sit necessarius". La detracción de *per se ratio perfecta consustantialitatis termini ad ipsum procedens* a esos principios suspendería la exigencia de asistencia del objeto al acto esencial (sin detracción del influjo causal al objeto en el acto, expira la cláusula de presencia como razón de comunicación de perfección). La refutación de estas objeciones pasa por el compromiso del doble sentido de naturaleza con la necesidad. La libertad de querer, nos dice Escoto, consiste en que la voluntad *elicit el acto deleitable y electivamente, y permanece en el acto*. La defensa de la preeminencia de la única potencia racional *simpliciter* sobre los principios naturales, intelecto entre ellos, choca con las voces que ensalzan "lo que se tiene por naturaleza frente a lo que se tiene de otro modo"⁴¹¹:

*Por necesidad de naturaleza se tiene el querer, pero no el objeto, pues ello sería contradictorio. Luego en esta proposición, que es de dicto: "Es necesario que Dios quiera a sí mismo", la distinción es evidente: la necesidad puede determinar el acto de querer de esta o de aquella manera, es decir, absolutamente o en relación al objeto. Pero la distinción no aparece con igual evidencia en esta otra proposición, que es de re: "Dios quiere necesariamente". Sin embargo, la misma verdad es común a ambas proposiciones: El acto se tiene por necesidad de naturaleza, pero la voluntad no quiere el objeto con necesidad de naturaleza"*⁴¹².

El *actus volendi* nocional se da por necesidad natural, si bien esta *necessitas naturalis* no prescribe el modo de elicitación de la voluntad ni decide su objeto. Esta

⁴¹⁰ "Nec videtur, ultra rationem perfectae memoriae vel perfectae voluntatis, coassistencia alicuius esse necessaria, sic quod illo non assistente non posset voluntas in actum spirandi, et memoria in actum dicendi" – DUNS ESCOTO, *Ord*, I, d.10, q. 2, n. 37, p. 601-Vid. COURTH, F., "Trinität in der Scholastik", *Handbuch der Dogmengeschichte* II/1 b, Friburgo B., 1985.

⁴¹¹ Se opone explícitamente Escoto a Ricardo de Mediavilla [*Sent*. II, d. 38, a. 2, q. 1 in corp. (Brixiae 1591) II, p. 465].

⁴¹² Adición a n. 34 (DUNS ESCOTO, *Quod*, q. XVI, a. 2, All., p. 597-598). El fragmento es una prueba tácita de la presencia de la distinción *de dicto / de re* en el discurso sutil. Ignacio Miralbell hace notar (*o. cit.*, p. 80-81) entre las peculiaridades de la teoría escotista del acto y la potencia (cuya base sería la inversión del axioma aristotélico de primacía del acto sobre la potencia), además de novedosas aportaciones (distinción entre potencias objetiva y subjetiva, unívoca y equívoca, total y parcial, o entre actos formal y virtual, que transforman el cuadro general aristotélico de los sentidos de la potencia), la ausencia de la distinción entre posibilidades *simplex* y *temporalis (ex suppositione)* y también la de la distinción entre posibilidades de *dicto* y *de re*, de gran relevancia en el orden aristotélico por responder a dos sentidos del ser (ser *simpliciter* / ser como verdad, en la línea parmenídea). Al menos como división proposicional, la cláusula *de dicto/de re* goza de plena vigencia en el escotismo.

observación no debe inducir a error sobre la esencia o razón de la libertad. Cabe interpretar la proposición *la voluntas necessariamente quiere* en el sentido de que la necesidad pueda determinar al acto volitivo en cuanto éste se dirige a un objeto o en cuanto procede de la voluntad como su principio elicitor. Sólo la bondad divina es objeto *propio y per se* de la voluntad, de suerte que el primero de los sentidos sugeridos de lectura de la hipótesis es válido sólo por lo que al sumo bien se refiere, los demás objetos no atraen necesariamente a la voluntad. La necesidad de naturaleza es concomitante al acto volitivo de aspiración: la voluntad no cae bajo la necesidad; ésta no es previa a la voluntad, impeliéndola al acto, fijándola en él (en ese caso, la voluntad sería actuada y estaría exenta de libertad en su acto). Sucede al contrario:

"La necesidad cae bajo la voluntad, de suerte que ésta, por la firmeza de su libertad, se impone a sí misma la necesidad en la elicitación del acto y su perseverancia o fijación en el acto. En la aspiración se da concomitantemente la necesidad de naturaleza, que es cierta fuerza de la naturaleza, entendida, bien como esencia, o bien como principio natural por el que se produce algo semejante, pues tal necesidad asiste a la voluntad al comunicar la naturaleza al Espíritu Santo"⁴¹³.

Ahora anticipa Escoto la hipótesis sartreana de la facticidad de la libertad al negar una razón más allá de la misma *essentia potentiae* por la que la voluntad sea libre, autodeterminándose a la acción, y el intelecto sea principio activo natural. La voluntad en cuanto que tal potencia no puede no actuar libremente. La libertad es casi una condición fáctica de la voluntad como principio esencialmente indeterminado *ab intrinseco*⁴¹⁴.

⁴¹³ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 2, All., p. 598.

⁴¹⁴ El Sutil propone una doble vía demostrativa (*per rationem*) de la compatibilidad de libertad y necesidad (DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XVI, a. 2, n. 31 – 32, p. 596 – 597):

- *Propter quid*: La libertad es condición intrínseca (absoluta o en orden a su acción inmanente) de la voluntad. La condición intrínseca de la potencia (absolute o in ordine ad perfectum actum volendi) no repugna a la perfección de la operación. Conclusión: coexistencia de libertad y necesidad como condición perfecta posible en la operación ["conditio intrinseca ipsius potentiae vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas, vel est conditio intrinseca voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi; igitur ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando; talis conditio est necessitas, specialiter ubi ipsa est possibilis; est enim semper possibilis, ubi neutrum extremum requirit contingentiam in operatione, quae est media inter extrema; sic est in proposito"].
- *Quia*: La voluntad divina quiere necesariamente el sumo Bien, y es, a la vez, libre de quererlo. Superación de la paradoja. Se da necesidad con libertad en ella. La potencia que opera *circa unum obiectum*, no *absolute* sino *in ordine ad aliud*, en orden a otro objeto, es operativa respecto a ambos objetos [tesis aristotélica, *De Anima* II, c. 4, 415 b 15 – 21: "la potencia por la que conocemos la diferencia de un objeto a otro –*illa potentia, qua cognoscimus differentiam unius obiecti ab alio obiecto*- es apta por naturaleza para conocer ambos objetos en sí mismos –*ipsa nata est cognoscere utrumque obiectum in se*-"]. La voluntad divina refiere al fin otros diligibles por él, por tanto, bajo la misma razón potestativa será operativa respecto a ambos objetos. Por relación a los objetos tendentes al fin opera libremente (los quiere contingentemente y la contingencia en la acción se reduce al principio que no es naturalmente activo sino libre. Ergo, la voluntad divina quiere su propia bondad como potencia libre ["voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera (.) Quia potentia operans circa unum obiectum, non absolute sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum (...). Nunc autem, voluntas ipsa divina refert ad finem alia obiecta quae sunt volibilia propter finem; igitur ipsa sub eadem ratione potentiae est operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem libere operatur; patet, quia contingenter vult illa, et contingentia in agendo reducitur

V.3. INCOMUNICABILIDAD EN PERIJÓRESIS

Retorno desde el inicio de la sección al plan compositivo del *Kyrie*, que ya no se abandonará (*Gloria* y *Credo* tenían estilo simultáneo, nota contra nota, con tratamiento silábico del texto, la melodía del tenor de composición original). Motetes isorrítmicos, salvo por el empleo de un mismo texto para todas las voces, con un tenor litúrgico distinto en cada uno de ellos. Irregularidad modal con predominio de modos en *re* y *fa*. Variaciones de repetición de *taleae* (segmentos rítmicos) y color (diseño melódico) por disminución, inversión o retrogradación.

Regina mundi...

En el capítulo 'Breve teología de la tercera persona' del tratado de Yves Congar sobre el Espíritu⁴¹⁵ se vislumbra un itinerario onto-teológico de acceso al evento personal de cierto acento escotista, objeto de examen, por considerarse esta novedosa visión de vigencia no disipada, como *introito* a la especulación sobre el *actus spirandi*.

De forma más o menos dispersa en el capítulo que nos ocupa, Congar ofrece una serie de apuntes teológicos que bosquejan la geometría de la persona⁴¹⁶: la propiedad personal no introduce una diferencia numérica *intra divinitatem*. La liturgia no celebra separadamente las figuras hipostáticas divinas. El Uno absoluto del *esse divinum* se presenta, en razón de su infinitud sustancial, como tríada personal que agota la autorrelación del infinito. La unidad se expresa en los enunciados absolutos que aluden a atributos divinos (sabiduría, bondad, omnipotencia, *formalis ratio creandi*, ...), tales términos no distinguen personas. El distintivo personal posee dimensión relacional: paternidad o filiación refieren precisivamente una *relatio originis*⁴¹⁷. La personación del poder creador supondrá la superación del dinamismo impersonal. El régimen de procesiones *ad intra in divinis* no implica *ordo naturae* ni orden cronológico, sólo relación de procedencia (la cosustancialidad trinitaria traduce *compenetración*, existencia *unius in alio* o *circumincessio*). Se observa una *kénosis* u ocultación del Espíritu –de su procesión o eterna procedencia del Padre– tras el fruto que procura (el *pneuma*, no tanto como *esse donum*, más bien como *esse donabile*)

A la identificación guntheriana de persona y autoconciencia, que, rozando el triteísmo, implantaría una triple conciencia en Dios, cabría contraponer, sustentada en los modernos parámetros de la persona como conciencia y autonomía (la persona como sujeto consciente de atribución), la tesis rahneriana de los modos de subsistencia (teología de *subzistensweise*), cuyo posible precedente pudiera ser la confesión conciliar (Letrán, 649) de una deidad única en una tríada de subsistencias cosustanciales. La

ad principium non naturaliter activum sed libere; igitur ipsa sub ratione potentiae liberae vult bonitatem suam”].

⁴¹⁵ CONGAR, Y., *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre. Espíritu de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003.

⁴¹⁶ CONGAR, Y., *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre. Espíritu de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 94-101.

⁴¹⁷ "Padre implica una relación con Hijo, igual que Hijo con Padre. Las Personas se distinguen, pues, por una relación, que es una relación de origen y debe su consistencia o plenitud de ser al hecho de que ella expresa la comunicación de la sustancia divina justamente dentro de esta unidad sustancial. Para el Espíritu Santo, la relación será Donante-Don, siendo juntos el Padre y el Hijo el Donante, y siendo Don un nombre del Espíritu (.). Merece este nombre antes de ser donado realmente, lo que supone la existencia de criaturas situadas en el tiempo por el acto libre de Dios". CONGAR, Y., *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre. Espíritu de Dios*, p. 105.

sombra de *modalismo* que pesa sobre esas propuestas se eludiría admitiendo la equivocidad del término *subsistere*, distinguiendo una subsistencia comunicable (solapada a sustancialidad primera por cuanto englobaría a la misma individualidad como signo ontológico terminal) y una subsistencia incommunicable (*ratio subsistendi vel essendi per se incommunicabiliter*) que resolvería al supósito. Esa precisión de raíz escotista se aviene al primero de los presupuestos generales de la teología personal que propugna Congar, toda vez que el sexto podría justificarse a la luz de una simultaneidad natural compatible con un *ordo originis*: "suppositis eiusdem naturae non repugnat habere proprietates hypostaticas quae sunt simul natura"⁴¹⁸.

En efecto, la distinción de órdenes sólo es plausible cuando un orden no implica, co- o preexige necesariamente al otro. Los órdenes de naturaleza y duración son tales que el primero no incluye al segundo (el orden esencial no coexige ni preexige al cronológico, de manera que puede darse sin éste), e idéntica circunstancia por lo que a los órdenes esencial y de origen se refiere: "ordo naturae sive essentialis et ordo originis sic se habent quod ordo originis non semper includit ordinem essentialem, nec ipsum necessario praeexigit nec coexigit"⁴¹⁹.

En la posibilidad de un orden de origen en *simultaneidad opuesta* al orden de naturaleza reside la clave de la procesión trinitaria. El orden de origen sólo requiere *que algo proceda de algo (quod hoc sit ab hoc)*, y esa relación de procedencia se desvía de la imperativa *ratio imperfectionis* solidaria a la causalidad equívoca, no decreta imperfección natural en lo precedente respecto a aquello de lo que proceda (*non necessario procedens sit imperfectius natura illo a quo procedit*): *esse ab hoc non includit necessario imperfectionem*. La procesión no lleva aparejada imperfección en lo emanante (*processio non includit de se quod sit aequivoca*, es decir: *quod forma imperfectior sit in producto quam in producente*).

La primera persona divina sólo tiene como peculiaridad respecto a la segunda una *prioritas originis (secundum quam quaelibet persona est ab ipsa et ipsa a nulla)*, si bien ese no provenir de otro no incoa orden natural entre las personas. El orden natural y el de origen se hallan entre sí de modo que este último no siempre incluye ni coexige necesariamente al orden esencial, pudiendo darse entonces *cum simultate opposita* a él. Los supósitos de la misma naturaleza o correlativos no guardan entre sí *prioritas naturae*⁴²⁰: *possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea*.

⁴¹⁸ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IV, a. 1, n. 4, ed. Alluntis, BAC, Madrid 1968, p. 125. Adelantemos ya que el supósito es la entidad incommunicable, esto es, una conjunción de ser individualizado e incommunicabilis o *ratio suppositi* (*substantia singularis + incommunicabilis = suppositum*). El supósito de naturaleza espiritual es la persona.

⁴¹⁹ Reproducimos aquí el pasaje completo por la importancia que reviste para el propósito perseguido: "Quando sunt aliqui ordines alterius rationis, quorum unus non includit alium nec praeexigit nec coexigit necessario illum, potest iste esse sine illo, imo cum simultate opposita illi ordini. (.) ordo durationis et naturae sunt tales quod ille qui est naturae non includit illum qui est durationis, nec necessario praeexigit sive coexigit; ideo potest esse sine illo. Patet etiam ratione: quia nunquam est impossibilis separatio, nisi per hoc quod hoc includit sive necessario coexigit illud; nunc autem, ordo naturae sive essentialis et ordo originis sic se habent quod ordo originis non semper includit ordinem essentialem, nec ipsum necessario praeexigit nec coexigit; ergo potest stare simultas opposita ordini essentiali sufficit ad simultatem correlativorum; ergo possunt aliqua esse simul simultate correlativorum, quae est simultas essentialis, et tamen esse ordo originis inter ea". DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IV, a. 1, n. 6, ed. Alluntis, BAC, Madrid 1968, p. 126.

⁴²⁰ Aristóteles ya postuló en *Metaph.* (III, c. 3, 999 a 3-6) que en los seres homo- o coespecíficos no hay relación de anteroposterioridad natural ("quae sunt eiusdem speciei non est prius et posterius). El Sutil se

Algunas de las mociones escotistas son anticipadas por Bonaventura, que descubre en la elevación beatífica del *oculus mentis*, tras la consideración de los atributos esenciales, una contemplación de las emanaciones personales, cuyo *principalissimum fundamentum* sería el bien⁴²¹, *quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest, quod non potest recte cogitari non esse, y en fin, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum*. El bien es difusivo de suyo, el bien sumo será, entonces, *summe diffusivum sui*. Tal difusión será actual e intrínseca, sustancial e hipostática, *natural* y *voluntaria*, *liberal* y *necesaria*, perfecta. El *summe se difundere* o *summa communicatio* del bien supremo, la producción eterna, contrasta con la difusión temporal que inaugura el régimen creatural (*diffusio ex tempore in creatura*). En ésta se daría una comunicación de semejanza sustancial, en tanto la primera consistiría en una perfecta comunicación de *sustancia* y *naturaleza* ("in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam")⁴²²: el bien pleno difunde *per modum naturae* y *per modum voluntatis* (*quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera donu donantur*). La necesaria existencia de la Trinidad queda justificada por la suma comunicabilidad del bien ("totum communicatur, non pars")⁴²³. Patentes, pues, todas ellas en grado sumo, la *communicabilitas cum personarum proprietate* (no tanto la propiedad personal en sí –incomunicable- cuanto la base ontológica –sustancia- que sustenta la persona: la superexcelentísima bondad *datur, quod habetur, et totum*), la *consubstantialitas cum hypostasum pluralitate* (sustancia única en terna hipostática –*unitas essentialis seu substantialis et pluralitas notionalis*, en la conceptualización escotista-), la *configurabilitas cum discreta personalitate* (configurabilidad con personalidad diferenciada), así como la *coigualdad con el orden*, la *coeternidad con la emanación* y la *suma cointimidad con la misión* ("coequalitas cum ordine, summa coaeternitas cum emanatione, summa cointimitas cum emissione"). En la difusión atemporal, el principio productor se distingue de lo emanado en razón de su propiedad personal, coincidiendo ambos esencialmente (*emanans et produciens distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum*), no

hará eco de la máxima, aplicándola al campo trinitario: *supposita eiusdem naturae non habent inter se prioritatem naturae seu prioritatem essentialem*".

⁴²¹ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 1, en *Obras de San Buenaventura*, I, BAC, Madrid, 1945, p. 620: "Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis (.). Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum".

⁴²² BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, p. 622.

⁴²³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, p. 622: "per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem (.). In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operator cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis". El ritmo senario del *Itinerarium* es manifiesto. Sucede en este magistral opúsculo teológico algo similar a lo que ocurre con los equinodermos, con simetría pentarradiada secundaria, derivada de una inicial simetría bilateral (la simetría radial, en la que el eje heteropolar define los extremos oral y aboral o abactinal, organizándose sobre él los diversos planos corporales del animal que permiten distinguir estructuras per-, inter- y ad-radiales, es primitiva respecto a la bilateral, y sólo se reconoce como simetría primaria, raramente perfecta, en ctenóforos –en los que suele modificarse a birradial-, cnidarios –tetrarradial- y ciertas esponjas): el prístino ritmo ternario se deshace abriendo cauce a una simetría más compleja.

estando sujetos a orden quiditativo (antero-posterioridad natural) sino de origen, y con inspiración gratuita, no emisión por mutación local, en virtud de la autoridad de la hipóstasis productiva⁴²⁴.

Centremos el problema, trazando las líneas maestras del patrón escotista de persona y su inferencia en la vida trinitaria, antes de la oportuna disquisición sobre el *actus spirandi*.

El examen de la definición de persona propuesta por Ricardo de San Víctor ('existencia incommunicable de naturaleza intelectual' -"intellectualis naturae incommunicabilis existentia-")⁴²⁵, una corrección de la noción boeciana ('sustancia individuada de naturaleza racional - *rationabilis naturae individua substantia*-) que ataja el peligro de que el alma separada pudiera ser declarada persona, el albur al hilo de la aquiescencia de una doble personalidad en Cristo (la naturaleza humana en él podría juzgarse persona) o la trisustancialidad en Dios, permite negar intención segunda en el concepto de persona: "en la realidad, y no por obra del entendimiento, en el Padre se da una naturaleza individual y una entidad incommunicable"⁴²⁶. Escoto se adherirá a la línea ricardiana, dando un paso más allá al aseverar una *ultima solitudo*.

La *comunicabilidad a muchos* admite dos sentidos de lectura: *lo idéntico a todos, de suerte que cualquiera de ellos es él*, al modo en que se dice que el universal se comunica a sus inferiores. En otro sentido, *se comunica algo como forma, por la cual algo es, pero no es ello*, tal como el alma se comunica al cuerpo. *De ambas maneras es comunicable la divinidad, y de ninguna de esas maneras es comunicable la persona*, sentencia Escoto. Así que la incommunicabilidad implicada en el concepto de persona es doble. Aun cuando el *anima separata* posea la primera incommunicabilidad, no es persona, por ser comunicable en el segundo sentido expuesto, esto es, como *forma substantialis vel simpliciter* (la *unibilitas* es una disposición esencial del alma –traduce una *ratio fundamentalis uniendi*, una aptitud a la información somática arraigada en la misma *essentia animae* que se singulariza como inclinación a un cuerpo determinado, y no a otro, con la haecceización anímica-). Las dos incommunicabilidades (como universal y como forma) se requieren para la resolución de la persona como realidad en el orden de la dignidad que supera la nuda existencia comunicable. Nada denota, pues, intención segunda en el concepto de persona⁴²⁷.

⁴²⁴ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 1, p. 624: "Igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum. Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuite inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. Quia vero sunt unum substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscribilitate".

⁴²⁵ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate* IV, c. 21 [PL 196, 944].

La figura prótopôn culminará en el adagio boeciano *naturae rationabilis individua substantia*. Aquino enfatiza el carácter *per se existit* (lo individuado, singularmente distinto de todo otro –*per se uno*-, está facultado para actuar por sí mismo, en total autonomía –*per se agunt*-. *S. Th.* I, q. 29, a. 2 c). Ricardo de San Víctor incidirá en la perseidad existencial (*existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*). En su *Glossa*, Alejandro de Hales la inscribe en el orden de la dignidad ("hypostasis proprietate ad dignitatem pertinente").

⁴²⁶ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 23, q. un., n. 15, Vat. V, p. 355 – 356.

⁴²⁷ "Utraque incommunicabilitas (ut universale et ut forma) requiritur ad per se rationem personae, et est in re et ex natura rei, et ita nihil de ratione personae dicit intentionem secunda" – DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 23, q. un., n. 16, Vat. V, p. 356.

Tres argumentos a combatir contrarios a la tesis expuesta:

- La doble incomunicabilidad nocional denota doble negación que sólo podría incumbir en común a la terna personal en cuanto *adherida* a una afirmación común que no sería la misma divinidad por implurificable. *Algo común positivo* –cual es la persona- *abstraído de la divinidad debe ser antepuesto a la negación*.

- La negación no importa dignidad o perfección, cuando parece que la persona se sitúa en ese orden de realidad.

- La personalidad aparenta entrañar relación de razón (su opuesto –lo comunicable- envuelve sólo *respectus rationis in divinis*: la esencia divina es comunicable al Hijo sin importar relación real a él, de lo que se inferiría que también la incomunicabilidad comporta relación de razón).

Las respuestas a las objeciones van perfilando un novedoso modelo de persona⁴²⁸.

De lo distintivo – constitutivo último de las personas no cabe abstraer *nada común que se diga quiditativamente de ellas*, dado que tales constitutivos son irreductiblemente diversos –*diversos que no incluyen nada realmente idéntico*-, por lo que todo rasgo o nota común abstraído de ellos, bien es un concepto enteramente negativo, o, al menos, *no un concepto quiditativo* (unívoco). Es extraíble de tales constitutivos últimos alguna negación común –una *negación de una sola razón* conveniente a la tríada de entidades hipostáticas-, que, de ser designada como incomunicabilidad, pertenecería a la *ratio constitutivam* personal. Inteligida, entonces, la personalidad como incomunicabilidad de lo que subsiste en una naturaleza intelectual singular, el supósito sufragará una primera intención⁴²⁹.

Vamos aproximándonos al misterio trinitario: esencia comunicable una y persona incomunicable terna. Tres hipóstasis en la unidad numérica de la misma esencia. Una realidad esencial o quiditativa unitaria, hipostática-(nocional)mente múltiple⁴³⁰. Un único ser subsistente *communicabiliter*, incomunicabilizado en tres

⁴²⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 23, q. un., n. 16, Vat. V, p. 355-360. A propósito de la cuestión: RIVERA DE VENTOSA, E., “Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Scoto y su interpretación en el pensamiento actual”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 293-315, Roma, 1972. Plano de intimidad yoica (introyección o repliegue del sujeto intelectual en la última solitud –*ad personalitatem requiritur ultima solitudo* –*Ord. III*, q. 1, Vivès XIV, 45 a-: “la incomunicabilización actual per se de una naturaleza individuada inaugura un acontecimiento absoluto, una soledad de dimensión metafísica, no proviniendo del contenido esencial la razón última de constitución de la persona, independencia –frente a la *ratio fundamentalis dependentiae*, obediencial o aptitudinal, que la entidad quiditativa declara como extrínsecamente comunicable a un supósito impropio o extraño- e incomunicabilidad –frente a la *communicabilitas* intrínseca de la entidad de naturaleza, la comunicabilidad de todo lo ontológico, incluida la singularidad-) y plano de extroversión (“apertura a la comunicación interpersonal”).

⁴²⁹ A todos aquellos a quienes repugna la afirmación de una sola razón, les compete la negación de una sola razón, y así puede competir a las tres personas y a sus diferencias últimas alguna negación común. Si a dicha negación se la denomina incomunicabilidad, contemplada como razón constitutiva de la persona, de modo que ésta sea el subsistente incomunicable de naturaleza espiritual, y todas estas notas, fuera de la primera, vengán a ser como algo añadido en la razón de persona, en tal caso, el supósito de quididad intelectual no importará un concepto de segunda intención (es concepto de primera intención todo el que puede ser producido inmediatamente por el objeto, sin obra o acto del entendimiento que lo elabore de alguna manera, cual es no sólo el concepto positivo, sino también el negativo –he aquí la definición de *conceptus primae intentionis* propuesta por Escoto-).

⁴³⁰ Toda y la misma esencia que hay en el Padre está en el Hijo y en el Espíritu y, en razón de la simplicidad ontológica divina, cada persona es esa esencia, es divina en cuanto que circunscribe como contenido óntico el *esse divinum*, comunicable en su aseidad –*essentia est de se haec*: la aseidad sería el rubro divino equiparable a la *haecceitas* en el dominio creatural- (DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 5, pars 1, q.

supuestos. La cuestión de la distinción entre esencia y persona en Dios está servida. Al respecto, afirma Escoto:

"La esencia no incluye en su distinción formal quiditativa la propiedad de la persona. Así que antes de cualquier acto de la inteligencia está la realidad de la esencia, que es comunicable, y la de la persona, que es incomunicable. Y antes de ningún acto de la inteligencia, una realidad no es formalmente otra o no es formalmente idéntica con la otra"⁴³¹.

No basta con la *distinctio rationis (nulla in re)* para penetrar el misterio: esta diferencia carece de fundamento real, es obra del entendimiento. Tampoco es admisible una distinción real *simpliciter* que atentaría contra la unidad y simplicidad divinas. Esencia y persona demandan una *distinctio ex natura rei*⁴³², o una diferencia que preceda a toda consideración intelectual: no siendo real en sentido radical, tampoco es puramente de razón, sino intermedia; una diferencia que, *fundada en la naturaleza de la cosa fuera del acto del entendimiento*, podría denominarse modal en cuanto que refleja el diverso modo de ser de supósito y esencia. *La razón por la cual el supuesto es formalmente incomunicable y la razón de la esencia en cuanto esencia* –explica el Sutil– *tienen alguna distinción anterior a todo acto del entendimiento creado e increado*⁴³³.

La *non-identitas* que rige entre la esencia divina y sus atributos, o aun entre éstos, distingue, matizada, a la persona de la *divinitas* y a cada persona divina de las otras. Entre las perfecciones esenciales –los *intrinsic essentialia*–, veremos–, se da una distinción previa a todo acto inteligente: la sabiduría, la bondad, la omnipotencia, etc, están *realiter* como tales en Dios, tienen *fundamentum in re et ex natura rei* en él, y difieren *formaliter ex natura rei* entre sí (*differentia realis secundum quid*): la bondad *in re* no es formalmente la sabiduría *in re*⁴³⁴. La continencia unitiva por el *ens* de sus

un., n. 10, Vat. IV, p. 14). Las fórmulas podrían sucederse hasta el tedio: un único ser subsistente comunicablemente, diversificado hipostáticamente, es decir, bajo tres formas de subsistencia incomunicable. Un ser sustancial singular trisupositalizado. Tres instancias personales esencial o quiditativamente idénticas (lo que comporta una sola individualidad –la infinitud como modalidad individuante– hipostáticamente pluralizada) ...

⁴³¹ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, n. 403, Vat. II, p. 357.

⁴³² Escoto se desmarca así de la opinión de Aquino y otros teólogos coetáneos para quienes la distinción entre la persona divina y la *divinitas*, aun con cierto fundamento en la realidad subsistente de Dios, es una diferenciación de razón. Para Escoto, la distinción entre la hipóstasis y la *quidditas* (o el *esse communicabile*) divina es objetiva, independiente de todo acto del entendimiento divino o del creado: "En el Padre, por la naturaleza misma de las cosas, la esencia, comunicable de por sí, no es la misma cosa que la propiedad personal, que es incomunicable" [DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* I, d. 33, q. 1, n. 10, (XXII, 396)]. La distinción pertinente entre esencia y propiedad personal es la *distinctio realis minor o secundum quid*, la diferencia formal *a parte rei*, que corre entre formalidades, entre una *quidditas* y otra en cuanto que la *ratio formalis* constitutiva de una es *primo diversa* o no injerente en absoluto en la de la otra. En el orden gnoseológico, la diferencia formal *ex natura rei* traducirá nula intersección, nula comunión en aspecto o nota inteligible entre dos conceptos correspondientes a las formalidades o *quidditas* diferenciadas.

⁴³³ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, pars 2, q. 1 – 4, n. 388 – 389, Vat. II, p. 349.

⁴³⁴ DUNS ESCOTO, *Op. Ox.* IV, d. 46, q. 3, n. 4, Viv. XX, 447: *En Dios, la inteligencia no es formalmente la voluntad, y a la inversa, aunque una sea realmente idéntica a la otra (esa identitas realis simpliciter de las potencias preserva supuestamente la simplicidad divina, como la identidad de ese orden de las facultades psíquicas salvaguarda la integridad sustancial anímica, la unidad del actus essendi animae).*

pasiones convertibles simples, o por el alma de sus potencias activas, continencia basada en la unificación real *simpliciter* de lo real *secundum quid* diverso, lo *formaliter ex natura rei* distinto, es aplicada a la *divinitas* y sus atributos. Se dilucidará la simetría que esa extrapolación salda.

Por muy dispares o heterogéneos que fueren ciertos objetos, es plausible advertir una negación común (no – Sócrates, siguiendo el ejemplo propuesto por Escoto, es unívoco a cuanto no es Sócrates, *seres y no seres*). Aun cuando los objetos a los que convenga la misma negación compartiesen algo positivo, no necesariamente habría de recaer sobre esa positividad vinculante la razón de adherencia de una negación común. La no – *rationalitas* encapsulada en la última diferencia compete solidariamente a todo viviente sensible, mas no *per aliquid in communi* a cuantos concierne, porque nada hay en común a las diferencias últimas, o de darse una entidad común a ellas, no les convendría por tal entidad esa negación como tampoco por ella les repugnaría la afirmación.

En cuanto a la aducida ausencia de carga de dignidad en la negación (ésta no recaba dignidad alguna, en opinión de los detractores, entre otras muchas razones por no ser término de acción real ni objeto de veneración), Escoto distingue entre negación por contraposición al hábito (negación relativa: privación que reclama un sujeto apto) y negación *fuera de todo género*, la negación absoluta que no requiere nada, pues *se dice por igual del ser y del no-ser*. Una posición intermedia entre tales extremos ocupa la negación genérica (*negación en un género determinado*) que, no obstante requerir un sujeto del que predicarse, no exige aptitud para la forma. Es justamente ésta la negación ovillada en la incomunicabilidad como *ratio* personal (negación de doble *communicabilitas* en la natura espiritual): "no expresa ninguna aptitud para la comunicabilidad, sino esa negación en la naturaleza positiva intelectual, y así implica dignidad, no por lo significado, sino por lo connotado y el sujeto, y así se podría conceder que la persona es generada y es adorada (como el ciego anda y es amado, no porque la ceguera sea la razón de andar, sino porque aquello en lo cual está la privación es el sujeto respecto del predicado)"⁴³⁵.

La reflexión de Escoto parte de la *incommunicabilitas simpliciter* divina asentada sobre la diferenciación esencial Dios - mundo creado. La infinitud intensiva como modalidad disyuntiva del *ens* connota la inconmensurable superación del régimen de perfecciones creadas por el ser así polarizado, necesario y único, la radical distinción del mundo de un ser hipostasiado *a priori*, cuya personalidad entraña justamente independencia absoluta respecto del dominio de la contingencia y subsistencia *en, por y para sí* de modo incomunicable. La autonomía existencial o subsistencia incomunicable –esse subsistens incommunicabiliter– es la nota positiva extraontológica constitutiva de la persona (subsistir, esto es, ser incomunicablemente por sí, conviene primariamente a la persona, afirma el Sutil)⁴³⁶, así como la subsistencia óptico-comunicable individual, unitaria en la terna personal, sería el signo de sustancialidad primera que define el contenido ontológico del supuesto: la *deitas* es la esencia *de se haec* (es decir, *non indifferens de se ad singularitatem* en oposición a toda esencia creada *ut essentia* o en su mismo *esse essentiae*) y la infinitud intensiva que hace las veces de *haecceitas in*

⁴³⁵ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 23, q. un., Vat. V, p. 360.

⁴³⁶ DUNS ESCOTO. *Ord.* I, d. 19, q. 2, n. 54, Vat. V, p. 290: La existencia incommunicable es el elemento constitutivo de la persona. La equivocidad del término *subsistere* fuerza la distinción del *per se esse incommunicabiliter* como subsistencia incomunicable, triple en la esfera divina, frente al *esse per se communicabiliter*, registro de sustancialidad que refiere el contenido ontológico de la persona, único en la tríada hipostática.

divinis ‘agota’ la divinitas como única esencia no susceptible de multiplicidad numérica. La personalidad simpliciter compromete un unum ontologicum (no unum per se o ex duobus como el compuesto acto – potencial creado, sino unum simplex), la unidad determinada por la infinitud como modo intensivo de la entidad, de forma que la única *ratio plurificationis in divinis* es de orden nocional, no esencial.

Inteligencia y voluntad son las potencias activas propias de la sustancia espiritual, las facultades que avalan para ella el máximo grado de perfección en el orden creatural. El primer eficiente será, entonces, un ser inteligente y volente⁴³⁷, ostentando en grado sumo las perfecciones que adornan a la naturaleza más elevada de la creación, la espiritual. Aun cuando la mente en vía conciba a Dios, *no bajo la propia razón de él en sí*, sino en la razón de ente y causa⁴³⁸, aquél se presenta ante el entendimiento humano como inteligencia y como voluntad creante (*removida –por imposible- la trinidad, en Dios permanecería cuanto necesita para causar: el principio formal, perfectivo y completo de causación y su supósito –se impone aquí la extensión de la non identitas formalis ex natura rei a la divinidad: la formalis ratio causandi radica en la divinitas, si bien el principium creandi libérrimo es la voluntad-. Para la causalidad basta, asegura Escoto, con un supuesto perfecto que posea el principio formal perfecto de causación*)⁴³⁹.

En la distinción 13 de *Ordinatio I*⁴⁴⁰ se nos ofrece una definición de potencia libre: *aquella suficientemente activa, no determinada per se a obrar sobre un objeto que no sea su perfectivo finalmente*⁴⁴¹. ¿Acaso la libertad finita es determinada a obrar respecto de dicho objeto?

⁴³⁷ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 2, pars 1, q. 1 – 2, n. 75, Vat. II, p. 175.

⁴³⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. III*, d. 24, q. un., n. 22, Vat. XV, p. 531.

⁴³⁹ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIV, n. 9 (XXVI 14; BAC II 507). Supósito no alude aquí tanto a persona, puesto que la *formalis ratio creandi* no es de índole nocional, no tiene fundamento hipostático sino quiditativo (la *divinitas* o el *esse divinum* único, común a la tríada personal), cuanto a sujeto. El axioma *actiones sunt suppositorum* remite a la dimensión subjetiva del agente. Las *rationes agendi et patiendi*, de carácter ontológico, están arraigadas en la sustancialidad primera (singularidad) o subjetividad de la persona, no asociadas a la *incommunicabilitas* sino a la naturaleza individual personada, ésta es *subiectum*. *Ratio subiecti* denota sustancialidad primera (*ratio subsistendi communicabiliter*), y no *ratio incommunicabilitatis* (o *per se ratio essendi incommunicabiliter*). Adviértase, por otro lado, el embozado uso del término causal: creación abre una relación trascendental –habilitando la dimensión trascendente de lo creado en cuanto que extremo *a quo* de una relación a algo (*ad quem*) puramente transfenoménico. La relación real exige coherencia en sus extremos, prescribiendo su homodimensionalidad fenoménica o transfenoménica. Así, la causalidad importaría una relación real interfenoménica (de fenómeno –*a quo*- a fenómeno –*ad quem*-), en tanto la creaturalidad, por sustentada en un extremo *ad quem* de dimensión no -fenoménica (divinidad), de ser relación real, implantaría la dimensión transfenoménica de lo fenoménico (*a quo*). Creaturalidad es condición trascendental de lo sometido, en su dimensión óptica fenoménica, a causalidad. El término creatura queda descontextualizado, sin cabida, en una ontología fenomenológica, reductora del ser al fenómeno de ser. Un discurso tal deberá prescindir de ese concepto, procediendo estrictamente sobre la relación causa-efecto, en la que los extremos relativos (*a quo* / *ad quem*) son realidades puramente fenoménicas (superación del dualismo kantiano fenómeno / nómeno). Creatura alude a una dimensión trascendental (metafenoménica) de lo real. Es como creatura que lo real individual fundamenta relación al creador, mas como efecto toda realidad es relativa a una causa de orden físico-fenoménico. El semantema creatura, en el moderno divorcio terminológico entre física y metafísica, pasaría a ser patrimonio conceptual privativo de esta última, en tanto causa o efecto se inscribirían en el dominio terminológico particular de la física.

⁴⁴⁰ Interrogación respecto al ser engendrado del Espíritu: *¿Es la producción del Espíritu generación o se distingue de ella?*

⁴⁴¹ Examen de las cláusulas de la definición.

La indeterminación de la voluntad no proviene del entendimiento, necesariamente *determinado a todo objeto* (aun cuando se hallase impedido por un sofisma estaría naturalmente decantado), sino que estriba en la misma esencia de esa potencia –*procede radicalmente de la esencia, y formalmente del modo de ser propio de la voluntad*-⁴⁴². La determinación natural *ad aliquid* implica mayor imperfección que ‘el libre no determinarse’ al objeto no perfectivo, puesto que la determinación a lo no perfectivo cifra imperfección: el entendimiento obra naturalmente, principio activo necesariamente dirigido *ad omnem obiectum*. De la superior perfección de la voluntad creada sobre el intelecto no puede inferirse sin más la necesaria determinación de aquella potencia a su objeto perfectivo: esa determinación que compete al entendimiento repugna a la voluntad⁴⁴³.

La continencia unitiva por la entidad de sus pasiones simples, acodada sobre la identidad real – *simpliciter* y distinción formal *ex natura rei* de ellas, es congruente con la continencia unitiva por el alma de sus potencias activas sobre la base de la distinción *a parte rei* entre ellas, dado que las *passiones simplices entis* se posicionan objetivamente respecto tales principios: *ens* es el objeto primero del entendimiento, *verum* es la nota aquiescente de adecuación de lo ente en objetividad y en inteligibilidad, la *ratio formalis* (diversa como tal de la *ratio entis* o de la *ratio boni*)

Activa: con acción perteneciente al género actio, cuyo término sea acción actuada inmanente (operación). No basta la indicación activa operativa como nota distintiva, pues tal es también la potencia intelectual, el entendimiento, si bien éste es además pasivo.

Suficientemente, en su orden operativo (‘en su orden de obrar’), en cuanto que absuelta de receptividad ab alio denotativa de insuficiencia activa (no recibe de otro ningún acto con el que obre en su orden).

No determinada per se, esto es, por su acto primero en su propio orden causal. La potencia libre se determina a obrar, no con una determinación a modo de acción que preceda a la acción misma, sino que se determina a sí misma (autodeterminación activa). Es indeterminada por su acto primero y, sin embargo, obra determinadamente sin que ningún otro la determine a obrar.

La proposición se prueba como sigue: Lo que es suficiente en su orden para obrar, si determinado ab alio ad agendum, ya fue determinado a ello en su orden o en cuanto de sí mismo dependió, mas si no obró no fue por defecto de forma ni determinación por su parte para hacerlo, sino de un agente superior del que dependa. Ergo, es operativo y activo. Pero la libertad mira per se más a la acción, más inmediatamente, que a la operación, no estando, pues, determinada a obrar, a alguna operación que no sea acerca de su objeto esencialmente perfectivo. Mas es conciliable con la libertad el que esté determinada a obrar acerca de él y a ejercer consiguientemente tal operación.

⁴⁴² "Al ser la naturaleza como ilimitada, en el sentido de que le pueden convenir muchos objetos –por eso le ha sido dado un apetito ilimitado a los objetos convenientes, y un entendimiento capaz de percibir, pero determinadamente, por la evidencia determinada para orientar y dirigir–: consecuentemente, se le ha dado, además, la facultad de que lo que en ello está indeterminado por sí hacia cualquier objeto, se determina". DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 13, q. un (V, 94-96). ROBERTS, L. D., "Indeterminism in Duns Scotus' doctrine of human freedom", *Modern Scholasticism* 5 (1973/74) 1-16.

⁴⁴³ KÖLMOL, W., "Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des Humanismus", *Acta tertii Congressus Scotistici Internationalis*, 343-358, Roma, 1972. Se está procurando respuesta a la cuestión sobre la determinación operativa o no de la libertad finita respecto a su objeto perfectivo: la determinación a un objeto perfectivo implica perfección –se ve claramente en el *velle essenziale* divino, en la voluntad de Dios respecto de sí mismo-. El razonamiento pertinente parece ser el siguiente: al más perfecto compete en mayor medida ‘el ser determinado respecto de su objeto perfectivo’, y dado que la voluntad creada es más perfecta que el entendimiento finito, y éste es necesariamente determinado a su objeto perfectivo, con tanta más razón lo estará la voluntad. Ahora bien, aduce el Sutil, estar determinado naturalmente a algo comporta mayor imperfección que la libre no-determinación al objeto no perfectivo, con lo que la proposición que asevera la perfección del ser determinado al objeto perfectivo sería verdadera en el valor restrictivo de la determinación a ese, y no a otro, objeto –y bajo el carácter de orientación libre, no natural-. Así, la veracidad del aserto a lo más perfecto compete más ... queda supeditada a la homogenidad de los principios comparados.

que cimienta una *adaequatio rei et intellectus*; *bonum* es la razón formal bajo la que la entidad se consolida en fin para la voluntad o la praxis voluntaria. Así pues, la distinción formal *ex natura rei* vigente entre las potencias psíquicas subsumidas en la unidad real *simpliciter* del alma es la misma distinción que corre entre las pasiones simples (en la unidad real *simpliciter* de la nuda entidad), trazas formales según las cuales lo ente se constituye en objeto/fin específico de cada potencia: lo ente en su *realitas simpliciter* unitaria es objeto propio del alma en su unidad real *simpliciter*, y cada una de las razones formales contenidas unitivamente en la entidad es motivo objetivo propio de una de las formalidades activas (intelecto, voluntad) discernibles *a parte rei* como tales dentro de la *unitas simpliciter animae*. Lo ente se despliega, desde la condición de *res simpliciter* unitaria, en un heterogéneo espectro de aspectos formales, objetivamente proporcionados a otras tantas *formalitates*, unitariamente plisadas en el acto sustancial primero psíquico.

Los dos niveles de realidad son conjugados: lo unitario en realidad *simpliciter*, es plural en su dimensión real *secundum quid*. La unidad de *realitas simpliciter* alberga *ad intra* la diferencia real menor –formal *ex natura rei*–, es resoluble en una multiplicidad de formalidades (el principio de *pluralitas formarum in unitate entis* cobra especial alcance con la continencia unitiva). Compréndase bien la propuesta: extrapolación de la clase de diferencia que media entre los objetos a las potencias activas respecto a las que se posicionan como tales; lo cual no supone una primaria distinción de potencias por sus objetos, por la diferenciación de los objetos o los actos producidos a los que se ordenan. Los principios psicoactivos son realidades absolutas con anterioridad a actuar, a la *principiación* de su acción, y se diversifican primordialmente como potencias por su *modus eliciendi*, no por su respectividad a objetos y actos segundos dispares. Eso sí, la diferencia entre las potencias es de la misma índole que la distinción entre sus objetos propios: lo real *simpliciter* unitario, el mismo y único objeto considerado como *res simpliciter* –que posee valor objetivo para el alma en su integridad sustancial– (lo ente), se adecúa bajo razones formales disímiles (veraz/bueno) a facultades *formaliter* divergentes del alma⁴⁴⁴.

Al abordar la espinosa conciliación de la simplicidad divina con la distinción de perfecciones esenciales *ante actum intellectionis*⁴⁴⁵ se ensaya una ingeniosa solución

⁴⁴⁴ O si se prefiere: lo ente se ofrece como obiectum adaequatum al alma según razones formales diversas que revelan, en su diferenciación, otros tantos modos activos de realidad secundum quid psíquica.

⁴⁴⁵ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, pars 1, q. 4, Vat. IV, p. 260-262 (en C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales*, tomo II, BAC, Madrid, 1980, p. 881-882): "Entre las perfecciones esenciales no se da solamente una distinción de razón, es decir, de diversos modos de concebir el mismo objeto formal (pues tal es la distinción entre sabio y sabiduría, mayor entre sabiduría y verdad), ni tampoco se da solamente una distinción de objetos formales en el entendimiento, porque, como se ha razonado antes, tal distinción nunca se da en conocimiento intuitivo si no se halla en el objeto conocido intuitivamente. Se da, pues, en este caso, una distinción anterior absolutamente al acto del entendimiento, y que consiste en que la sabiduría existe realmente por la naturaleza de la cosa, y la bondad existe realmente por la naturaleza de la misma, pero la sabiduría que hay en la cosa formalmente no es la bondad que hay en ella. (.) si la sabiduría infinita fuese formalmente la bondad infinita, también la sabiduría en general sería formalmente la bondad en general. La infinitud, en efecto, no destruye la razón formal de aquello a que se añade, porque cualquiera que sea el grado en que se conciba que se dé una perfección (el cual grado, sin embargo, es grado de esa perfección), no desaparece la razón formal de esa perfección por la presencia de tal grado, y así, si no lo incluye formalmente como en general, en general, tampoco como infinito, infinito. Lo explico: incluir formalmente es incluir algo en su razón esencial, de suerte que, si se señalase la definición de lo que incluye, lo incluido sería su definición o parte de su definición; ahora bien, así como la definición de la bondad en general no incluye en sí a la sabiduría, así tampoco la bondad infinita incluye en sí a la sabiduría infinita: luego se da una cierta no identidad formal de la sabiduría y de la bondad, en el sentido de que sus definiciones serían distintas si fuesen definibles. Empero, la definición

que conecta con la continencia unitiva de las pasiones en el ente. Sabiduría y bondad son real-*simpliciter* lo mismo pero real-*formaliter* diversas. La *realitas simpliciter* de la sabiduría y la de la bondad es unitaria: la realidad simplicísima del *esse divinum*; no así la *realitas secundum quid (minor)* de una y otra, o aun de la propia *divinitas*. El discernimiento (*non identitas formalis ex natura rei*) de perfecciones simples en Dios armoniza con la distinción de intelecto y voluntad *in realitate simpliciter animae*, o aun con la convergencia en la unitaria actualidad del ente de bondad o verdad como formalidades.

La infinitud sólo modaliza intrínsecamente las *passiones simplices* sin modificar la carga formal propia de cada una de ellas. En calidad de *modus intrinsecus entis* (pasión disociativa de la esencia unívoca *ens*), la infinitud intensiva afectará a las formalidades unitivamente contenidas en la entidad: bondad, verdad o unidad, se verán moduladas, cual la entidad en que se subsumen unitivamente, por dicha afección disyuntiva, como se polarizan también, sin perjuicio de su circunscripción formal (varianza formal nula en la transición: *ens univocum* → *ens* polarizado por una diferencia última), bajo el signo de la finitud. Las *passiones dissociatae entis* modulan internamente a las *passiones simplices entis* al hacerlo con la entidad a cuya expresión *simpliciter* se contraen.

Entre los conceptos alcanzables de Dios no convenientes a las criaturas, los basados en las pasiones simples (elevación suma de las perfecciones simples entre las que figuran bondad y verdad) no revisten el mismo grado de idoneidad que los cimentados en pasiones disyuntivas (ente necesario,...), por ser éstas divisiones no genéricas y endógenas del *univocum ens*. Entre tales nociones destaca como óptima la de *ens infinitum*⁴⁴⁶. Tal concepto es *más* simple, en efecto, que los de ser bueno, ser verdadero, o similares, pues la infinitud –advierte Escoto– "no es a modo de atributo o propiedad del ser (ente), o del sujeto de quien se dice, sino que implica un modo intrínseco de aquella entidad, de suerte que, cuando se dice ser infinito, no se tiene un concepto como por unión accidental, de sujeto y pasión, sino un concepto verdaderamente uno en un cierto grado de perfección"⁴⁴⁷.

He aquí una nota diferencial entre *proprietas* y *passio dissociatae entis*: la primera constituye una adición formal a la misma razón de ente, la segunda, en cambio, no. Ente verdadero engarza dos razones formales diversas, es un concepto complejo desglosable en dos *formalitates* o en dos registros formal - quiditativos: *ens* y *verum*. Ente infinito, por contra, sólo entraña como gravamen formal la *ratio entis*, porque la infinitud no posee dimensión quiditativa en sí, no es *quid* o *ratio formalis* diversa como tal (*ex natura rei*) de la misma *ratio entis* –por ende, agregada a ésta-, sino *quale* o *modus entis*, no una *formalitas addita* que acote su propia carga potencialmente inteligible –como es el caso de *verum*- diferente de la matriz pro - semántica de *ens*,

no indica meramente una razón o concepto creado por el entendimiento, sino la quididad de la cosa: luego se da una no identidad formal por parte de la cosa, la cual entiendo así: el entendimiento, al componer esta proposición la sabiduría no es formalmente la bondad, no causa con su acto de comparación la verdad de esa proposición, sino que encuentra en el objeto los extremos, por cuya composición resulta verdadero su acto de juzgar".

⁴⁴⁶ MARIANI, E., "Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico – fenomenologica", en *Acta tertii Congr.* I, p. 119 – 136; TRAINA, M., "Aspetti fondamentali della teodicea di Scoto", *Laurentianum* 10 (1969) 307 – 328; TODISCO, O., "Dios ut ens infinitum et ut haec essentia, oggetto primo della teologia scotistica", en *Acta tertii Congr.*, p. 609 – 625.

⁴⁴⁷ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, pars 1, q. 2, Vat. III, p. 40-41.

sino un *quale intra quidditatem entis*. Ente verdadero saldaría dos insoslayables razones formales, cada una con su alcance inteligible, generadoras de sendos conceptos, determinante uno, el otro determinado. Ente infinito rinde, en contrapartida, un concepto quiditativo y otro cualitativo. La *ratio ens* es determinada formal - quiditativamente por las pasiones propias y cualitativamente (o sencillamente modulada *ad intra*) por las pasiones disyuntivas. Las pasiones propias asumen el rol de actos formales o *formalitates*, las disyuntivas de actos virtuales o *virtualitates*.

Ens bonum amortiza, según la mecánica acto-potencial, un *quid* simplemente determinable (*ens*) y un *quid* simplemente determinante (*bonum*), sin intersección formal entre ellos [la composición metafísica, sustentada sobre el carácter constitutivo de todo *quid* en su realidad como tal (*realitas secundum quid*), apuntaría a la coordinación de un *quid* en calidad de acto y otro a título de potencia para generar un *tertium quid*]. Esa composición metafísica se corresponde isomórficamente con la lógica (cada *quid* devenga un concepto propio): concepto determinante + concepto determinado⁴⁴⁸.

Ens infinitum arroja un balance diferente: un *quid* simplemente determinado (*ens*) por un *quale* simplemente determinante (*infinitum*). Aquí no hay verdadera composición quiditativa, como en el caso del *ens* con sus pasiones convertibles (*ens + passio propria entis = quid 1 + quid 2 → quid 3 -tertium quid ex duobus-*), sino más bien modalización intrínseca, un tipo de ley binaria metafísica diferente de la composición quiditativa o formal. Más que hablar de determinación del *ens* por sus pasiones intrínsecas (no es incorrecto, se trata de una determinación cualitativa, pero se pretende exorcizar la idea de composición que pueda connotar la determinación), debe alegarse cualificación o modulación intrínseca cualitativa, de la que no resulta un *tertium quid* pues en cuanto *quale* la diferencia última no altera la razón formal de ente (no siendo en sí misma *quid*, la pasión escisiva nada formal-quiditativo detrae o añade al *quid* que afecta: *ens – passio disiunctae = quid + quale ≠ tertium quid*)⁴⁴⁹, como nada formal agrega o sustrae la *haecceitas* –que se comporta funcionalmente respecto a la *natura communis* como las diferencias últimas respecto a la esencia comunísima *ens*- a la quiddidad que singulariza o atomiza, siendo aquélla, entonces, una positividad aquiditativa, la *ultima realitas* o *actualitas formae*. Continencia unitiva, en consecuencia, por el *ens* de las pasiones simples e inclusión virtual de las diferencias últimas en el *ens univocum*. Ambos principios corrientes para cuanto abraza *in quid* la razón de ente⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Dos *quid* acoplados (composición binaria metafísica) como acto y potencia, que rentabilizan en el orden gnoseológico sendos conceptos quiditativos, uno simplemente determinante, otro simplemente determinado (composición lógica).

⁴⁴⁹ *Quid* internamente contraído por *quale* (modulación intrínseca metafísica o ultimación ontológica), con una neta renta gnoseológica: dos conceptos, uno quiditativo-determinado, otro cualitativo-determinante.

⁴⁵⁰ MANN, W. E., “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”, en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 238-262, Cambridge University Press, Cambridge, 2003: “Scotus tells us that infinity is not a property –not even a quasi-property- of an infinite being, but rather an ‘intrinsic mode’ of that being, just as intensity is supposed to be an intrinsic mode, not a property, of whiteness... Scotus may think that x’s intense whiteness is x’s way of being white, and that a way of being is not a property of x. Inasmuch as ‘intense whiteness’ seems equivalent to ‘whiteness that is intense’, and the latter expression suggests a substance bearing an attribute, it might be better, on Scotus’s behalf, to think of the concept of *being intensely white*. It is less tempting to think that the concept of being intensely white can be analyzed into a concept of a substance bearing an attribute. If that is so, then a way of being is depicted more adequately by an adverb than an adjective. Suppose we try to

La univocidad del *ens*⁴⁵¹, tomada no como predicabilidad universal sino como *communitas* quidditativa –toda esencia circunscribe *in quid* al *ens*, toda *quidditas* incluye *formaliter la ratio entis*–, no rige, como ya es notorio, para las pasiones simples ni para las diferencias últimas de la entidad⁴⁵² (finitud/infinitud, necesidad/contingencia,..., son a la esencia unívoca *ens* lo que la *haecceitas* es a la *natura communis*, a una naturaleza en su neutra realidad e infranumeral unidad eidéticas: el carácter *univocum* adjunto al *ens* designa una basal participación o inespecífica comunidad metafísica como la signación *communis* que acompaña a la *natura* denota una comunidad real *secundum quid* más restringida, un fondo de realidad esencial común, no a la totalidad de individualidades actualizadas, sino a un colectivo reducido de las mismas, las cuales, merced a esa comunión real-eidética y por una ulterior maniobra de inteligibilización en acto, se declararán homo- o co-específicas), por diversa razón en un caso y en otro: en el de las pasiones simples porque, envolviendo en sí mismas una carga quidditativa propia,

apply this technique to the concept of infinite being. We arrive at the concept of *being (or existing) infinitely*. This concept appears to resist analysis to the same extent to which the concept of *being intensely white* does. But notice that even if the technique purchases some plausibility for Scotus's claim, it does so by converting Scotus's ostensibly substantival phrases, 'intense whiteness' and 'infinite being', into phrases more naturally construed as terms designating some sort of abstract entity, a way of being (.). This distinction between a concept of a way of being and a concept of something exemplifying that way of being is a subtle one (.). If the concept of God as infinite being is a quidditative concept, then it must explain why other correct natural concepts of God are correct" (p. 250).

⁴⁵¹ La metafísica, ciencia del *ens in quantum ens*, es para Escoto el lugar teórico de encuentro entre filosofía y teología. Por ello, el *ens* que constituye su objeto habrá de ser unívoco, apolar, según una univocidad no puramente lógica sino natural –hay, sostiene el Sutil, una doble univocidad: lógica, según la cual multitud de entes suscitan un único concepto –*se encuentran en un solo concepto común*–, y natural, por la que una pluralidad de entidades convienen *en una sola naturaleza real*. Aún cabe considerar otra univocidad –metafísica–, "menor que la primera y mayor que la segunda, intermediaria entre las dos, según la cual algunos están unidos en el género próximo" –Cfr. *Opera Philosophica V, Quaestiones super secundum et tertium, De Anima*, q. 1, The Catholic University of America Press, Franciscan Institute of St. Bonaventure University, N. York, 2006, p. 7 – 8.

La metafísica como *scientia entis* en su univocidad característica como *quidditas* cobra una demarcación precisa, diferenciándose primordialmente de la teología y de la física –saberes referidos al ente intrínsecamente dividido bajo las determinaciones aquidditativas de la finitud y la infinidad–. La metafísica adquiere el estatus de una ontología. Ante el entendimiento, el ser se presenta en su estadio prepolar, no modalizado bajo un signo disyuntivo, y en su comunidad real – metafísica funda la objetividad del conocimiento, sin ofrecerse él mismo como objeto, sólo como fundamento real disminuido o eidético indiviso subyacente a las divisiones en que se realiza *simpliciter*. En palabras de J - I. Saranyana (*La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 2003, p. 349), la intuición de que el conocimiento exige algo que lo haga posible, sin que ello mismo sea cognoscible, presente en tantos escritores escolásticos, alcanza su forma crítica en el sistema escotista, por traslación al plano metafísico de todas las hipótesis filosóficas precedentes, salvando así el *hiato gnoseológico* existente entre los estados de naturaleza instituida o restituida (y la consiguiente promesa de visión beatífica) y el *status viatoris*. La comunísima noción de *ens*, fundada en la realidad *secundum quid* del *ens* como esencia, denominador común de todo lo que es, se obtiene por un proceso abstractivo que va más allá de la abstracción aristotélica y consiste, observa bien Saranyana (p. 346), en la negación de cuantas diferencias formales diversifican a los seres. Aflora así la *pura ratio entis quidditativa* que apunta a lo más común incluido virtual o formalmente en cualquier inteligible.

⁴⁵² KLUXEN, W., "Bedeutung und Funktion der Allgemein begriffe in thomistischen und skotistischen Denken", en *Acta tertii Congr.* I, p. 229 – 240; BARTH, T., 'Being, univocity and analogy according to Duns Scot', en J. Ryan and B. M. Bonansea (ed.) *John Duns Scot 1265 – 1965*, Washington, 1965, p. 256 – sig. Otros interesantes trabajos de Barth con ciertas aportaciones críticas sobre la concepción escotista del *ens univocum* frente al *ens aequivocum*: "De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum", *Collectanea Franciscana* 14 (1944) 5 – 56; o bien: "Zur Univocatio entis bei Ioannes Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1958) 95 – 108.

revistiendo una genuina dotación formal, difieren real-*formaliter ex natura rei* de la *formalitas ens*; en el de las pasiones o modos intrínsecos disyuntivos, porque, no acreditando un contenido formal propio diverso como tal de la *ratio entis*, modulan internamente dicha esencia en su comunidad metafísica (la univocidad lógica presupone la metafísica: es desde la *quidditas rei* en su indiferencia a universalidad y singularidad que se opera la inteligibilización en acto, la abstracción de la *quidditas neuter ex se* como *species intelligibilis* –la esencia en su neutralidad es fundamento de universalidad y de singularidad sobre la que acaece el acto de universalización-)⁴⁵³.

La doctrina de la *univocatio entis* marca una renovada línea de visión de la entidad creada y de la participación fundada en la coexistencia de aquélla con la unidad de atribución. Toda criatura es declarada *ente por participación* –compuesto de

⁴⁵³ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 3, q. 3, Vat. III, p. 85-86: "El ente no es unívoco en cuanto predicado quiditativamente de todos los inteligibles de por sí, ya que no lo es respecto de las diferencias últimas ni de las pasiones propias del ente. Diferencia última se la llama porque no tiene diferencia, porque no se resuelve en concepto quiditativo y cualitativo, determinable y determinante, sino que su concepto es tan sólo como el último género tiene un concepto tan sólo quiditativo (...). No pudiendo haber nada más común que el ente, y no pudiendo, a su vez, ser el ente común unívoco predicado de la quiddidad de todos los inteligibles por sí, ya que no lo es de las diferencias últimas ni de sus pasiones, digo que se sigue que nada es el objeto primero de nuestro entendimiento en razón de su comunidad como perteneciente a la quiddidad de todo inteligible por sí y, no obstante eso, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren esas dos primacías dichas, de comunidad y de virtualidad: todo inteligible por sí, o incluye esencialmente la razón de ente o está contenido virtual o esencialmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente. En efecto, todos los géneros y especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros, y asimismo, el ente increado, incluyen esencialmente al ente; y todas las diferencias últimas están incluidas esencialmente en alguno de esos entes y todas las pasiones del ente están incluidas en el ente y en sus inferiores virtualmente. Luego aquellos objetos respecto de los cuales no se dice el ente unívocamente predicado quiditativamente, están incluidos en aquellos respecto de los cuales el ente es unívoco de la manera señalada". Escoto prueba lo afirmado respecto a las diferencias últimas: si éstas incluyeran al ente, metafísicamente unívoco en ellas, no siendo enteramente nada, serían entes diversos que implicasen alguna identidad, y así las diferencias últimas serían diferentes *sensu proprio*, *difiriendo entre sí por otras diferencias*, de las cuales, por incluir a su vez en su quiddidad al ente, se seguiría la misma consecuencia anterior, instaurándose un inadmisibles *processus in infinitum* en el régimen de diferencias, debiendo, pues, ponerse límite al de inclusión quiditativa de la *ratio entis*. Una segunda prueba se ampara en la legitimidad –dentro de un contexto sutil- del tránsito bidireccional del *ordo cognoscendi* al *ordo essendi secundum quid* sobre la base de la (quasi) isomórfica condición de ambos dominios. Se establece aquí el debido homorfismo entre realidad metafísica y entidad lógica, habida cuenta que todo *esse extra intellectum minor* salda, por expresa intervención conjunta de los intelectos agente y paciente, una *notitia* intelectual (genita), un concepto. La prueba reza: como el ente compuesto consta de acto y potencia, el concepto compuesto, *con verdadera composición*, será desglosable en un concepto potencial y otro actual (tal como el verdadero *compositum* unitario, no el *unum per accidens* sino el *unum per se –tertium quid ex duobus-*, resulta de la conjunción de principios actual y potencial, el concepto *unum per se unius generis* consta de un *quid* determinable y un *quid o quale* determinante). Así como la resolución de los seres compuestos tiene como término final los elementos absolutamente simples, es decir, el acto último y la potencia última, irreductiblemente diversos, de suerte que nada del uno incluya algo del otro –de lo contrario, esto no sería irreductiblemente acto, ni aquello irreductiblemente potencia-, del mismo modo, en el orden de los conceptos tiene que resolverse todo concepto no absolutamente simple, y sin embargo, uno, en conceptos absolutamente simples, de suerte que la resolución tenga como término conceptos absolutamente simples, a saber, un concepto sólo determinable, que no incluya nada que sea determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya algún concepto determinable. El concepto sólo determinable es el concepto de ente, y el sólo determinante es el concepto de última diferencia. Estos conceptos serán, pues, irreductiblemente diversos, de manera que uno no incluya nada del otro –Ibid.-. La descomposición lógica del ente sigue el patrón estratigráfico metafísico: secuencia de niveles de realidad metafísica conformados en clave dual, cada uno de ellos potencia respecto a la diferencia definitoria del estrato superior. El homorfismo *ordo et conexio idearum / ordo et conexio rerum* no es sino una versión refinada de la hipostasiación categorial por la que apuestan algunos pensadores de la corriente franciscana trecentista, sirva Roger Bacon como ejemplo.

participante y participado-, importando la participación, como recepción de una parte, una relación real (según la cual parte se toma en un sentido extensivo que reconoce la posibilidad de la infinitud a cualquier perfección) y una relación de razón del receptor a lo recibido en la que se asume que *la parte de lo recibido es el todo mismo que recibe* (cualquier perfección limitada que no esté determinada *per se* a la limitación, sería, como parte recibida, ilimitada, *pudiendo distinguir en ella el supósito receptor y la naturaleza recibida*)⁴⁵⁴. La unidad de atribución no incoa la de univocación, pues es *menor* que ésta, pudiendo coexistir ambas como formalmente diversas. Así, en la razón de ente, en la que se da unidad de atribución, los sujetos de la atribución tienen unidad de univocación⁴⁵⁵.

Si en Aquino, el ente creado (unidad de composición real de *esse* y *essentia*) se constituye *secundum analogiam ad ipsum esse subsistens*, en cuanto que participa de una semejanza de éste (el *esse* creatural es una *assimilatio* o *actus assimilandi ad Deum*, una *similitudo Dei*), distinguiéndose, entonces, un *esse* en sentido propio de un *esse* en sentido análogo o derivado; para Escoto, el *ens creatum* se constituye *secundum oppositionem ad esse increatum*, por intrínseca modalización disyuntiva u opuesta a la que representa la increaturalidad⁴⁵⁶. Ente ostenta *primitas communitatis* (primacía de comunidad quiditativa) sobre los primeros inteligibles (géneros, especies, individuos y partes esenciales de todos ellos, y aun el ente increado), y *primitas virtualitatis* sobre todo inteligible incluido en los primeros –es decir, conceptos cualitativos de diferencias últimas y quiditativos de sus propias pasiones⁴⁵⁷. Ni diferencias simplemente últimas ni

⁴⁵⁴ Las otras variantes de recepción de una parte, en las que se considera al *todo como parte del receptivo* (la especie participa al género por lo que hace a las partes esenciales del mismo, no a las subjetivas) o la parte de lo recibido como parte del que recibe instan relación real del que recibe a lo recibido.

⁴⁵⁵ BURRELL, D. B., "John Duns Scotus: the univocity of analogous terms", *The Monist* 49 (1965) 639 – 658.

⁴⁵⁶ He aquí una particular comprensión del ser como unívoco, como esencia (dimensión real eidética de la nuda entidad) neutra, latente en su indeterminación esencial tras las pasiones internas que la modulan a la manera en que la *haecceitas* determina cualitativamente a la naturaleza común –ésta también subyacente en su indiferencia eidética a las individualidades en que se actualiza (las *passiones disiunctae* equivaldrían funcionalmente a haecceizadores de la quididad ente, esta esencia se realiza *simpliciter* escindida como ente finito o infinito. Aquino matiza la distinción avicénica ser posible / ser necesario (sostiene el uzbeko que el *ens*, la *res* y el ser necesario impresionan el alma sin mediar nociones previas), admitiendo modos generales (trascendentales) y especiales (predicamentales o categoriales) del ser. A esa división sobrevendrá la diferenciación escotista entre modalidades disyuntivas del ser (finito / infinito) en relación trascendental.

⁴⁵⁷ "Para ver cómo es verdad esto –siendo así que antes se ha dicho que el ente no se predica quiditativamente de las diferencias-, hago a propósito de las diferencias una aclaración, y es que alguna puede ser tomada de la última parte esencial, que es una realidad y una naturaleza distinta de aquello de que se toma el concepto del género, como, por ejemplo, si se pone la pluralidad de formas, y se dice que el género se toma de la parte esencial anterior y la diferencia de la forma última. Entonces, así como el ente se predica quiditativamente de aquella parte esencial de la cual se toma la diferencia específica, así se predica quiditativamente de tal diferencia en abstracto, de suerte que, así como esta proposición: el alma intelectiva es ente, es quiditativa –tomado el mismo concepto del ente que cuando se predica del hombre o de la blancura-, así es quiditativa ésta; la racionalidad es ente, si racionalidad es tal diferencia. Pero ninguna tal diferencia es última, ya que en ella se contienen muchas realidades, de algún modo distintas [con tal clase de distinción o no – identidad como la que (.) se da entre la esencia y la propiedad esencial, o mayor, como en otro sitio se explicará], y entonces tal naturaleza puede ser concebida en algún aspecto, esto es, en alguna realidad y perfección, e ignorada en otro aspecto, y por eso el concepto de tal naturaleza no es absolutamente simple. Pero la última realidad o perfección real de tal naturaleza, de la cual se toma la última diferencia, es absolutamente simple: esa realidad no incluye quiditativamente al ente, sino que tiene un concepto simple. Así que, si dicha realidad es a, esta proposición; a es ente no es

pasiones simples propias incluyen quiditativamente al ente, lo que plantea una duda sobre la prima objetualidad del ente en su indeterminación y basalidad eidética: ¿por qué no puede mover *naturaliter* al entendimiento cualquier objeto contenido bajo la razón de ente, lo que abriría la senda a un conocimiento natural de Dios por el viador?⁴⁵⁸

Así como el objeto propio del entendimiento viador (*in statu naturae destitutae*) es la *quidditas rei sensibilis -neuter ex se-*, la esencia específica en su indeterminación *ut essentia*, el objeto primero adecuado a la potencia intelectual *-ex natura sua-* es el ente en su indeterminación como esencia, la quiddidad *ens* en su indiferencia a los virtuales modos intrínsecos que la disocian⁴⁵⁹. Atendiendo, empero, a la *natura constituta* del intelecto, el objeto deja de ser la quiddidad común en su neutralidad como

quiditativa, sino accidental, y ello ya diga a esa realidad, ya diga a la diferencia en abstracto, tomada de tal realidad. Ninguna diferencia simplemente última incluye quiditativamente al ente, por ser absolutamente simple. Pero ninguna diferencia tomada de la parte esencial –que es parte de la naturaleza como se da en la realidad, distinta de la naturaleza de la cual se toma el género-, esa diferencia no es absolutamente simple e incluye al ente quiditativamente: y del hecho de que tal diferencia es ente quiditativamente, se sigue que el ente no es género, a causa de la comunidad del ente en tal grado. En efecto, ningún género se predica de alguna diferencia quiditativamente, ni de la que se toma de la última realidad de la forma (.), porque siempre aquello de lo que se toma el concepto de género es en sí potencial respecto de esa realidad de la cual se toma el concepto de la diferencia, o respecto de aquella forma, si la diferencia se toma de la forma" – Cfr. BELMOND, S., "Analogie et univocité d'après J. Duns Scot", *Ét. Francisc.* 2 (1951) 123 – 186.

⁴⁵⁸ Dejaremos en suspenso la respuesta al interrogante planteado, por exceder el propósito de este estudio. Apuntemos sólo que pasa por una delimitación exhaustiva del concepto de objeto primero como el adecuado a la potencia en cuanto tal, no en cierto estado (naturaleza destituida, instituida o restituida). En contra de la teoría que significa la *quidditas rei materialis* como *obiectum adaequatum* al intelecto viador, nada parece más idóneo como objeto primero a la potencia intelectual, por lo que hace a su naturaleza como potencia, que lo más común, empero, precisará el Sutil, en el estado presente se le adecúa como objeto motivo la quiddidad del ser sensible, y por eso, -pro statu isto- no entenderá por vía natural otros objetos que no estén comprendidos bajo ese primer motivo. ALCORTA, J. I., "De ente ut primo cognitio secundum Scotum", en *Acta tertii Congr.* I, p. 93 – 103; HEISER, B., "The primum cognitum according to Duns Scotus", *Franciscan Studies* 2 (1942) 193-216.

⁴⁵⁹ Sobre este asunto: COCCIA, A., "Ens est ratio rem in se obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi", en *Acta tertii Congr.* I, p. 111 – 113. El objeto adecuado al intelecto humano en la situación histórica tras el pecado original *-pro statu isto-* es la *quidditas rei sensibilis*. En el orden de la propia naturaleza *-ex natura potentiae-* es el *ens in quantum ens* y su logro la *pura ratio entis quiditativa*. El estado de vía supone una postración cognitiva en la abstracción que sólo eclipsa transitoriamente la natural capacidad intuitiva de lo individual del intelecto humano. La naturaleza individual espiritual dice comunicabilidad intrínseca (*per se ratio communicandi*) a la persona, sin dependencia de ella, como aquello a lo que da contenido ontológico. En el *suppositum*, la entidad comunicable en su *prima substantialitas* se incomunicabiliza. Pero la sustancia individuada dice también relación potencial de dependencia como comunicable a un supósito impropio (comunicabilitas extrínseca ad Verbum vel ratio fundamentalis dependentiae ut communicabile ad extrinsecum –ad suppositum alienum-). Si la *natura communis* constituye un fondo de realidad eidética (*realitas secundum quid*) común a un colectivo restringido de individualidades actuales, *ens* cifra la carga de realidad esencial común a toda singularidad existente, el fundamento de ser extraanímico diminuto metafísicamente unívoco, común a lo creado y a lo increado, a toda singularidad existente; codifica la base de realidad infranumérica, indeterminada, subyacente a sus propias modalidades intrínsecas de realizaciones *simpliciter*, a la infinitud y a la finitud. El *ens* en su indeterminación como esencia-realidad *secundum quid* unívoca, generalísima, incluida *in quid* en todo lo actual, es el *primum obiectum* del intelecto *ex natura sua*, frente a la esencia sensible en su puridad quiditativa, objeto propio y adecuado al *intellectus in statu isto*.

quidditas y *unitas* infranumérica, para ser la esencia *ens* en su estatuto prepolar⁴⁶⁰. Es precisamente la neutralidad de la *natura communis* como unidad metafísica, como potencial *extra animam* de inteligibilidad (homomorfismo *esse – cognoscere*), su indiferencia a la singularidad y a la universalidad, la que la convierte en fundamento para la relación que el intelecto puede establecer entre lo concreto y lo universal⁴⁶¹. Incognoscible *pro statu isto*, inasequible *de facto* al *homo viator* en su dinámica noética actual, el singular es, sin embargo, inteligible *de iure* (el entendimiento, humano, angélico o divino, puede aprehender intuitivamente lo concreto existente en cuanto tal; la natural capacidad de captación de lo individual, la disposición del alma *in patria* - horizonte transterrenal-, superada la restringida potencia circunstancial abstractiva, se refrenda en la promesa de visión beatífica, de intuición del *concretissimum* que es Dios como *quidditas de se haec* y necesariamente existente por la aseidad que define su estatuto de posible. La esperanza de un encuentro *facie ad faciem* con la divinidad⁴⁶²). La primacía del individual y la aptitud natural del entendimiento para intuirlo son los cánones que sellan una ontología y una gnoseología homomórficamente relacionadas.

⁴⁶⁰ Escoto inaugura una fenomenología de la experiencia, interna y externa, que integra convenientemente los polos subjetivo y objetivo como causas principal y subordinada del acto cognitivo, cada una en su propia e inalienable causalidad parcial, indeterminada y casi ilimitada respecto a sus actos una, determinada según su última virtud a cierto efecto la otra, menos perfecta en su influjo (Cfr. *Ord. I*, d. 3, pars 3, q. 3, n. 559, Vat. III, p. 333). Dos causas eficientes parciales concurrentes en la intelección.

⁴⁶¹ La inteligibilización o universalización en acto es operación que revela cierta virtud creativa en el entendimiento agente, la capacidad de transferir el objeto (*quidditas rei sensibilis*) del orden material-corpóreo (*species sensibilis*) al orden espiritual-incorpóreo (*species intelligibilis*). La especie inteligible es un producto netamente intelectual que denota un ser distinto en el objeto al que le compete como *quidditas* indiferente *de se* a la universalidad o sólo inteligible en potencia, el ser universal en acto. La inteligibilización supone un cambio en el orden de ser del objeto, que pasa de su ser *extra animam secundum quid*, de la realidad extramental infranumérica o disminuida como *quidditas*, al ser intraanímico (*esse intra intellectum*), inteligible en acto, inteligido en potencia (el acto de intelección exige la intervención de un intelecto paciente -*nous pathetikós*-), un modo de ser (*esse intelligibile in actu*) que no acredita la *quidditas de se* (de suyo la quiddidad es *indifferens ad universalitatem vel intelligibilitatem*) sino que le viene impuesto por el *nous poietikós*:

"Duns Scoto, dunque, rivendica all'intelletto agente un'attività in un certo senso creatrice. Se è vero infatti che anche per lui il contenuto concettuale è ricavato dall'esperienza, è altrettanto vero però che il modo di essere di cui si riveste l'oggetto in quanto conosciuto, l'universalità appunto, costituisce il frutto di un apporto originale da parte della potenza intellettuale. L'intelletto, in altri termini, nell'atto di conoscerlo, recrea o rigenera l'oggetto secondo un modo di essere che non gli ripugnava, ma che da sé non aveva, né mai avrebbe potuto avere. Il risultato più prezioso emerso dal nostro esame della dottrina scotista dell'astrazione è (.) la scoperta che Duns Scoto attribuì una certa capacità creativa all'intelletto agente"- BETTONI, E., *Duns Scoto, filosofo*, Vita e Pensiero, Milán, 1966, p. 152 – 153.

⁴⁶² El conocimiento de la esencia que prescinde de la existencia o no existencia actual (abstractivo) tiene relevancia inferior a la intelección intuitiva, un conocimiento de la esencia como actual o del objeto presente según su existencia. El viador no espera un conocimiento de Dios como se podría tener de Él, no existiendo por un imposible, o no estando presente por su esencia, sino una experiencia intuitiva de la divinidad (*facie ad faciem*), porque así como el conocimiento sensitivo se da presencialmente en cuanto que el objeto está presente en existencia, tal sucede con esa esperanza. El sensorio particular versa sobre el objeto en cuanto que éste es por sí y en sí existente, mientras que la fantasía conoce el mismo objeto en tanto que presente in specie, la cual podría ser de ese objeto aun cuando éste no existiera o no estuviera presente. El conocimiento asociado al fantasma es abstractivo respecto del sentido particular, ya que "lo que está disperso en los seres inferiores, está a veces concentrado en los superiores. Los modos de sentir que se hallan esparcidos en las potencias sensitivas a causa del órgano (porque no es un mismo órgano el que es receptor apto del objeto del sentido particular y el que lo es de la fantasía), se hallan unidos en el entendimiento, en el cual, como potencia única, puede encontrarse el acto de ambos conocimientos". - DUNS ESCOTO, *Ord. II*, q. II, Vat. VII, p. 552-.

El dúplice valor de la *distinctio formalis ex natura rei* como diferencia entre el *ens* y las *passiones simplices* (o las propias pasiones), o entre el alma y las potencias psíquicas, y aun entre éstas, no es fortuito, y podría interpretarse en estrecha conexión con la temática agustiniana de la *analogia trinitatis*, según el tratamiento bonaventurista. La antropología del *príncipe de la mística* arranca del ideal de hombre *factum ad imaginem Dei*, conforme a una noción de imagen como *similitudo expressiva* que permitiría al alma contemplar, en la adhesión o unión hipostática del Hijo –*imago Dei invisibilis per naturam*–, a la humanidad en su versión más inefable y sublimada.

El *aspectus animae* que el Seráfico designa como *mens*, es imagen de la Trinidad ("in mentem nostram, in qua divina relucet imago")⁴⁶³. Considerados el orden, origen y virtud de sus potencias, el alma conduce a la Trinidad, pues la inteligencia nace de la memoria, y de ellas el amor como su nexo. *Mens generans, verbum et amor* se hallan en correspondencia con la terna *memoria/virtus intellectiva/virtus electiva*, potencias *cosustanciales, coiguales y coetáneas*⁴⁶⁴, compenetrándose como *circuminedentes*. Siendo Dios perfecto, poseerá memoria, inteligencia y voluntad, teniendo, no sólo su *Verbum genitum*, sino también el *Amor spiratum*, que se distinguirán entre sí (*unus ab altero producat*), no *essentialiter* ni *accidentaliter*, sino *personaliter*. Así, el alma (*mens*) *se ipsam considerat, per se tanquam per speculum*, asciende *ad speculandam Trinitatem beatam*. La especulación que el alma tiene *de suo principio trino et uno*, mediante la tríada potestativa por la cual es imagen divina, es asistida *per lumina scientiarum* (metafísica de la luz), luces que la perfeccionan e informan de un triple modo (el ritmo ternario del itinerario, desdoblado ulteriormente en senario, es patente)⁴⁶⁵, guiándola a través de la *causa essendi* (subdividida en un triple

⁴⁶³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* III, 1, p. 591.

⁴⁶⁴ "Secundum autem harem potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amorum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt cosubstantiales, coaequales et coeavae, se invicem circuminedentes". BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* III, 5, p. 598.

⁴⁶⁵ El nivel vestigial de especulación (*speculatio in Deum per vestigia eius/in vestigiis suis* constituye el punto inicial del ascenso (non ascensu corporali, sed cordiali): todos los seres que pueblan el mundo sensible son espejos extraanímicos por y en los que relucen las divinas perfecciones. Rastreando en ellos las huellas del creador (transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos), el alma humana se eleva a las imágenes, transita de lo exterior a su propia interioridad (intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos), buscando ahora a Dios por su imagen impresa en las potencias naturales y en su imagen reformada por la gracia. La misma alma es espejo en cuyas imágenes o representaciones de lo sensible se refleja la divinidad. A esa interiorización o introspección (ab exterioribus ad intima), siempre en clave agustiniana, sigue un autotrascendimiento o elevación ex corde del alma supra se (transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos), sobre-elevación cordial que es designada por Bonaventura como *sursumactio* – BONAVENTURA, *Itinerarium* I, 1-3, 565-566-. A la contemplación de Dios extra et intra nos –extra per vestigium, intra per imaginem– (especulaciones vestigial e imaginal: los objetos que articulan las fases extra e intraanímica del progressus speculationum, esto es, los sensibilia o corporalia y los spiritualia, desdoblan su función -per speculum o in speculo-, con una renta dual de variables objetivas por nivel especulativo en correspondencia con un doble aspecto psíquico, configurándose un orden senario: *iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus*), seguiría, en el *itinerarium mentis*, la visión de la divinidad *supra nos -supra mentem per lumen veritatis aeternae-*. El *sensus carnis*, complejo sensorial corpóreo, constituye el atrio o umbral por el que el macrocosmos, régimen vestigial, entra en ese *minor mundus* o tabernáculo que es el alma humana (*quodammodo omnia* por su condición de reservorio o depósito cósmico-imaginal, a la vez que *imago Dei*). Se trata, pues, de un *atrium ante tabernaculum*, que cede el relevo de la sensibilidad somática al *sensus spiritualis*. El primero de los *modus seu gradus contemplandi Dei*, con las gradaciones objetivas correspondientes a *sensus* e *imaginatio*, pondría a la

motivo: *de rerum essentiis/de numeris et figuris/de rationibus diffusivis*) *in potentiam Patris*, por la *ratio intelligendi* (con una triple capacitación humana) *in sapientiam Verbi*, y por el *ordo vivendi* (objeto de la filosofía moral, diversificada, a su vez, en una triplicidad de saberes) *in bonitatem Spiritus*⁴⁶⁶.

Pues bien, las potencias acomodan mutuamente sus actividades, y la cosustancialidad (*unitas substantialis*) vindicada por el Seráfico sólo puede explicarse, bajo el enfoque escotista, como continencia unitiva: una única realidad *simpliciter* sustancial –el alma como *unitas realis simpliciter*–, con diversas *formalitates* (*realitates* formales o *secundum quid*), entre las que media, como tales formalidades, una diferencia real proporcionada, la distinción *ex natura rei*. *Memoria, intellectus et voluntas*, diferentes *a parte rei* en tanto que facultades psíquicas, convienen en la realidad sustancial unitaria del alma. Se postula, no una unidad formal, sino una unidad real *simpliciter* que acoge *ad intra* la diferencia real menor y genera *ad extra* la diferencia real *simpliciter*.

Esta situación es reproducida en la Trinidad, una en los tres transcendentales, en cuya transcripción bonaventurista se adivina el vínculo entre el ser humano y el divino. El *ens per se*, sin cuya noticia resultaría inaprehensible una sustancia particular (*non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae*), no podrá ser perfectamente conocido *nisi cognoscatur cum suis conditionibus*. Tales *proprietaes entis* serían los transcendentales clásicos, reducidos, en el esquema inicialmente ternario a que se atiene el filósofo de Bagnoreggio, a *unum, bonum et verum*. El propio Bonaventura anticipa la dialéctica escotista, el juego de bipolaridades o duplicidades ontológicas nucleares, afecciones internas del ente común⁴⁶⁷: la aspiración a la contemplación de los *invisibilia Dei* (*quoad essentiae unitatem primo*) dirigiría el aspecto psíquico competente *in ipsum esse* (*quod non potest cogitari non-esse*) al prístino ser que se ofrece a la inteligencia exiliado sin paliativos del no-ser (*in plena fuga non-esse*), hallando en él al "esse purum, et simpliciter, et absolutum, primarium, aeternum, simplicissimum,

mente itinerante *in via Dei*; el *gradus ascensionis* imaginal la haría ingresar *in veritate Dei*; y al fin, los dos últimos modos de especulación, preparatorios del *excessus* o *raptus mentis* y referidos a los *invisibilia et aeterna*, alzan al alma *in notitia Dei*, la disponen en la celebración gozosa del conocimiento de la divinidad (*laetari in Dei notitia et reverentia*), un acceso al *sancta sanctorum* (BONAVENTURA, *It. V*, 1). La ascensión ligada a la *intelligentia* consistiría en una *speculatio divinae unitatis per eius nomen primarium, quod est esse* (un modo de contemplación de los atributos esenciales divinos –*modus contemplandi versatur circa essentialia Dei*–), en tanto el grado supremo de especulación –competencia del *aspectus animae apex mentis seu synderesis scintilla*– versaría *circa propria personarum*, sobre las propiedades hipostáticas *De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum*). El ritmo senario se extiende a los *essentialia* divinos en un derroche insólito de coherencia.

⁴⁶⁶ SCHLOSSER, M., *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 35, Paderborn, 1990.

⁴⁶⁷ “Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum, cum ‘privaciones et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones’ [recoge aquí una cita de Averroes –*In III De Anima*, 25–: Et universaliter omnes privations non cognoscuntur nisi per contraria, scilicet per cognitionem habitus et per cognitionem defectus habitus], non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate” –*Ibid.*, 3, 594–. Cfr. BOURGEROL, J. G., *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton, 1989.

actualissimum, perfectissimum et summe unum"⁴⁶⁸. El ser puro se presentará *ut carens omnino non esse*, sin comienzo ni término (*ut numquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum*), en su rigurosa simplicidad (*ut cum nullo compositum, sed simplicissimum*), libre de tara potencial, en tanto la potencia sea indicador de privación óptica, o actual en sumo grado (*ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid non-esse, ac per hoc ut summe actualissimum*), depurado de índices de defección, perfectísimo (*ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum*), excluyendo toda *ratio diversificationis* (*ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum*) y todo traza de *abalieitas* (no proveniente de otro ser sino omnimodamente primero: *non potest cogitari ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse*)⁴⁶⁹.

El discurso de los *essentialia* se clausura con la anuencia de la divinidad *omnipotens, omnisciens et omnimode bonum*, atributos que avalan su condición de principio y fin último ("ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia")⁴⁷⁰: por su *simplicísima* unidad, su *verdad purísima* y *sincerísima bondad*, Dios encierra en sí *omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis comunicabilitas*⁴⁷¹. La triple *passio entis* está acentuada en la divinidad por cualificaciones en clave teológica *-issimum*. Virtud, ejemplaridad y comunicabilidad son sesgos ontológicos (orden esencial – entidad quiditativa-, no nocional –entidad hipostática-) que traspasan la Trinidad,

⁴⁶⁸ *Itinerarium* V, 6-7. Las perfecciones se presentan concatenadas en forma acumulativa, esto es, seriadas de modo que cada una de ellas sería consecuente al conjunto de todas sus precedentes (*unum necessario inferi aliud*): *Quia simpliciter esse, ideo simpliciter primum / Quia simpliciter primum → non esse ab alio factum, nec a se ipso, ergo aeternum / Quia primum et aeternum → non ex aliis, ergo simplicissimum / Quia primum, aeternum et simplicissimum → actualissimum (nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum) / Quia primum, aeternum, simplicissimum et actualissimum → perfectissimum (omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio) / Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum et perfectissimum → summe unum*. Advértanse el solapamiento de incausación (*non esse ab alio, nec a se ipso*) y eternidad, la identificación de la simplicidad con la no-complejidad constitucional/estructural (*non esse aliquid tertium ex duobus*), y, por ende, la exención de potencia mezclada con el acto de ser, así como la consiguiente elevación del acto puro de ser a la categoría de perfección suprema, una ilación cuyo testigo recogerá el tomismo. Se ofrece a la *admiración* de la mente itinerante/ascendente un juego de paridades: *esse primum et novissimum, aeternum et praesentissimum, simplicissimum et maximum, actualissimum et immutabilissimum, perfectissimum et immensum*, y en fin, *summe unum et omnimodum*.

⁴⁶⁹ El ser divino es enteramente presente por aeternum, esto es, porque no viene de otro ni deja de existir de suyo, no muda de estado (*non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno in aliud*). No tiene pasado ni futuro, únicamente presente. Por su simplicidad esencial es supremo (*quia simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute*). Por actualísimo, inmutable (el acto puro nada adquiere o pierde –*quod actus purus nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari*). Es inmenso –este concepto se sustenta sobre el sumo grado de perfección en tono anselmiano: *nihil potest cogitari ultra ipsum-*.

⁴⁷⁰ *Éxodo* 25, 19.

⁴⁷¹ "quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse et primum et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc 'est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam'. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo 'stabile manens moveri dat universa'. Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus" – BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 8, 618-620.

resaltando el bien (*diffusivum sui*) como fundamento principal para la contemplación de las emanaciones o procesiones personales. La difusión del máximo bien será *actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta*, de suerte que ese bien no existiría de no darse, en circunmención, un amado, un coamado-engendrado y un espirado⁴⁷². He ahí la articulación de la terna personal divina en torno al bien como primordio axial.

La interpenetración trinitaria (interposición de la unidad en la alteridad: *necessario esse unum in altero per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius Trinitatis*) confiere sentido originario a la unidad de ser⁴⁷³. En la tríada hipostática la unidad y el ser alcanzan su sentido propio: la *unitas essendi* es plenamente verdadera en la Trinidad, y ésta se sostiene sobre el bien. Reaparecen, como motivos basales, unidad, bondad y verdad. La unidad se columbra al trasluz del ser absoluto⁴⁷⁴ (*sub ratione puri esse contemplante*), en interrelación con el *esse* (*quod est purus actus et primo cadit sub intellectu*). La concepción estática de la unidad (luz internamente uniforme, sin diferencias íntimas, claridad cegadora por el hábito de tinieblas de seres o de fantasmas de lo sensible, abordada en clave paradójica dionisiana –caecitas intellectus-, ingreso in caliginem –*ingrediamur in caliginem*-⁴⁷⁵) contrasta con el régimen de dualismos (pulso de contrarios en el orden finito), pero la idea de una *diversificatio* no puede ser alentada: la unidad se concluye en la dilucidación del *ipsum esse*, por diferenciación de rasgos primordiales ampliados mediante oposición – negación (momentos dialécticos). Los hiatos efectivos en el feudo de la finitud son replanteados por unificación desde el *ipsum esse* (el registro de *omnimodum* que incumbe a lo inconmensurable y *simpliciter*

⁴⁷² "Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis –ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis –ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus" -BONAVENTURA, *Itinerarium*, VI, 1, 620-. Aclara el Seráfico en *Sent.* I, d. 29, a. 2: "quod terminus principium stat pro paternitate simul et spiratione".

⁴⁷³ No cabe duda acerca de la orientación agustiniana del franciscanismo trecentista. Signo inequívoco de ello es la correspondencia de los dos hitos transicionales en el *Itinerarium mentis* con la interiorización (exigida por la labilidad que caracteriza al orden sensible) y la autotranscendencia (licitada por la mudanza de la misma naturaleza humana) propuestas por Agustín como fórmulas de acceso a verdades que codifican las esencias inmutables de las cosas: el tránsito *extra nos* → *intra nos* que señala la promoción del orden vestigial al imaginal se homologa a la interiorización o vuelta del alma hacia su propia intimidad (*Vuelve a ti mismo, en el hombre interior habita la verdad...*, recomienda el de Tagaste), en tanto el autotranscendimiento del hombre/alma (...y si encuentras que tu naturaleza es mudable, *transciéndete a ti mismo*) halla su eco dentro del sistema bonaventurista en la transición del nivel imaginal al similitudinal-lumínico, el ascenso *intra nos* → *supra nos*. Interiorización o progreso del dominio extrapsíquico al ámbito intramental (*extra animam* → *in anima*) y autotranscendimiento o elevación del nivel *intra animam* al *supra animam*.

⁴⁷⁴ FALQUE, E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie. La Somme théologique du Breveiloquium*, coll. Études de Philosophie Médiévale 79, J. Vrin, París, 2000, p. 154 – sig.

⁴⁷⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 4, 614: "qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere (...) sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit (.); quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibum, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre".

perfecto estriba en su extremo grado de unidad). Justamente la *summa unitatis in essentia* se erige en garante de causalidad transcendente y universal⁴⁷⁶.

La reverberación intraanímica de la divinidad que defiende Bonaventura es una tesis moderna. Henri de Lubac habla de la manifestación de la divinidad en el interior humano⁴⁷⁷ (el misterio divino no sería así ajeno al hombre, de modo que el reencuentro de éste con Dios no supondrá el hallazgo de una realidad extraña o externa, sino el del

⁴⁷⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium V*, 7, 618: "Ideo omnimodum, quia summe unum. Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut 'causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi'. Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima, et universalissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia".

⁴⁷⁷ *La idea de Dios en el hombre es real*, dirá De Lubac. La criatura espiritual está habitada por el misterio, aloja el *mysterium Dei* dentro de sí. La idea de Dios es la misma presencia divina en la criatura. La teología del sobrenatural apunta hacia la posibilidad esencial de un encuentro inmediato criatura-Dios en la experiencia religiosa, rescatando la abaliedad como referencia radical *creaturae ad Deum* sin la cual no es plausible concebir la existencia humana, y notificando una *aptitudo passiva*, conexas a la *voluntas ut natura* como tendencia natural al Bien que impera, en condiciones de subliminalidad, los actos elícitos de la *voluntas ut ratio* (la apuesta lubaciana es ostensible, aun cuando la conexión *dilectio naturalis*/necesidad y *dilectio supernaturalis*/libertad que advierte De Lubac en la psicología tomista sea dudosa: el *spiritus creatus* abriga un deseo –sin exigencia– de visión beatífica. No cabe asumir la naturaleza espiritual como un caso más de naturaleza creada justamente por su ordenación a Dios, entendida como apertura a la totalidad del ser a cuyo conocimiento le impele una predisposición desiderativa, una inclinación natural, previa a cualquier acto deliberado, que constituye la nota esencial más íntima de la naturaleza creada sin portar impronta alguna de la gracia sobrenatural). Deslumbrados por el ajuste aristotélico *boulesis-télos* (el deseo humano es aquél que se extiende a los fines proporcionados a sus potencias naturales, de suerte que el hombre no podría anhelar con deseo verdaderamente ontológico ningún fin que excediera la auténtica medida de sus fuerzas), sobre la base de la incompletud de lo carente de ordenación teleológica (nada es completo –*teleion*– si adolece de fin, y éste es límite), ciertos teólogos se abandonan a la evidencia de un fin natural. De Lubac renegará de esa pseudo-evidencia, restringida a los seres de índole no espiritual. La triple, en al trinitario (motivo agustiniano), el estatus de *imago Dei* y su diferencia ontológica respecto a la criatura no racional, acredita en el hombre, con valor constitutivo, un verdadero deseo de Dios. La invectiva contra la *ilusión religiosa* será sólo admisible a tenor de esa distinción, y se dirige taxativamente al deseo *ad libitum*. *Dios no se regula según nuestro deseo*. Por natural que fuere, el deseo de visión divina no determina el don efectivo, antes bien, es la libre voluntad del donante (la *donatio essendi* incluye toda competencia ontológica) la que despierta el deseo de su visión en el hombre. Además, el mismo *deseo desconocido* –*inquietum est cor nostrum*– es don divino: *Dios crea la naturaleza porque quiere concederle el fin sobrenatural*, anuncia el jesuita en una de sus cartas a Blondel. El deseo de ver a Dios no es en sí una veleidad ni una voluntad deliberada, subraya Chantraine, tampoco es una inherencia histórica, sino que pertenece constitutivamente a la esencia humana (lo cual no significa *Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*, según lo entendiera la encíclica *Humani generis*), es el acto primero e incoercible del espíritu: la suspensión de tal acto supondría la supresión del mismo espíritu. En el fondo, nos hallamos ante una reelaboración postcrítica del *tendere in Deum* bonaventurista. Una de las tesis centrales del *Surnaturel* ["el hombre está hecho para la salvación (.) en el fondo de la naturaleza humana, y por consiguiente en cada hombre, está impresa la imagen de Dios, algo que constituye en él –pero sin él– una especie de llamada secreta al objeto de la revelación, plena y sobrenatural" –De LUBAC, H., *Paradoja misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2002, 120-121–] es de raíz agustiniano-bonaventurista: *llamada secreta*, ¿no tiene acaso reminiscencias iluministas, no exige una sobre-elevación cordial?. La luz tiene dimensión/proporción/razón sobrenatural pero sustrato/soporte natural. En cuanto a la hipótesis de la *imago Dei* impresa *in creaturis*, ¿no es un motivo deliciosamente bonaventurista? ¿no se nos propone una *speculatio in imagine* como vía intermedia/transicional de encuentro con Dios. De MOULINS-BEAUFORT, E., "Anthologie et mystique selon Henri de Lubac. 'L'esprit de l'homme' ou la présence de Dieu en l'homme", en *Études lubaciennes III* (2003); WAGNER, J.-P., *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, París, 1997.

misterio que fundamenta su propia humanidad, quedando el hecho accesible a cualquier disciplina científica excluido como *causa generadora*).

La noción de acto virtual, aportación escotista, y el emplazamiento de la ratio causalitatis en la continencia virtual de la perfección finita por el poder divino, está embrionada en la concepción de aquello que siendo en grado excelso uno y omnímodo (*summe unum et omnimodum*), inmensurable y simplemente perfecto, abarca toda forma pensada, sin perjuicio de su ipseidad: omnipresente pero no circunscrito (*praesentissimum, simplicissimum et maximum seu incircumscriptum*) sino incluyente ("summe unum et tamen omnimodum, ut omnia in se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum")⁴⁷⁸. Los predicados o índices cardinales del ser absoluto traspasan el espectro categorial. La unidad del absoluto le procura estatus de omnia (he aquí una señal de la condición deoimaginal del alma: ésta es quodammodo omnia en tanto que imago Dei, por ser Dios virtualiter/simpliciter omnia; la potencia espiritual como potestad activa secundum quid illimitata en cuanto que semejanza de la divinidad como agente o eficiente simpliciter ilimitado)⁴⁷⁹, principio estable de diversidad –*stabile manens moveri dat universa*–: abarcando en sí *per modum eminentiae* o poniendo fuera de sí *per modum creandi*. La simplicidad divina dicta excelencia en virtud ("simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quando plus est unita, tanto plus est infinita"⁴⁸⁰), dispensando al *actus purus* de novedades, inflaciones o pérdidas, de toda clase de mudanza (*nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari*). Podría considerarse un preludio de la *coincidentia oppositorum* propugnada por Nicolás de Cusa⁴⁸¹, con una cuidada articulación de inmanencia y

⁴⁷⁸ BONAVENTURA, *Itinerarium* VI, 5, 624.

⁴⁷⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 7, 618: "Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut 'causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi'. Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentialium superexcellentissima et universalissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia".

⁴⁸⁰ BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 7. Reza la proposición 17 del *Liber de Causis*: *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*.

⁴⁸¹ La coincidencia de los opuestos está larvada en Heráclito. Se han establecido diversas clases de relación entre los contrarios: sucesión y cambio recíproco, relatividades *ad subiectum* y valorativa (los opuestos se aprecian únicamente en su relación mutua). La declaración programática todas las cosas son una (fr. B 50 DK) trasluce cierta aspiración monista en Heráclito de cariz teológico, según advierte K. C. Guthrie, insinuando una idea de Dios como omnímoda síntesis de disparidades fenoménicas (*Historia de la Filosofía Griega* I, Gredos, Madrid, 1980, p. 418). Todo es producto de los contrarios, imperando la tensión interna, si bien la paradójica armonía sugiere una unidad subyacente en los opuestos. Edward Hussey destaca las oposiciones como manifestaciones esenciales de la unidad –la unidad es tal en virtud de las oposiciones, la revelación de los opuestos entrañaría en sí un proceso en el cual la unidad exhibe su función primordial ["Heraclitus", en A. A. Long (ed.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, N. York, 2006]. Quizás la *coincidentia oppositorum* sea la pieza angular de la dialéctica cósmica, en conexión con el *pantha rei* (flujo universal) que permitiría vislumbrar la concordia en un mundo dinámico, cambiante, bajo la paternidad de la Guerra (la Guerra es común, la polémica entre contrarios, la lucha entre instancias antagónicas, es la fuerza general impulsora dominante... todo sucede conforme a discordia y necesidad), la clave de bóveda de un convulso sistema que mira, no obstante, a la unidad y al orden del Lógos (éste no es la Guerra, aun en el *areté* aristocrático que concita, como hace notar M. Marcovich –*Heraclitus*, The Los Andes University Press, Mérida, 1967–, sino que la discordia es la condición necesaria para alcanzar el Lógos). Armonía afirma la unidad en el modo en que ésta se expone en los contrarios, transmite la impresión de estructura unificada. Nicolás de Cusa retomará la fórmula, resonantes en ella los ecos de panteísmo de la tradición platónica en la que se alinease Escoto Eriúgena. La unidad suprema de lo múltiple se consuma en Dios, que está más allá de todas las diferencias y oposiciones detectables en los seres finitos. La idea de una reunificación es, en

trascendencia que prevenga el estigma panteísta: es *intra omnia, non inclusum y extra omnia, non exclusum*⁴⁸². Si así fuera, el equilibrio de las visiones escotista y bonaventurista no puede ser más evidente, un modelo univocista y otro analógico (equivocista, a juicio del filósofo de Duns): la coincidencia de opuestos se daría, en coordenadas sutiles, en el ens univocum -la esencia comunísima ens, en su indeterminación primaria como tal esencia, predicable *in quid* de todo inteligible, increado o creado, excepto de sus pasiones simples y diferencias últimas⁴⁸³, se despliega íntimamente modulada por *passiones disiunctae*, virtuales bipolaridades dentro de la razón formal de entidad-, en tanto el Seráfico la emplaza en el ser absoluto propio de la divinidad en cuanto que ser *totum intra omnia et totum extra (ipsum esse se encumbra en principium radicale)*, preservando, eso sí, su mismidad: la acción fundante y providente de Dios no se confunde con los entes, Dios permanece sin mudanza, Él mismo, sin apartarse mínimamente de su ser. La analogía bonaventurista, ajustada a la norma de proporcionalidad, anuncia la sutil continencia virtual. Por sumamente uno y omnímodo es omnia in omnibus (por más que las cosas sean múltiples y el ser subsistente conserve su inalterable unidad –“quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum-”⁴⁸⁴... quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et

efecto, tangencial al *reditus* eriugeniano, y éste remite a la dimensión teósica-*non creans* de la natura increada, transida por el misterio personal. *Summe se diffundens* denota, en primera instancia, *egressus* generativo desde la omnímoda superabundancia. El carácter sumo de la difusividad de suyo del bien descansa sobre la producción actual, cosustancial y eterna ("nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantiali, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis –ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis –ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus" – BONAVENTURA, *Itinerarium*, VI, 2; *Sent.* I, d. 29, a. 2-) que instaaura el régimen nocional. En su enfoque gnoseológico (nivel de conocimiento humano), la *coincidentia oppositorum* postulada por el cusano impone una corrección negativa correlativa a toda afirmación acerca de Dios (Dios es *summum/maximum esse*/Dios no es *summum* sino *infimum* o *minimum*), una asimilación de la teología negativa neoplatónica fraguada con rúbrica pseudodionisiana: en Dios se concilian los contrarios de un modo incomprensible para el entendimiento humano (el hombre se mueve en la *docta ignorantia* de la divina naturaleza –estado positivo de esfuerzo de captación de la infinitud desde la finitud-). La *coincidentia oppositorum* desborda la humana capacidad de comprensión, forzando la distinción de dos facultades, razón y entendimiento (huellas evidentes de eriugenismo), la primera de ellas regida por el principio de no-contradicción, que prescribe la imposibilidad de simultaneidad de los opuestos, inhabilitando a la razón para la inteligencia de la pretendida *coincidentia* real, lo que haría recaer sobre el entendimiento como suprema facultad la tarea de reunir aquellos que la razón declara incompatibles. Sugiere Hirschberger que en la tematización cusana de la razón está esbozada la moderna teoría del Espíritu como unidad sintética, factor creativo del conocimiento, y constituye la base de la crítica a la razón teórica y de la aspiración de Schelling a una fusión – síntesis del yo con la infinitud cósmica o divina.

⁴⁸² Además, "supra omnia, non elatum e infra omnia, non prostratum" (BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 8, 618).

⁴⁸³ La predicación unívoca e *in quid* del *ens* se extiende a todo inteligible, excepto a las *passiones entis*, simples o disyuntivas. Las primeras no incluyen *in quid* o *formaliter* la *ratio entis*: *verum* o *unum*, como ya se ha señalado, son *formaliter* diversas de *ens*, razón ésta, por tanto, quiditativamente no circunscrita por la unidad o la verdad. Tampoco el *quid* o *formalitas ens* es predicable de las diferencias últimas (*passiones disiunctae*), pero, en este caso, por la inconsistencia formal-quiditativa de tales diferencias en sí mismas. Creado o increado, finito o infinito, etc., no cifran *in se* una *ratio formalis vel quiditativa* propia, sino que son modalidades virtuales intrínsecas de la esencia *ens*, operan intraquiditativamente (*intra essentiam ens*) polarizándola o disociándola. El ser se proyecta en existencia bajo tales signos disyuntivos.

⁴⁸⁴ Las fórmulas rescatadas por Nicolás Chrypffs no están exentas de guiños panteístas: Dios *complicata* (*complicatio* ≡ reunión o reunificación - *regressus*) y *explicata* (*explicatio* ≡ procedencia - *exitus*) la totalidad de lo real. Todo proviene de Dios –Él está en todo-, y todo se reúne en él. Dios es *complicatio* y

sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas”⁴⁸⁵. Bonaventura fija en el *ipsum esse*, identificado con la divinidad en su condición de *principium radicale*, lo que Escoto percibe en el *ens univocum*, en un puro estado eidético de apolaridad o de prepolarización, cuya realidad *simpliciter* es, sin embargo, necesariamente polar. El ser unívoco sólo existe como ente finito o infinito, y aun el finito, sólo como ente ontológicamente ultimado, pues la existencia sobreviene como acto último –y en calidad de tal, diferencia- a lo acabado en el orden óntico-predicamental. No es más que una discordancia de plan metafísico pues también el maestro de Duns ve en el ser divino *omnium*, con un crucial matiz de virtualidad que delata su privilegiada posición causal.

La omnímoda sobreabundancia que Bonaventura⁴⁸⁶ maneja como expresión de la plenitud desbordante de ser eslabona con la superabundancia que ratifica la

coincidentia oppositorum, en su unidad abraza lo que fuera de él se muestra dispar y en oposición, y en él convergen los contrarios al modo en que una circunferencia de radio infinito puede ser pensada como una recta. El mundo es la *explicatio* o despliegue de la divinidad. Se cumplen en la visión del cusano el ciclo de *exitus/reditus*, cada creación refleja el todo, a Dios (preámbulo de las mónadas leibnizianas), y como en el caso del maestro de Eriú, la sombra de panteísmo se exorciza con una cauta afirmación de la trascendencia divina. La no identidad universo-Dios impide la extrapolación de la infinitud a aquél, no así la ausencia de límite y de centro determinado (el universo no está circunscrito por una circunferencia exterior ni dotado de centro definido, careciendo, entonces, de direcciones absolutas –ruptura con la cosmología aristotélica, que contempla arriba o abajo como directrices absolutas que dan sentido a los movimientos centrífugo y centrípeto, y un alejamiento definitivo de la imagen medieval del universo: la semilla de la heliolatría comienza a rendir fruto; pronto el universo, concebido como un sistema vivo, animado, autosuficiente, infinito en extensión y en fuerza generativa, asumirá el rol de la potencia divina –o ésta se diluirá, en notas imanentistas, dentro del panorama de exaltación de la naturaleza-, como causa eficiente–omnigeneradora y formal–omnipresente, vigente en todos los seres, dotándolos de vida y movimiento, una visión teórica de la *phýsis*, la del inquieto artífice del *De umbris idearum*, que prelude la teoría Gaia de Lovelock o similar). El principio de coincidencia de contrarios no es sino una reelaboración del precepto neoplatónico de identidad de lo múltiple. La vertical ontológica se configura, en su doble sentido, según gradiente positivo de dispersión o concentración (unificación). El descenso visa un despliegue de la multiplicidad desde el Uno áruico o preáruico, en el que la totalidad de lo real se halla reunido sin sesgo alguno de pluralidad; en contrapartida, el ascenso desde el dominio sensible marca un grado de progresión hacia la unidad en el que cada momento de la escala ontológica se abona a una tasa superior de unificación al del precedente. En Bonaventura, la *coincidentia* está relacionada con la sobreabundancia óntica (ser unitario perfecto en autoposesión). La difusividad del bien denota *communicatio* y la hipostasiación divina se debe a una intrínseca positividad, no a simple negación de comunicabilidad actual o aptitudinal: El Padre –primero en el orden de origen, pese a la simultas natura de las hipóstasis trinitarias- se autodona, produce en sí, por dicción o espiración, lo otro que sí (*cointimitatem cum emissionem: Filus est a Patre et Spiritus ab utroque*), comparte su superabundancia (esa compartición-comunicación es *diffusio*), dándose así *communicabilitatem cum proprietate* (comunicabilidad ontológica con propiedad personal), *consubstantialitatem cum pluritate* (cosustancialidad-identidad de naturaleza con pluralidad nocional o hipostática), *coaequalitatem cum ordine* (simultaneidad natural con orden de origen). La *personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate* en el Hijo que defiende Bonaventura es evaluada por Escoto desde una perspectiva diferente: la unión hipostática se debe a la potencial ordenación-dependencia como extrínsecamente comunicable de la naturaleza creada respecto a la segunda persona de la tríada nocional divina. La *communicabilitas extrinseca (ratio fundamentalis dependentiae in communicando ad suppositum)* podría colegirse casi como *passio disiunctae entis*, igual que la *abalieitas* o *ratio dependentiae in essendo*.

⁴⁸⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium* V, 8, 620.

⁴⁸⁶ "La autoapertura de la unidad originaria (Pater origo) se comunica en la Trinidad mediante el expresarse de Dios in actu ipso como Palabra por el don (donum): esto es, en el donarse a sí mismo el Espíritu santo, con-Sigo mismo. Por el mutuo in-esse (cada uno en cada uno, como la manera intratrinitaria del omnia in omnibus), y por la actividad más propia compenetrante (la forma más alta del inhabitar, la ciscunincesso), es la Trinidad absoluta y a la vez unidad, y, como unidad absoluta, en el fondo siempre ya Trinidad perfecta. El fundamento para esto es la unidad que se abre en la Trinidad, y

indeterminación activa de la voluntad como principio, su autosuficiencia *ex illimitatione actualitatis*. Escoto se refiere a ella, según se dijo, como *superabundantis sufficientiae*, en contraste con la *indeterminatio insufficientiae sive ex potentialitate et defectu actualitatis* del principio pasivo. Afrontamos una ambiciosa conexión onto-psico-teológica: la divinidad, ontológicamente elucidada en razón de su omnimoda superabundancia respecto de las demás perfecciones ("quod per omnimodam superabundantiam dicitur respectu ómnium"⁴⁸⁷), pábulo de omnitud, es, ante todo, un poder volitivo personalizado, caracterizada la voluntad como principio activo en su indeterminación por sobreabundancia actual (la sobreabundancia en su dimensión óptica se compenetra con la superabundancia en su reseña activa *-agere sequitur esse-*, transmitiéndose el modo de ser al *principium agendi (superabundantia essendi → superabundantia agendi)*, o si se juzga invertido el axioma, denegando estatus de fundamento al acto de ser, entonces el carácter del poder fundante define el del acto de ser). Y así, instalados en el dominio creatural, el ser más pleno, por su proximidad al divino, el ser espiritual, sería primariamente, a semejanza de Dios, un ser volente, dotado de la capacidad racional hegemónica, la única *simpliciter* racional en su *modus eliciendi* y *simpliciter* activa en su *modus operandi*, la potencia dilectiva; o bien, en una estricta visión psíquica, no tanto psicosomática, el sesgo de omnimoda *superabundantia secundum quid* que hace del alma *quodammodo omnia* dimana de la ilimitación activa (*quodammodo*) que le confieren sus formalidades operativas⁴⁸⁸. La superabundancia

llega de esta manera a ser unidad propiamente tal en el concepto absoluto, se encuentra en la Bondad, que sólo se realiza en la difusión o en la emanatio personarum sive proprietatum, pero ya implicada en el ser Uno (.) todos los rasgos fundamentales de Dios son conciliables con la Trinidad. Y así como para la unidad, también vale para la Trinidad una coincidencia de opuestos (.) que se distinguen de diversificaciones reales: inseparabilis distinctio et tamen distinctio y, sin embargo, hay una essentia. Buenaventura nombra una serie de distinciones, que en su coexistencia y el inesse de la actividad trinitaria constituyen el movimiento, que significa el círculo vivo de la Trinidad: reciprocidad incondicional junto con máxima propiedad de las personas (.), máxima conformidad y distinción de personas. La procesión inmanente del ser divino no suprime la unidad de aquél, sino despliega lo que es ella en su propio origen. Lo mismo vale para la actividad hacia fuera: el mundo es vestigio e imagen del origen trinitario" -MEIS, A., "La cuestión hermenéutica y la interpretación del dogma a trasluz del Itinerarium mentis de Buenaventura", *Teología y Vida* 46 (2005) 139-166-.

Para esta autora, en la unidad perfecta del *esse summum*, versión bonaventurista de la divinidad, se conciliarían los opuestos. Habla de una *deslimitación* paradójica del 'centro' y 'periferia' (p. 153) que explicaría el carácter dialéctico del ser absoluto: en sí movimiento; y movimiento que crea hacia fuera. El sesgo dialéctico tiene clara raíz neoplatónico-erigeniana y fuerza, como sucede en la obra del maestro carolingio, una ajustada coyuntura de inmanencia y trascendencia que conjure el halo de panteísmo. Anneliese Meis ha visto en el tener-sobreabundante propio del ser uno que se pone a sí, *omnia in omnibus*, como perfección e inconmensurabilidad, remontándose a la conceptualización neoplatónica del bien como apfonos: "Summe se diffundens significa (.) productio en el ser absoluto mismo, un compartir incondicional (communicatio) de su propia 'sobreabundancia', una autodonación como un producir del 'otro' en él, el origen de la diffusio o emanatio misma. Lo, o el otro, que es engendrado en la diffusio, no es, sin embargo, realmente diferente, sino consubstancial al que se difunde; comunica más intensio o diffusio en el sentido máximo, comunica al otro todo su ser y su naturaleza" (p. 153). La creación podría interpretarse, por consiguiente, como una *communicatio similitudinem*: lo comunicado no es el *ipsum esse* sino una *similitudo* del ser subsistente, de forma que la semejanza comunicada es en sí misma *assimilatio ad Deum*. He aquí un esquema típicamente analogista, abandonados los cauces univocistas por los que discurre el pensamiento sutil.

⁴⁸⁷ BONAVENTURA, *Itinerarium V*, 6, 616: "Quod etiam simpliciter per superabundantiam dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli" (ARISTÓTELES, *Tópicos V*, c. 3). Lo predicado por sobreabundancia sólo puede convenir a un ser único.

⁴⁸⁸ Los dos agentes ilimitados que contempla Escoto: Dios como *causa efficiens simpliciter illimitata*, y las potencias espirituales –inteligencia y voluntad– de las criaturas que las atesoran –almas y ángeles–,

simpliciter es seña óptica para la divinidad, definiendo, además, la traza activa de su poder principal, la voluntad, última instancia dinámica involucrada en el proceso de creación y en el acto nocional espirativo, con signo diferente uno y otro caso (*communicatio* o difusión simple –*productio ex se* o cosustancial, procesión nocional *ad intra*- frente a *creatio -productio ex nihilo* o heterosustancial-). En tanto que *similitudo Dei*, el *esse animae* acopia también cierta abundancia (la creación no comporta estricta comunicación de sobreabundancia que derive en una aberrante *simultas naturae creaturae et Dei*), esa abundancia óptica se corresponde con la *superabundantia secundum quid* que preside el ser psíquico por su dotación formal dilectiva, en tanto se conceptualice la voluntad como principio *quodammodo illimitato* que, con el entendimiento, haría del alma *quodammodo omnia* justamente porque en su ilimitación todo lo abarca.

El apotegma "ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia" que Bonaventura aplica a la divinidad por *omnipotente, omnisciente y omnímodamente buena*, sería extensible al alma bajo el constrictivo *quodammodo*, y las orientaciones que manifiesta (omnipotencia, omnisciencia e invariable *recta ratio agibilium*), desvelan potencialidades formales psíquicas en consonancia con las pasiones simples de la entidad. La legitimidad del mismo tipo de distinción real (*secundum quid*) para potencias anímicas y pasiones simples es, pues, sólo una cuestión de coherencia.

La persona, como acontecimiento absoluto transgresor de la circunscripción quiditativa, como evento más allá de la entidad ontológica, excede las pasiones disyuntivas que polarizan a ésta. La atribución de la finitud o la infinitud a la persona obedece a una identidad de predicación no formal y suscita falacia de anfibología. La conciliación de caracteres absoluto y relativo en la persona (constituida por esencia y relación) no deja de ser problemática. La proclama de radical independencia del Padre, figura bienaventurada en sí misma aparte de la generación del Verbo⁴⁸⁹, choca con la versión enriquecida que pondera cierta dependencia del Padre respecto al Hijo en cuanto que conocido en éste. Inicialmente priorizada sobre las personas, la esencia divina es relegada en el pensamiento maduro del Sutil, cobrando el supósito primacía como incomunicable sobre la *entitas naturae*, sobre lo ontológico ultimado supremo en ese orden entitativo (individuo) y resaltando la reluctante independencia del Padre respecto al Hijo. La concepción del sistema trinitario como un régimen hipostático *in fieri* (las personas se hallarían *in continuo fieri* –idea no exenta de ambigüedad, pues enlaza en cierta manera la procesión *ad intra* con la actividad *ad extra* divinas: la creatura es siempre un *esse in fieri*, no por ser sucesiva, *in fieri novo et novo*, sino porque poseyendo ser completo es, no obstante, dependiente *in essendo ab aliquo extrinseco*-) supedita la existencia de la persona producida a una recepción constante de ser desde la producente. La validez de la tesis se refrenda en su sentido bilateral: la persona originada existe en la medida en que recibe permanente e inmutablemente el *esse divinum* de la hipóstasis originante, la cual, a su vez, no podrá ser concebida sin intrínseca contradicción por sí sola, al margen de la persona producida, dado que posee el *esse divinum* en cuanto que debe necesariamente comunicarlo, siendo así ininteligible y metafísicamente inconsistente sin su íntima y necesaria relación con la persona originada:

como principios activos ilimitados secundum quid, en razón de los cuales el Sutil asume la máxima aristotélica *anima est quodammodo omnia*. Si *anima est imago Dei*, y Dios es *omnia in omnibus* en tanto que principio omnipresente, justo es declarar al alma *quodammodo omnia*.

⁴⁸⁹ DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* I, d. 6, q. 2, n. 5, Vivès XXII, p. 142.

"La esencia divina no tiene subsistencia alguna en sí misma ni en una persona independientemente de otra (.), sino que subsiste contemporáneamente en las tres según su naturaleza. Si bien hay un orden en la posesión por las tres de una misma esencia con la prioridad de la primera persona"⁴⁹⁰.

Implícita al pasaje recogido es la equivocidad del término *subsistere*. La sustancia infinita dice en sí subsistencia comunicable (es *ens per se* en la segunda acepción del metafisema) por cuanto dota de contenido ontológico unitario a lo que subsiste incommunicablemente plurificado (entidad *per se* en el tercer sentido del término). La primera persona no podría existir sin la segunda, ni la segunda sin la primera, bajo pena de contradicción, de ahí el guiño de necesidad de la procesión nocial⁴⁹¹. La necesaria subsistencia supositiva o hipostática de la *deitas* vincula la existencia divina a una continua producción intelectual y volitiva que, en rigor, invalida la preeminencia de la esencia sobre la persona o la independencia de la actividad de un supósito respecto de la de otro. La acción creadora no es propia del Verbo o del Padre. La *formalis ratio creandi* está arraigada en el *esse* o en la *essentia* divina, no en la persona, aun cuando la personalidad preside las acciones fundamentadas en lo ontológico personado.

La esencia divina, considerada en la primera hipóstasis, no puede preceder a la relación de paternidad en cuanto que no subsiste sino incommunicablemente o personada de antemano, de suerte que lo ontológico y lo que de ello deriva (acciones, pasiones, relaciones, ...) está transido por la *proprietas personalis*. La esencia y las relaciones constitutivas de las diferentes personalidades son simultáneos⁴⁹² (habría que precisar de

⁴⁹⁰ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 28, q. 3, n. 104, Vat. VI, p. 159 – 160.

⁴⁹¹ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 28, q. 3, n. 95, Vat. VI, p. 156.

⁴⁹² Acierta en esta interpretación Luis Iammarrone ("La Trinidad", en J. A. Merino y F. Martínez Fresneda (ed.) *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2004, p. 131), mas debe ser censurada la razón aducida para sostenerla: "la esencia considerada en la primera Persona no puede preceder a la relación de paternidad, porque no puede existir ni operar si no subsiste en cuanto es individuada por la propiedad personal de paternidad. Pero lo mismo vale también para la esencia en cuanto es poseída por el Hijo y por el Espíritu (.). La esencia divina existe en tanto en cuanto es individuada por las relaciones que constituyen las personas. Por eso, la esencia divina y las relaciones son simultáneas: Dios es simultáneamente uno y trino; la unidad y la trinidad se implican por necesidad metafísica". Parece significarse la *suppositalitas* como principio individuante de la divinidad, cuando, como se ha visto, la individualidad es signación ontológica y la personación rebasa el régimen de coordinación óptico – predicamental y aun el existencial conexo. La *divinitas* es la única *essentia de se singularis* (la infinitud intensiva como *modus intrinsecus essentiae* ostenta en este caso especial el rol de la *haecceitas* respecto a la naturaleza creada). La esencia divina subsiste comunicablemente *per se* individuada en su infinitud, si bien subsiste incommunicablemente por la relación constitutiva de la persona, añadida en el estrato creatural como *ratio suppositi* a la sustancialidad primera. Iammarrone es aquí víctima de la equivocidad de la subsistencia. Proponemos la siguiente corrección al texto: la esencia no puede existir ni operar si no subsiste incommunicablemente, esto es, no existe ni obra sino en cuanto incommunicabilizada o diversificada nocialmente bajo los signos personales de la paternidad, la filiación o la espiración. Sea como comunidad natural, sea como individualidad, la sustancialidad se inscribe en la esfera ontológica, regulando la tasa de realidad *secundum quid* subyacente al *factum* de la existencia, sin vigencia al margen de ésta. Convenimos en el carácter 'envolvente' de la persona divina: si la vida del Padre es la necesaria generación del Verbo y la amorosa espiración, cada persona debe *envolver a las otras en sus mutuas y simultáneas relaciones*. Incide este autor en la concepción dinámica de la *divinitas* –"en el sentido de acto puro, plenitud de ser y de actuar –apostilla-, existente sólo en cuanto que se da una continua producción continua en el acto puro de conocimiento y de amor" (p. 130) que lleva en sí tres términos personales en la unidad sustancial que supone la vida infinita y eterna. La vida de Dios se desenvuelve en este eterno dinamismo en el que no hay devenir alguno, sino una actualidad constante. El choque terminológico, al filo de la paradoja, *dynamis* - *enérgeia* (más bien *enteléjeia*, plenitud trascendente) eternas es patente.

qué clase de simultaneidad tratamos). Si acciones sunt suppositorum no es porque el *principium agendi* radique en la *ratio suppositi*, que no lo hace (antes bien, la *ratio agendi* es del orden de la entidad ontológica, no supositiva, reside en la carga de *esse* que adopta o sustenta el supósito, en la sustancia individual que da dimensión subjetiva a la persona), sino porque el principio o fundamento ontológico de la acción, el *subiectum* singular, sólo subsiste incommunicablemente en la forma de *suppositum*, y es desde esa modalidad de existencia (*esse*) *per se incommunicabiliter* que ejerce toda su actividad.

La *ratio suppositi* no es *ratio individuationis*, no diversifica numéricamente la esencia creada, indiferente *de se* a la singularidad e individuada *per intrinsecum*, no *per aliquid extrinsecum tanquam per principium formale*; la divina es de suyo singular, de manera que la razón de supósito multiplica nocionalmente la única esencia *de se haec*, si bien es cierto que la *incommunicabilitas simpliciter* no se añade como negación a la sustancia singular espiritual como la hace la *incommunicabilitas secundum quid*, sino que se destaca como implícita positividad para el ser polarizado en la infinitud intensiva. La propiedad personal no es *principium individuationis* (la individualidad, consta, es modalidad ontológica intrínseca a la naturaleza), o si se quiere, la singularidad no es signo de subsistencia última (incomunicable), sino signación ontológica final (*ultima virtualitas formae*), *prima ratio substantialitatis* o razón de perfecta subsistencia comunicable: el *esse per se subsistens communicabiliter* es el *esse singularis*, lo que subsiste comunicablemente es el ser sustancial concreto. Adscrita al orden óntico – predicamental, la individualidad es perfectiva para la entidad (*perfectio* cualitativa o *quale perfectivum*, no *perfectio* quiditativa), mientras que la existencia, extra – predicamental, no es perfección y sólo distingue a título de *ultimus actus*. Tampoco la propiedad personal, que abre el horizonte de la existencia incommunicable, es en sí perfección, al contrario, excede el régimen categorial. La *suppositalitas* no es *ratio perfectionis entis*, no es tampoco *ratio agendi* ni *ratio patiendi vel recipiendi* (no es, entonces, *ratio subiecti*), ni razón de extremo *a quo* de cualquier género de relación (*ad aliquid, actionis, ...*). Tales razones son de corte ontológico o afianzan en lo óntico hipostasiado, no se contraen a la misma *ratio suppositi*, que es sólo *formalis ratio terminandi* la dependencia como extrínsecamente comunicable o la intrínseca comunicabilidad de lo sustancial individuado, lo coronado como *ens* (*sensu* ontológico) *per se*.

La individualidad no es modalidad de subsistencia incommunicable, sino modo de sustancialidad última (perseidad óntica comunicable). La *prima substantia* es el singular o la acabada entidad *per se* de orden ontológico –y, por ende, comunicable– es el individuo, hegemónico en ese nivel de adscripción entitativa. Las señas de sustancialidad segunda (*communitas naturae*) y primera (*singularitas*) son momentos estructurales de la entidad ontológica⁴⁹³, en tanto la *suppositalitas* es momento supra –

Inmutabilidad y dinamismo. Acto puro, exento de taras de potencia, sin fisuras, pleno, y esencia - dinamismo. Desbordamiento de actualidad. Diástasis creador – creatura.

⁴⁹³ Nos dice Escoto que la naturaleza no sólo es de por sí indiferente a estar en el entendimiento y en el estado particular, y con esto, al ser universal y al ser particular (o singular), sino que también, cuando tiene el ser en el entendimiento, no tiene de por sí primariamente la universalidad. Pues, aunque se la piensa bajo la universalidad, ésta no es parte de su concepto primero, ya que no forma parte de su concepto metafísico, sino del lógico (el cual considera las intenciones segundas aplicadas a las primeras). No es la naturaleza de suyo universal (la universalidad le sobreviene en su primer modo de ser en el cual es objeto) ni singular (en la realidad fuera del entendimiento en la que la naturaleza se halla con la singularidad no está esa naturaleza determinada de por sí a la singularidad sino que es anterior naturalmente a la razón misma que la contrae a esa singularidad, y en cuanto que es naturalmente anterior

ontológico (de consistir la *incommunicabilitas* en una *formalitas addita* a la esencia haecceizada, a la manera de la diferencia específica respecto al género, la persona quedaría varada en el estadio óntico-predicamental, en vez de sobrepasarlo).

Dios es el ser infinitamente perfecto y eminentemente personal⁴⁹⁴. Posee todas las perfecciones en la línea entitativa y en la operativa. En el orden entitativo, además de la infinitud, significada como diferencia última perfectiva igual que la *haecceitas* se conjetura como última actualidad – perfección de la forma, destacan la simplicidad, inmutabilidad e inmensidad⁴⁹⁵. Entre los atributos operativos, con la *non-identitas a parte rei* medial, se mencionan la sabiduría, el amor y la omnipotencia⁴⁹⁶. Entendimiento y voluntad no son catalogados como atributos sino en la forma de sabiduría y amor que denotan el estatus energético – actual, no dinamista, de las potencias activas: en Dios no hay inteligencia en potencia al acto inteligente –*nous* en potencia a la nóesis- sino inteligencia en eterno acto de inteligir (sabiduría); tampoco voluntad como mera potencia al acto amoroso, sino *velle actualis* (doble: *velle essentialis* –acto de amor esencial divino- y *velle notionalis* –acto divino de amor espirante o personal). Esos dos actos amorosos cierran el *velle ad intra*, la *motio voluntatis ad intra*⁴⁹⁷, con su pertinente índice de necesidad; pero se da, además, si bien

a ella, no le repugna estar sin tal razón contrayente). Así como el objeto posee en el entendimiento, según la primitas universalitatis, un verdadero esse intelligibile, así también en la realidad la naturaleza, en cuanto poseyente de esa entidad, tiene una unidad a ella proporcionada, que es indiferente a la singularidad de suerte que no repugne a esa unidad de por sí el ser puesta con cualquier unidad de singularidad –la naturaleza dice en su entitas naturae una unidad real proporcionada, infranumeral –unitas naturae-, una unidad menor que la numérica, y aunque no la tenga de por sí, de manera que esté incluida en la razón de la naturaleza (equinitas est tantum equinitas), no obstante, dicha unidad es una propiedad de la naturaleza en tanto que posee su primera entidad. En consecuencia, ni es de por sí ésta interiormente, ni por una entidad propia incluida necesariamente en la naturaleza misma in sua prima entitate. Se da, pues, en la realidad, algo común que no es de por sí esto, y por consiguiente no le repugna el ser no – esto. Tal común no es universal en acto (el entendimiento agente ‘hace la universalidad en las cosas’ –la universalidad no se da sino por obra del intelecto activo, refiriendo un ens rationis-, por el hecho de que toda quidditas que se halle en el fantasma es tal que no le repugna estar en otro y porque deja libre a la quiddidad existente en el fantasma, ya que dondequiera que se encuentre antes de acreditar un ser objetivo en el entendimiento posible, sea en la realidad o en la species phantasmatica, ya tenga un ser cierto o deducido por la razón –no por influencia o intervención de una iluminación, sino que siempre sea una naturaleza a la que no repugne estar en otro, no es de tal condición que le convenga en potencia próxima ser predicado de varios, sino que sólo existe en potencia próxima en el intelecto posible), a falta de aquella indiferencia por la cual el universal se consuma como tal –por ella ese objeto, siendo idéntico, es predicable de cualquier individuo (el Sutil colige el universal en acto como aquello que tiene alguna unidad indiferente, según la cual eso mismo se halla en potencia próxima para ser predicado de cualquier supuesto, definición tomada de Aristóteles. Universal: lo que es uno en muchos y se predica de muchos, la unidad común tiene base real – metafísica y sólo alcanza predicabilidad generalizada a instancia del nous poietikós). -DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 1, Vat. VII, p. 402 – 408.-

⁴⁹⁴ VEUTHEY, L., “Il Concetto di Dio uno e trino nella teologia di Duns Scotto”, *Miscellanea Francescana* 66 (1966) 449 – 474.

⁴⁹⁵ Simplicidad: DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, p. 1, q. 1, n. 16 – 19, Vat. IV, 160 – 161. Inmutabilidad: DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, p. 2, q. un., n. 229, Vat. IV, 281. Inmensidad: DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 37, q. un., n. 1 – 10, Vat. VI, 299 – 302.

⁴⁹⁶ Sabiduría: DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* I, d. 35, q. 1, n. 1 – 36 (XXII, 415 – 423). *Velle: Lect.* I, d. 45, q. 1 – 2, n. 1 – 22 (XXII, 499 – 507). Omnipotencia: DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 42, q. un., n. 1 – 23 (VI, 341 – 346).

⁴⁹⁷ Aunque no parezca apropiado el término *motio intra divinum esse* (introduciría la aberrante idea de mutación – movimiento en la intimidad divina), el Sutil lo emplea en ocasiones, concediéndole un sentido lato.

con carácter contingente, un *velle divinum ad extra*, una *motio contingens ad extra*, que solventa el acto creacional: la *donatio essendi simpliciter (esse existentiae)* en que consiste la creación *ex nihilo* puede ser considerada perfecta en cuanto acción libre, correspondiendo a una donación amorosa. El atributo divino que Escoto resalta particularmente es el amor. El Bien sumo es, en la línea bonaventurista, difusivo: Dios se comunica libremente *ad extra*, crea, dota de ser a la criatura, la cual, considerada en sí, es no-ser (la *abalieitas* o *ratio essendi simpliciter ab alio* es una credencial esencial de creaturalidad).

Una variante de *ratio vel signum creaturalitatis*, con carácter de pasión disyuntiva, la *communicabilitas extrinseca* que toda naturaleza finita atesora en oposición a la repugnancia *ad posse dependere* que enaltece a la divinidad, da cuenta del importante papel en el plan de creación de la encarnación⁴⁹⁸.

⁴⁹⁸ "La razón de la creación incluye la razón de la encarnación, según Duns Escoto, en un acto de perfecta libertad divina, pero en un plano integral y racional en el cual Cristo es el centro, el alfa y el omega (. . .). Y en esta creación libre Dios quiere libremente reconducir todo a sí mediante la encarnación del Hijo". VEUTHEY, L., 'El Cristocentrismo di Duns Scoto', *MisFran* 67 (1967) 5.

Escoto defiende la predestinación del Verbo a la encarnación, un acontecimiento preestablecido en el plan de creación, frente a la tesis bonaventurista que liga indisolublemente la *incarnatio Verbi* al pecado original. El fondo de la tesis es ontológico: la *communicabilitas extrinseca* es una pasión disyuntiva de la entidad. Toda sustancia creada, en su misma singularidad, está en dependencia obediencial como comunicable de la segunda hipóstasis divina. He ahí la clave de la encarnación –*unio ordinis ex humana natura et persona divina*–: la razón fundamental de dependencia como comunicable de toda naturaleza finita individuada respecto de un supósito extraño-, y no la impropio precontención virtual por el ser o por la persona divinos de toda naturaleza finita (la continencia virtual es ley ontológica: continente y contenido, en su actualidad virtual, son entidades de orden ontológico, no hipostático; la persona no está sujeta a leyes de esa índole, no es susceptible de composición, participación, etc. La *ratio incarnandi*, tanto como la *formalis ratio creandi* o cualquier otra *ratio (agendi, patiendi, ...)* -a excepción de la propia *incommunicabilitas* añadida a la singularidad según la cual se formaliza la persona o la razón de terminación de la comunicabilidad-, tienen textura ontológica). Cristo es mediador del don salvífico, convertido así en don personal, y representa a la totalidad de la creación. La *ratio fundamentalis dependentiae* que toda *natura* creada atesora en relación al Verbo le otorga estatus *quasi-accidental* respecto a la divinidad. La asunción no entraña deposición de naturaleza divina por la *incommunicabilitas simpliciter* de la persona humanada. La posición referente y mediadora de Cristo dicta una visión cristocéntrica del evento creacional, o crística-filial, para el Padre: Jesús es la sublime obra de Dios *ad extra*; el Hijo, en circunincisión, su procesión *ad intra*. El *actus dicendi* está vinculado a la memoria perfecta del Padre y a su necesidad de omnimoda inmutabilidad. Es *actus gignendi* (o *pricipiandi*), no causación. En el régimen de procesiones *ad intra*, al acto de amor esencial del Padre, siguen (*ordo originis*, no temporal) los actos de dicción y espiración.

La propiedad personal no añade nada formal-quiditativo a la individualidad (la haecceidad es la positividad última determinante de la naturaleza común –*ultima realitas formae*–, aun cuando no acote en sí carga quiditativa y sea más bien *quale intra quiditatem*). Sólo la *incommunicabilitas* divina es debida a un factor positivo de repugnancia simple a la nuda posibilidad de depender como extrínsecamente comunicable (se anunció que la comunicabilidad extrínseca podría concebirse como *passio disiunctae entis*). El *anima Christi* no tuvo existencia real sino en el Verbo, esto es, no tuvo subsistencia propia, individual, distinta de él ["Pues esta existencia no es independiente, como tampoco lo es su naturaleza; pero tal existencia es ahí (en Él) sólo existencia del Verbo, por eso no hay sólo una subsistencia (la del Verbo)" –DUNS ESCOTO, *Op. ox.* III, d. 6, q. 1, n. 5 (XVI, 319)-.]. La naturaleza humana no tiene, en Cristo, el *proprium esse subsistentiae*, sino que acredita la *subsistentia Verbi*, dado que comunica con el Verbo en cuanto éste es hombre [DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* III, d. 6, q. 1 (XXIII, 283)]. El Verbo es considerado, pues, supuesto de una naturaleza humana singular (el Verbo sería *principium quod* operante y la sustancia humana individual extrínsecamente personada en él *principium quo*). Tal concepción de la encarnación marca la visión de la plenitud de la humanidad en el Jesús histórico. A. GERKEN, *La théologie du Verbe*, París, 1970.

La *incommunicabilitas* es el elemento diferencial de la persona respecto a lo ontológico personado (naturaleza individuada). La personación añade la *ratio suppositi vel incommunicabilitatis* a la sustancia singular de índole intelectual-volitiva. Aun en tono de negación, la incommunicabilidad satisface una realidad positiva: la entidad personal es incommunicable porque consiste en sí misma y es para sí en el alto grado de densidad ontológica correspondiente al ser espiritual⁴⁹⁹. La radical independencia hace de la persona un acontecimiento *ad se*, un absoluto que existe perfecta y autónomamente para sí. La disipación de un *subsistere incommunicabiliter* cuyo nexos óntico con el creador es la esencia individual: incommunicabilidad constitutiva no dice relación alguna *ab alio*. De prevalecer la persona destruido su contenido ontológico, sería independiente incluso del creador, dado que la abaliedad es un signo quiditativo disyuntivo, una afección intrínseca a la entidad de orden ontológico, no prendida al constitutivo personal. No obstante, el colapso ontológico deprime la personalidad.

La subsistencia comunicable verifica la sustancialidad primera que sirve de base ontológica a la persona. La personalidad añade al *subsistere singularis* comunicable una doble razón de negación de comunicabilidad que la extrae del régimen de coordinación óntico-predicamental y aun del plano de la existencia comunicable, trasponiéndola a un orden diverso (hipostático). Así pues, la *incommunicabilitas* es el factor que distingue a sustancia y persona. La persona no es sujeto: la subjetividad remonta a lo ontológico último, en tanto el *constitutivum personae* pone la subjetividad más allá del plano ontológico en que aquélla se define como tal. Con una esencia *de se haec*, única por actualmente plenificada en la infinitud intensiva, la razón distintiva en el ámbito trinitario es de orden nocional. Es el modo de poseer de forma incommunicable la misma y única esencia singular de suyo, el modo personal de posesión de la misma individualidad (*deitas*), lo que diferencia al Padre del Hijo o del Espíritu. Las personas divinas son absolutos que disfrutan, cada una en su propia condición incommunicable, un *ipsum esse essentiae* concreto. Aun cuando la hipóstasis de naturaleza espiritual sea un absoluto –tanto más el supósito divino, constituido por *incommunicabilitas simpliciter*–, en la persona (divina) concurren esencia y relación⁵⁰⁰. Siendo idéntica en esencia, en contenido ontológico haecceizado *de se*, la personalidad de cada hipóstasis es realmente diferente de las otras.

En la naturaleza intelectual creada no es reconocible entidad positiva alguna por la que repugne a la misma comunicarse *con una comunicación que se oponga* a la intrínseca a dicha naturaleza. No parece haber, en efecto, en la natura espiritual *ninguna* entidad positiva que no pueda depender del Verbo. Será la *communicabilitas* extrínseca o razón fundamental de dependencia como comunicable que toda naturaleza finita certifica respecto al Verbo la razón de la individuación humana de esta hipóstasis. Sobre la base de la distinción entre dependencia actual, potencial (que no comporta imposibilidad por repugnancia o incompatibilidad de términos –esta posibilidad puede darse, eventualmente, previene Escoto, respecto de la potencia activa sobrenatural, mas no de la natural) y aptitudinal (dependencia que se daría siempre *quantum est de se*, si no encuentra traba o tropieza con impedimento externo), se comprende que la sola negación de la dependencia actual respecto de una persona extrínseca no baste como implemento formal para la constitución de la persona creada, y no se requiere, desde luego, la segunda clase de independencia mencionada (no hay, se acaba de señalar,

⁴⁹⁹ HARTMANN, N., 'Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus', *WiWei* 47 (1984) 37 – 60.

⁵⁰⁰ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. III, n. 4 (XXV 120; BAC II 98).

ninguna naturaleza o ente creado al que repugne por contradicción esencial depender el Verbo, lo que implanta la dependencia potencial en la esencia misma de la creatura –esa dependencia potencial, en la forma de *communicabilitas extrinseca*, despunta como pasión disyuntiva del ente). Es indudable, asimismo, que la negación de la dependencia aptitudinal persiste, a diferencia de la de dependencia actual –sólo vigente en condiciones de hipostasiación *per se-*, aun en situación de incomunicabilización impropia para una sustancia individuada. Si bien no repugna a la natura creada la posibilidad de depender del Verbo, sí, en cambio, acompaña a la *natura per se personata* la independencia actual del mismo. En definitiva, es una doble negación de dependencia, actual y aptitudinal, el calado del constitutivo personal en la naturaleza racional y del supósito en otra naturaleza creada [he aquí una genuina distinción sutil: el *ens per se incommunicabiliter* (subsistencia incommunicable o supositalidad, frente a subsistencia comunicable o sustancialidad, segunda –correspondiente al momento estructural de *communitas naturalis* del ente finito en su unidad infranumeral pertinente, la *unitas naturae-* o primera –momento de singularidad y la *unitas numeralis* que dicta-, momentos superpuestos en la única esencia no indiferente de suyo a la individualidad, como compete a lo metafísicamente simple: es improcedente hablar de estructuración ontológica de la divinidad, las sustancialidades primera y segunda en ella solapan) se declara persona cuando el ser por el que adquiere contenido entitativo proviene de una natura espiritual y supósito para cualquier otra sustancia finita]. La personalidad o la *supositalitas (incommunicabilitas)* no se agrega como *formalitas* a la singularidad –ésta misma no añade nada formal-quiditativo a la *natura communis*, por ser *quale intrinsecum naturae-*, si bien la individualidad aflora como *aliquid positivum* cualificativo de la naturaleza en tanto la *ratio suppositi* se adiciona como doble negación a la sustancia individuada. La razón fundamental de dependencia obediencial del Verbo es una constante en el dominio de la finitud, una marca creatural, un rubro de naturaleza para el *ens contingens* que podría colegirse como una diferencia última o una pasión disociativa por contraposición a la repugnancia *simpliciter* a la obediencia (posibilidad de depender por obediencia y, por consiguiente, de poder personalizarse extrínsecamente para una singularidad espiritual). La obediencia no se entiende en este contexto *contra natura* sino como un estado de perfecta armonía de la creatura con el creador⁵⁰¹.

Puede sondearse cierto influjo de Gilbertus Porretanus en Escoto. Ni el *quod est* o realidad subsistente divina, ni la misma subsistencia o *quo est*, sostiene el maestro de Chartres, son aprehensibles para la humana razón. Dios sería así inteligible pero incomprensible, sustrayéndose a toda categoría, incluso a la de *sustancia* –en tanto ésta se conciba como sustrato de cualidades accidentales, impropias de Dios, cuya simplicidad impide cualquier atribución de ese género- (*In Boeth. De Duab. Nat.*). La doctrina trinitaria gilbertiana se sostiene sobre la distinción entre *esse subsistens* y *subsistentia*, entre sustancia y esencia, que abocaría a la diferenciación entre Dios y *deitas*. Las tres personas serían realidades singulares, numéricamente distintas, participantes de la deidad (en la forma o esencia común de la *deitas* descansa su unidad). En virtud de la deidad, cada una de las personas es lo que es, y cada una de

⁵⁰¹ DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, ed. Vivès XIV, p. 26: "Pero tal independencia aptitudinal no pone repugnancia a la dependencia actual, porque, aunque no se dé en esa naturaleza la aptitud para depender, se da, empero, una aptitud obediencial, ya que tal naturaleza se halla en un estado de perfecta obediencia para depender si interviene la acción de algún agente sobrenatural. Cuando se le confiere esa dependencia, se hace persona con la personalidad de que depende; y cuando no la tiene se constituye persona en sí formalmente por esa negación y no por algo positivo añadido a esa entidad positiva que es la naturaleza (precisemos: la naturaleza singular)".

ellas es divina o es Dios (Dios es el Padre, el Hijo y el Espíritu). La esencia como motivo de unidad trinitaria es auténticamente real sólo en tres personalidades diferentes. La encarnación del Verbo se explicaría, en este marco interpretativo, como la asunción de naturaleza humana por parte de la segunda persona, no por la forma de la deidad. Esta doctrina fue condenada sucesivamente en los concilios de París y Reims. Principal acusación dirigida contra ella: fomentar una visión cuaternaria de la divinidad (junto a las tres personas divinas, habilitaría una hipotética *forma deitatis*). La propiedad personal por la cual se constituiría cada hipóstasis, distinguiría al Padre del Hijo o del Espíritu y a éstos entre sí, aunque tales relaciones resultasen extrañas a la esencia divina única, que se descolgaría así como una cuarta realidad. Como el Eriúgena, Gilberto irradia su tesis teológica a la antropología: *unitas ex anima et corpore = quo est* para el hombre (alma y cuerpo en su unidad constituirían la subsistencia o *quo est* humana), en tanto *ipsum humanum ut totum = quod est* (el hombre como totalidad resolvería el subsistente, la sustancia existente). Consecuencia: el hombre no es verdaderamente alma ni cuerpo, considerados por separado, sino la unión sustancial de ambos (la *humanitas* como *natura communis* vertebrada por incardinación acto – potencial de materia y alma, tales principios gozan de sus respectivos seres propios, si bien la materia sólo de un *esse primum*, recibiendo la información *simpliciter* anímica)⁵⁰².

Ecos gilbertianos en Duns Escoto: la esencia humana se desdobra como *compositum ex materia et forma* y ese plan hilemórfico general es replicado por cada órgano corporal, una unidad sustancial psicósomática: el órgano sería un compuesto (*unum per se*) de determinada materia corporeizada y alma infundida sin división de sí; la *quidditas* orgánica, como la propia *quidditas homini*, es un dual). La muerte supone la corrupción de la materia moldeada por la *forma corporeitatis*, en tanto el alma subsistiría, como individualidad, no como persona. El obispo de Poitiers concibe el alma como una esencia subsistente, una sustancia real, no una enteleguía o forma insustancial, si bien no como persona. La personalidad pertenece al hombre íntegro. La concordancia es palmaria, tampoco para Duns Escoto el alma es persona, sólo subsistencia singular dotada de una *unibilitas* (aptitudinal *ratio informandi simpliciter* de un cuerpo determinado) que no se extingue en la escisión del cuerpo. El problema comenzaría a esclarecerse, y a ceder con él la sospecha de tetrateísmo, si se admitiese la equivocidad del término *subsistere*, discerniendo entre *ratio subsistendi communicabiliter* y *ratio subsistendi –o subsistere– incommunicabiliter*: la subsistencia comunicable (*esse simpliciter ad se/esse substantiale*) sería unitaria en la divinidad, en tanto la hipostática sería múltiple. Unicidad sustancial y pluralidad nocional explican el dogma trinitario⁵⁰³.

⁵⁰² La composición anímica se establece en el orden de *id quod est* (*suppositum* o sujeto) e *id quo est* (la esencia o la *forma totius*, lo que le da el ser).

⁵⁰³ También la interpretación del misterio de la encarnación del Verbo recibe un tratamiento concomitante en los dos autores. La impronta porretana en Duns Escoto, de ser Gilberto el verdadero autor del *Liber de sex principiis*, se extendería a la concepción del *ubi* o *esse in loco* como una circunscripción pasiva del cuerpo que precede a la circunscripción local (*ubi est circumscriptio corporis a circumscriptione loci praecedens*). Se nos presenta al cuerpo y al lugar como los extremos entre los que el *ubi* sería una disposición intermedia, como lo serían la acción o la pasión (predicamentos *actio* y *passio*, respectivamente, no la *actio de genere qualitatis* o *actio acta vel producta*) entre el principio activo y la acción efectuada (*corpus et locus sit se habent ad ubi sicut actium et passium ad actionem et passionem*), o entre agente y paciente. *Esse in loco* denota fijación–ubicación (actual) del localizable en el lugar (*locare locabile fixum in loco*). La aplicación psicológica es clara: si la animicidad (*essentia animae*) cifra en sí una *potentialis ratio uniendi vel informandi simpliciter* (una esencial *unibilitas* o *fundamentalis ratio unibilitatis*, razón fundamental–aptitudinal de unión al cuerpo –a determinado cuerpo y no a otro, en virtud de la misma individualidad del alma-) que asiste al alma como fundamento posible –*aptum natum*–

Aun cuando la persona sea en sí un acontecimiento absoluto puede ser declarada también realidad de orden relativo por cuanto se constituye por relación a otro supósito –"la primera persona está constituida por su relación con la segunda"⁵⁰⁴-. Es frecuente tropezar con la falacia de figura de dicción que promueve la identificación de la personalidad con su dote ontológica (así, se diría, la paternidad es infinita, sometiendo la persona en sí a afecciones disyuntivas propias de su contenido ontológico, no de la entidad hipostática en cuanto tal)⁵⁰⁵. La *identitas realis naturae et suppositi* pertinente

de una *formalis ratio uniendi per se* (una razón formal–actual de informante *simpliciter* adventicia, a título de *accidens relativum*, a la propia psiqué fundante; se trata de una *ratio actualis essendi in loco*), entonces, la corporeidad diría en sí, en su misma esencia, sólo razón fundamental de ubicabilidad, una aptitud quiditativa a ser ubicado o una natural inclinación a la localización, que recomendaría al *ubi* como *quasi habitudo media* (*videtur ubi habitudo media inter locum et corpus, sicut actio et passio inter agens et patiens*). No se debatirá aquí si el *ubi* es un *respectus extrinsecus adveniens* ["la respectividad non de genere ad aliquid, qui est agentis ad patiens, in agente existens" (DUNS ESCOTO, *Super De An.*, q. 7, Viv. III, p. 505) lo es, a diferencia de las adaliquidades a los términos *in fieri* o *in facto esse*, y en ese sentido parece apuntar el *ubi*], o si, por el contrario, nos hallamos ante un *respectus intrinsecus adveniens*, como lo sería la *unibilitas* para el alma, la dependencia respecto al objeto concausante para el acto cognitivo o, para la naturaleza espiritual, su dependencia obediencial como comunicable respecto de la segunda hipóstasis divina (reiteremos, la *ratio fundamentalis dependentiae* que toda natura intelectual acredita respecto del Verbo divino permitirá explicar, dentro del sistema escotista, el misterio de la encarnación). La distinción entre ubicabilidad (*ratio fundamentalis locandi* contraída como tal a la misma *corporeitas* o codificada en la quididad de la corporalidad; nota intrínseca a lo corpóreo que expresa su aptitud esencial al emplazamiento) y ubicación (*ratio formalis vel actus locandi*, dimensión quiditativa propia del *ubi* como formalitas ad alterum o accidente relativo, formaliter –ex natura rei– diverso de su fundamento (cuerpo), pero razón relacional concordante con su misma accidentalidad al cuerpo) dispone la plausible privación obediencial de *esse in loco* del cuerpo aun en su permanencia en el lugar (*corporeitas est ratio fundamentalis respectu huius quod est esse locabile et respectu huius etiam quod est locari*). Cf. DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XI, a. 1, n. 8–sig., ed. Alluntis, p. 406–sig.; DUNS ESCOTO, *Ord.* II, d. 2, q. 9, n. 41, Viv. XI, p. 517; DUNS ESCOTO, *Ord.* IV, d. 10, q. 1, n. 11, Viv. XVII, p. 179.

⁵⁰⁴ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 28, q. 3, n. 93, Vat. VI, p. 155.

⁵⁰⁵ IAMMARRONE, L., 'La Trinidad', en J. A. Merino y F. Martínez Fresneda (ed.) *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2004, p. 124 – 125: "Por tanto, las relaciones, por una parte, constituyen por sus términos las Personas, y, por otra, por su unidad constituyen la sustancia divina. Por consiguiente, las Personas son relativas en virtud de la mutua relación por la cual son constituidas como términos, pero son absolutas, es decir, se identifican con el absoluto, en cuanto que son la misma sustancia divina, que es absoluta. La identidad con la esencia constituye el *esse in* o carácter sustancial y subsistente de las relaciones, mientras el *esse ad* de las relaciones, es decir su diferenciación o pluralidad, está constituida por sus relaciones mutuas y diferenciadas. El fundamento metafísico de las relaciones está dado por las procesiones inmanentes o de origen, en virtud de las cuales una persona engendra y la otra es engendada. Las relaciones son los términos inmanentes de la comunicación de la misma sustancia divina. Dios es absoluto bajo un aspecto, y relativo bajo otro. Es uno y único en la esencia, pero es tres veces Persona (.). Una sola subsistencia absoluta que se identifica con tras subsistencias relativas, es decir, con las Personas". La dicotomía *esse in / esse ad* que maneja Iammarrone es netamente escolástica: en toda relación predicamental cabe distinguir un ser relativo o de adherencia (*esse ad*), que constituye formalmente la relación (*ens formaliter ad alterum*), y un ser de inherencia (*esse in*), que traduce la *ratio accidentis* y es el ser real de la relación [de ahí que, para Aquino, que caracteriza la relación resolutive de la realidad de la creación –en su dimensión pasiva– como un accidente predicamental de la criatura, aquella sea posterior, en su condición de inherencia, *al esse creaturae*. La creación, considerada como mutación o producción de la nada (y esta concepción es problemática: *creatio non est mutatio*, la creación es un proceso sin movimiento, simultáneo a su efecto –*in his quae sunt sine motu simul est fieri et factum esse*–), tiene como término a la criatura, pero significada como relación real (en su *esse in*) tendría a la criatura como sujeto, siendo posterior a ella en el ser como el accidente lo es respecto al ser de su sustrato de inherencia: "Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus, sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. Neque tamen oportet quod, quando creatura sit, dicatur creari: quia creatio importat habitudinem creaturae ad

en el caso de incomunicabilización *per se* o intrínseca sólo anuncia que nada quiditativamente conspicuo se interpone entre sustancia singular y supósito. Éste debe exclusivamente su ser a la naturaleza individual incomunicabilizada, a ella se reduce el contenido ontológico de la persona. En el orden creatural no cabe predicación por identidad que no sea *formaliter*; en el orden divino, en cambio, se da predicación verdadera por identidad en abstracto o no formal. El argumento de la identidad no formal (*non identitas formalis*) en las realidades divinas se usará en la distinción, anterior a todo acto de entendimiento, de atributos. La sabiduría, como la bondad, existe *realiter et ex natura rei*, siendo formalmente diversa de ésta⁵⁰⁶. En Dios sucede lo

creatorem cum quaedam novitate seu incoeptione" – TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 45, a. 3, ad 3-. La creación puede ser concebida como antecedente o consecuente a la sustancia creada, por su *esse in* es posterior, por la esencia de la relación creativa, por su *esse ad*, en cambio, la precede. Se trata de una prioridad natural, no temporal: a la creatura, al margen de su relación con Dios, le corresponde no ser, una tendencia a la nada –BARZAGHI, G., "La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino", *Divus Thomas* 95/3 (1992) 79-]. Escoto distingue entre accidentalitas entis ad alterum (accidentalidad del accidente relativo) y *accidentalitas entis ad se* (accidentalidad del accidente absoluto), solapando, para el primero, por economía ontológica, *esse in* y *esse ad*, diferenciándolos para el segundo: la relación (accidente en la criatura –*accidens relativum*–) es su misma accidentalidad al fundamento o extremo *a quo*, no tanto el accidente absoluto (cualidad, ...), que acredita en sí una entidad formalmente diversa del *ens ad alterum* o accidente relativo codificador de su *accidentalitas* o *esse inhaerentiae ad subiectum*. Así, en la inherencia actual del accidente absoluto concurren tres entidades diferentes: el sustrato de inherencia, el accidente absoluto (cualidad) inherente y el propio *esse in* o accidente relativo según el cual el absoluto inhiere en su sujeto (la misma relación como accidente del accidente absoluto inherente en acto). *Accidens relativum* es, por contra, sua *accidentalitas ad fundamentum*, atajándose así una progresión ad infinitum en la secuencia de entidades involucradas en la inherencia actual de lo que sólo dice en sí aptitud para inherir y es, por ende, *ens per se solitarie*. La creaturalidad denota una abaliedad esencial (la abaliedades se erige en ultima differentia entis, instaurando una dependencia simpliciter essentialis en la entidad creada). Iammarrone transita un resbaladizo horizonte invocando la distinción señalada. La relación real in divinis, no la relatio rationis ad extra (Dei ad creaturam) sino la notionalis ad intra (interpersonal –personae ad personam–) define un orden de origen que excluye la accidentalidad. Disipada toda razón de accidentalidad relativa o absoluta intra divinitatem, la disparidad ontológica *esse in / esse ad* aplicada a la relación constitutiva de la persona se difumina, cuando no expira: la relación de origen no atesora carácter sustancial porque la propiedad personal excede el orden ontológico de adscripción de la sustancia; su hipotético *esse in* no se identifica con la divinitas, en tal caso, la persona no se constituiría por esencia y relación (la relación añade a lo subsistente el sesgo de incomunicabilidad que describe a la persona –la persona comporta subsistencia incomunicable, la sustancia, subsistencia comunicable), ni tiene riguroso sentido hablar de *esse in* para la relación supositiva porque la inherencia introduciría una connotación ilícita de accidentalidad en el orbe trinitario. La identidad de naturaleza y supósito en la hipostasiación *per se* no contrae formalmente la persona a su contenido sustancial.

⁵⁰⁶ Tal distinción remite al criterio de inclusión formal o *ratione essentiae*: "includere formaliter es incluir algo en su razón esencial, de suerte que, si se señalase la definición de lo que incluye, lo incluido sería su definición o parte de su definición; ahora bien, así como la definición de la bondad en general no incluye en sí a la sabiduría, así tampoco la bondad infinita incluye en sí a la sabiduría infinita; luego se da una cierta no identidad formal de la sabiduría y de la bondad, en el sentido de que sus definiciones serían distintas si fuesen definibles. Sin embargo, la definición no indica meramente una razón o concepto creado por el entendimiento, sino la quiddidad de la cosa; por tanto se da una no identidad formal por parte de la cosa, la cual entiendo así: el entendimiento, al componer esta proposición: la sabiduría no es formalmente la bondad, no causa con su acto de comparación la verdad de esa proposición, sino que encuentra en el objeto los extremos, por cuya composición resulta verdadero su acto de juzgar" –DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, q. 4, Vat. IV, 260 – 262-.

El estatuto real – constitutivo de la formalidad es puesto de relieve. La *quidditas* es objeto real para el intelecto y las diferencias conceptuales sólo refrendan, por el homorfismo *ordo essendi / ordo cognoscendi*, diferencias formales de valor real. Por otro lado, el carácter puramente modulador de la *passio disiunctae* es manifiesto: *la infinitud no destruye la razón formal de aquello a que se añade* (el lenguaje no es apropiado: la diferencia disyuntiva no 'se añade', antes bien, es virtualmente endógena, intrínseca a la quiddidad que modaliza). La infinitud o la finitud no modifican *formaliter* la *ratio entis*, o

contrario que en la creatura: la abstracción de una perfección de cuanto queda fuera de su razón formal, deja la quiddidad de la misma como *formaliter* infinita.

Esencia y personas, como *divinitas* y atributos divinos, se distinguen *realiter* entre sí, con anterioridad a toda operación intelectual, si bien se identifican *real-simpliciter*. La infinitud agosta unitariamente la entidad que modula, el infinito es esencial y atributalmente único. Si para Bonaventura, la diferenciación de la persona paterna se introduce con la innascibilidad y se completa con la paternidad⁵⁰⁷ (ser *principio sin principio* hace cognoscible al Padre por vía negativa, aunque incorpora la nota positiva de posición en la plenitud fontal; ser Padre lo haría cognoscible por vía afirmativa y relacional en sentido *propio, completo y determinado*. La primera hipóstasis divina posee un ser originario también sin la relación con la segunda persona trinitaria, mas sólo se completa mediante la generación que dispone relación de paternidad)⁵⁰⁸, para Escoto la persona productora se distingue realmente de la producida

las pasiones simples contenidas unitivamente en el *ens*, porque tales diferencias no acreditan en sí mismas estatus quidditativo, son, como se ha dicho, polaridades de la entidad (el *ens* o sus pasiones se polarizan bajo el signo de la finitud o la infinitud). Así, si la sabiduría infinita fuese formalmente la bondad infinita, *la sabiduría en general habría de ser formalmente la bondad en general*. El *gradus perfectionis* no altera la *formalis ratio perfectionis*. Escoto lo expresa del siguiente modo: cualquiera que fuere el grado en que pueda darse una perfección, por su presencia no desaparece la razón formal de dicha perfección.

⁵⁰⁷ BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 28, dub. 1 resp. (I, 504).

⁵⁰⁸ BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. 1, c. 3 (V, 212). Por lo que hace al Hijo, señalar que en Cristo se consume la *coincidentia oppositorum*. En él se unifican lo supremo y lo ínfimo, se concilian lo primero y lo último, se funden creador y creatura. Si el hombre es *semejanza creada o participada*, el Verbo será *semejanza expresada* del Padre, fuente de la imitabilidad divina: Dios crea según la ejemplaridad y la participabilidad del *esse divinum* reflejada *in Verbo* y *per Verbum* (aplicación de la doble clave especular *-in/per-* vestigial, imaginal o luminal, al Verbo). Éste ocupa una posición de *medium* entre Dios y el mundo creado, y es asimismo, la figura intermedia de la dinámica trinitaria. La encarnación como acontecimiento redentor es una iniciativa que podría corresponder a cada una de las hipóstasis divinas, si bien resulta más adecuada al Verbo justamente en tanto que persona intermedia en el dinamismo trinitario. En cuanto arte eterno del Padre, el Verbo increado mediador de la creación es *co-intuido* por el hombre en su apertura mundana (en su prístino estado deiforme, el hombre podía solazarse *ad contuendum lumen*), si bien la imitación existencial de aquél se truncó con la caída, perdiendo la estirpe humana el *co-intuitus*, la alienación espiritual por el Verbo, y con ella, la capacidad para elevarse por encima de lo sensible ["En el estado de inocencia, cuando la imagen no estaba viciada, sino que era plenamente deiforme por la gracia, bastaba el libro de la creación, en el cual el hombre podía ejercitarse en la cointuición de la luz de la sabiduría divina "-BONAVENTURA, *Brev.*, p. 2, c. 12 (V, 230; BAC, I, 285)]. Es tarea del Verbo reconducir (*reducere*) al hombre mancillado por el pecado a su principio divino. Esa función mediadora de la creación-redención y recondutora de la humanidad, de la creación en su globalidad, hacia el Padre, es motivo axial en la doctrina logocéntrica del Seráfico (sólo en el orden de la redención le es reconocida al Verbo, en cuanto encarnado, la función de centro y télos de la creación, de modo que el cristocentrismo bonaventurista es más bien logocentrismo o cristocentrismo redentivo, no tanto cristocentrismo radical que incluya la creación en la función mediadora del Verbo. Cfr. IAMMARRONE, G., *La cristología francescana. Impulsi per il presente*, Messaggero, Padua, 1997). La cristología ha de superar el dualismo antropológico (el hombre es sínolon psicossomático, en el que el alma es *hoc aliquid*, dotada, aun *colligantia naturalis ad corporem*, de una rica vida espiritual paralela, en cierta medida autónoma, independiente de la unión corporal), apelando a la unidad integral del hombre, de suerte que la salvación afecte a éste por entero. Esa aspiración llevará a Buenaventura a considerar a Cristo *Verbum interius* en su divinidad y *Verbum exterius* en su humanidad intramundana, *libro escrito dentro* del espíritu del hombre y *libro escrito fuera* como realidad corpórea, al contacto con el cual, el espíritu socavado por el pecado, alejado del Verbo inspirado por la sombra funesta de la culpa, puede renacer de ella, remontando hacia el Verbo eterno (MATHIEU, L., *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Biblioteca Francescana, Milán, 1994)

porque no cabe la autoproducción, la auto-ordenación esencial en ninguna de las divisiones del orden (no es reflexivo: nada puede engendrarse a sí mismo):

"En la esencia divina hay distinciones reales, pero éstas no pueden estar en la esencia divina misma, que es una realidad única y simplicísima. Así que estas distinciones reales deben ser realidades subsistentes en la unidad de la esencia, que se identifican con las Personas realmente distintas entre ellas y realmente idénticas en la sustancia"⁵⁰⁹.

La autocausación es acción real *secundum quid* (autoefectuación equívoca). Como autorrelación no puede revestir realidad *simpliciter*: nada está esencialmente ordenado a sí mismo según dependencia o eminencia. La realidad de una relación se basa en cierta distinción real entre sus extremos (en el caso de la relación de causalidad, entre principios agente y paciente). La realidad de la autorrelación descansa sobre una distinción *ex natura rei* (*esse differentiae extra animam*) o *realis secundum quid* entre tales principios; esto es, el sujeto pasivo de la acción, considerado en su realidad *simpliciter*, es el mismo agente, pero no es receptivo de la acción en cuanto agente sino que lo es bajo una *ratio formalis* distinta de la de agente (actividad y pasividad se significan como razones formales diversas *ex natura rei* de una misma y única realidad *simpliciter*: pertinencia de la diferenciación de aspectos real-*formaliter* diversos dentro de una realidad física, de las signaciones activa y pasiva como dimensiones real *secundum quid* dispares de una misma entidad). La vigencia de la diferencia *realis secundum quid ad intra* en la unidad de realidad *simpliciter* habilita la autocausación real *simpliciter* como heterocausación real *secundum quid* (automoción equívoca), además de instaurar el principio de continencia unitiva que rige para el ente y sus pasiones convertibles simples, para el alma y sus potencias activas y para la divinidad (*esse divinum*) y sus atributos. La ausencia de vigor de una diferencia real *ad intra* en la unidad de realidad *secundum quid* (es ésta, la *formalitas*, la generante *-ea ipsa- ad extra*, por exclusión, de la menor diferencia real *-distinctio ex natura rei-*, y por ende, la unidad de autoidentidad formal estricta, es decir, la menor unidad de autoidentidad real, la que excluye *ad intra* toda índole de diferencia real) invalidaría la autoefectuación real *secundum quid* (autocausación unívoca). La distinción escotista entre actos virtual y formal es también decisiva en la teoría causal: la precontención virtual por el efector de los posibles efectos derivados de su capacidad (precontención de efectos a título de actos virtuales en el poder de su causa –el estatuto de la forma pura sería así el de un acto virtual no hilético o inmateriado prefigurado en el poder eficiente-) es axioma nuclear de causalidad. Aun la *formalis ratio creandi* tiene como fundamento la circunscripción virtual por la divina potestad de todo efecto posible, de toda posibilidad, objetiva o subjetiva, de ser.

En *Ordinatio* I (d. 2, q. 4), Escoto se pregunta si hay en la esencia divina sólo dos producciones intrínsecas. La solución al interrogante pasa precisamente por la superación de una dificultad, la incomprendibilidad del hecho de una esencia que no se multiplica y una variedad de supósitos si no se pone alguna clase de distinción entre aquélla y éstos: *la razón por la cual el supósito es formalmente incomunicable y la razón de la esencia como esencia* –afirma el de Duns-, "tienen entre sí alguna distinción que precede a todo acto del entendimiento"⁵¹⁰. La esencia no incluye en su razón formal *quiditativa* la propiedad del supósito, ni a la inversa, pudiendo concederse que anteriormente a todo acto del entendimiento se da una realidad de la esencia por la cual

⁵⁰⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 26, q. un., n. 29, Vat. VI, p. 9.

⁵¹⁰ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, q. 4, Vat. II, 349.

es comunicable, y una realidad del supósito por la que éste no es comunicable. Y con anterioridad al acto inteligente, una realidad no es formalmente idéntica a la otra según el sentido inclusivo de *formaliter* engolfado en la unidad de simplicidad⁵¹¹. Los escrúpulos del Sutil a la hora de reconocer alguna variante de distinción *intra divinitatem* son, empero, palpables en su predilección por una fórmula negativa (*esto no es fomaliter idéntico*) en detrimento de la positiva (*esto es distinto*, de esta u otra manera)⁵¹². El primer supósito tiene *realiter* una entidad comunicable como dotación ontológica y una entidad incomunicable, de lo contrario, no podría ser positivamente supósito *en entidad real*⁵¹³, y no podría ser una entidad comunicable por un acto del entendimiento y la otra incomunicable *per se*, repugnándole el ser comunicada *ante omnem actum intellectionis* o no precisamente por el acto de entender. La provisión formal de la razón supositiva difiere de la acotación de la *ratio quidditativa* y la distinción de los supósitos divinos es real⁵¹⁴.

La distinción formal esencia – atributos no insta composición de aquélla con éstos o de éstos entre sí. Dios no es *unum per se* resultante de la unión de fracciones

⁵¹¹ Recordemos. En la escala de grados de unidad (*unitates aggregationis, ordinis, per accidens* –en la cual, sobre el orden está la información-, per se vel *substantialis* –unidad de los principios esenciales ligados sustancialmente en acto o en potencia- y *unitas simplicitatis*) es sólo la de simplicidad la que auspicia auténtica identidad formal: cuanto hay en ella, es realmente idéntico a todo otro de ella, y no es meramente uno con ello por unidad de unión, como en los otros modos de unidad. Mas no toda identidad es formal: hay identidad formal cuando aquello que se dice idéntico con esa clase de identidad incluye a aquello con lo cual es así idéntico en su razón formal quidditativa y necesaria.

⁵¹² En la esencia divina se dan, *ante actum intelligendi*, la entidad a (*ratio suppositi*) y la entidad b (*ratio essentiae*), sin ser ésta formalmente aquélla, de suerte que, considerando el entendimiento paterno a a y a b, halla en la realidad misma algo en virtud de lo cual la proposición ‘a no es formalmente b’ sea verdadera, y no precisamente por algún acto intelectual sobre a o b. En la blancura, ejemplifica el Sutil, supuesta especie simple que no consta de dos naturalezas, hay realmente algo por lo que tiene la naturaleza de color y algo por lo que tiene la razón de su diferencia constitutiva, y esta realidad no es formalmente aquélla, ni a la inversa, más aún, una está fuera de la realidad de la otra –formaliter loquendo- como si fuesen dos cosas, aunque esas dos realidades sean una sola cosa; con todo, debe matizarse el carácter ilustrativo que el ejemplo pudiera revestir en relación a la cuestión la identidad real no infiere necesariamente la identidad formal de cuanto hay en lo que así es idéntico con cuanto hay en él, ya que en la blancura se advierte algún grado de composición –no de cosa y cosa, desde luego- inadmisibles in divinis. En algunos casos, pues, la no identidad formal en un mismo sujeto requerirá alguna composición, no obviamente en el divino. Afrontamos la vigencia de la no identidad real secundum quid en el seno de lo real simpliciter unitario, la de la formalitas como unidad de realidad secundum quid dentro de la unidad de realidad simpliciter sin perjuicio de ésta, que fundamenta la predicación atributal y la autocausación equívoca. Una novedosa reelaboración de la doctrina de la pluralidad de formas *in unitate entis*. DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 2, q. 4, Vat. II, 350 – 358*.

⁵¹³ El término *realiter* sugiere que dicha entidad no estaría allí en virtud del acto de un entendimiento pensante, o que lo estaría aun cuando no hubiese entendimiento que la concibiese. A ese modo de ser lo llama Escoto *esse ante operationem intellectus*.

⁵¹⁴ No real actual, planteada como diferencia *entre cosas e in actu*, dado que en una persona no hay ninguna distinción de cosas, por la divina simplicidad, y como no la hay real en acto, tampoco puede haberla real en potencia, por radical ausencia de potencia *in divinis*. Se la podría designar, continúa Escoto, como diferencia de razón, mas no tomando por tal la diferencia generada por el entendimiento, sino en el sentido de quiddidad de una cosa en cuanto que la *quidditas rei* es objeto para el intelecto. Asimismo, podría denominarse diferencia virtual, "puesto que en aquello que tiene tal distinción en sí, no hay cosa y cosa, sino que es una sola cosa que posee virtual o preeminentemente dos realidades, ya que a cada una de las realidades como se hallan en aquella cosa única le compete lo que es principio propio de realidad, como si fuese una cosa distinta; pues de tal suerte esa realidad distingue y esta otra no, como si ésta fuese una cosa, y esa otra, otra cosa " DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 2, q. 4, Vat. II, 349*.

formales ensambladas en clave binaria acto-potencial (Aquino ya fijó la composición onto-eidética, y por ende la presencia de la potencia, como *ratio creaturalitatis*). Dios no es un *totum* fruto de la unión de partes. La *pluralitas formarum* (formalidades) *in unitate entis* (secuencia estratigráfica formal del ente unificada en la diferencia última) o la hipostasiación categorial no es la solución que Escoto baraja para el *esse divinum*, o, de así hacerlo, según parece instruir la afinidad con el modelo psíquico, no lo haría sin vacilación o ambages. Los atributos divinos reflejan aspectos reales de un ser simplicísimo, intensivamente infinito. La infinitud traduce severa simplicidad, excluyendo toda composición, pero, en cuanto que *modus intrinsecus* –que no *formalitas*–, no destruye la razón formal distintiva de un atributo respecto de los demás, y la diferenciación de los atributos es *el fundamento* –asegura el Sutil- *con relación a la distinción de las emanaciones personales*, cosa que no sucedería si no hubiera distinción del entendimiento (la relación de paternidad es de orden intelectual) y la voluntad *ad intra* (la relación de espiración es de índole volitiva)⁵¹⁵.

La paternidad –propiedad constitutiva de la primera hipóstasis trinitaria- codifica una relación con el Hijo que transluce una generación de orden intelectual. La paridad de la procesión del Verbo con la dinámica psíquica es clara: el alma produce la idea o verbo interior como *notitia genita*, así como el Padre engendra al Hijo, su palabra interior, cosustancial, mediante un acto de intelección. La distinción formal que Escoto establece entre *intelligere* (acto de la inteligencia) y *dicere*⁵¹⁶, pasando por la bonaventurista entre Verbos *interius* y *exterius*⁵¹⁷, retoma, al menos, el tono de la temática del *lógos endiathetós*, el verbo que mora en el interior de Dios y emana de él con vistas a la creación del mundo (*lógos prophorikós*)⁵¹⁸.

⁵¹⁵ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 4, n. 169, Vat. IV, p. 421. Si bien la infinitud *in entitate* no cancela la distinción formal entre atributos, la razón de sabiduría como formalmente diversa de la de bondad, tampoco induce composición entre ellos en cuanto que son diferentes aspectos formales de una esencia única, perfecta y simple. Escoto reconoce la infinitud de la sabiduría o de la bondad –como *modus intrinsecus essentiae* y no *proprietas atributalis*, la infinitud modaliza el ser divino y todos los atributos que le engalanan; como *passio disiunctae* disocia la entidad y modula o califica intrínsecamente las *passiones convertibiles simplices*: ente, bueno, veraz,... bajo el signo de la infinitud intensiva (*concedo* –afirma- "que la razón de la sabiduría es infinita y la razón de la bondad lo mismo, y por eso esta razón es la identidad, porque lo opuesto no encaja con la infinitud del otro extremo. Sin embargo, esta razón no es formalmente aquélla, pues no se sigue: es verdaderamente lo mismo para el otro, luego formalmente lo mismo para el mismo" – DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 8, p. 1, q. 4, n. 194, Vat. IV, p. 262-). La distinción personal en el feudo trinitario conlleva la distinción formal –objetiva de las potencias activas intelectual y volitiva: el Hijo es engendrado como Verbo por la inteligencia del Padre, el Espíritu procede como Amor de la voluntad paterna.

⁵¹⁶ "Entender, que es operación del Padre, no es formalmente decir, que es la producción del Hijo por el Padre" –DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 6, q. un., n. 12, Vat. IV, p. 92-.

⁵¹⁷ Verbo encarnado y exterioridad injertada en la exterioridad del mundo, libro escrito dentro del espíritu humano y fuera de él como realidad corpórea, en contacto con el cual el espíritu materializado tras el pecado puede retornar a su intimidad espiritual y remontar hacia el Verbo eterno, superior - IAMMARRONE, G., 'Cristología', en J. A. Merino y F. Martínez Fresneda (ed.) *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2004, p. 165-. A diferencia de Escoto, para el Seráfico la redención sería la *ratio praecipua* o detonante primordial de la encarnación.

⁵¹⁸ VÁZQUEZ, R., "Génesis del lógos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano", *Estudios. Instituto Tecnológico Autónomo de México* (1984) 83 – 100. Para salvar el abismo que media entre un Dios inefable, radicalmente otro, y el hombre, Justino elabora una peculiar doctrina del *lógos*, mediador entre Dios-Padre y la creación. El *lógos* es teofanía u ontofanía divina. Dios se comunica y se revela al mundo a través del *lógos*, engendrado en su interior, procedente de él en pos de la creación. Como bien hace notar Vázquez, la distinción entre verbo interior y proferido, aplicada al *lógos*, según la asimilara Justino, es de raigambre estoica, si bien se hallan precedentes de la misma, aunque no como *lógos*, en el *Fedro*

El acto inteligente es común a la terna personal. Si para Aquino, en la línea gnoseológica aristotélica de identificación nous-noema en el acto de intelección, entender es una misma cosa con la esencia divina, realidad intelectual infinita (la fórmula *nóesis noéseos* incide en una nóesis autopoiética en la que el pensar y lo pensado son indiscernibles), el Dios escotista no es tanto pensamiento autopensante, inexcrutable bucle noético, cuanto un ser inteligente cuyo *obiectum intellectionis* no es su mismo *intelligere* sino su *essentia*, no acto autoidéntico sino poder relativo a su propia esencia, que circunda toda posibilidad metafísica, objetiva o subjetiva⁵¹⁹. Hay, pues, un *intelligere essentialis* –vuelta noética hacia el propio ser- no privado del Padre, y un *dicere (notionalis)*, el poder generador o la propiedad de engendrar el Verbo, constitutiva del primer supósito divino en cuanto tal, rigurosamente incomunicable al Hijo (término exclusivo de la dicción, constituido como Hijo por ese poder privativo del Padre) o al Espíritu (en tanto que término de operación volitiva, no intelectual)⁵²⁰.

La unicidad como signo sustancial *in divinis* se troca multiplicidad como signo personal. Una pluralidad real de términos supositivos de comunicación *per se* (sin dependencia) de una misma y única sustancia infinita, principio *a quo* común de procesión. Cada persona es el mismo ser singular comunicable que las otras, la misma esencia *de se haec* (infinitud) y *actualis a se*, y cada persona es *realiter* diversa de las demás.

V.4. MENSE CELESTIS. CONCLUSIÓN CRÍTICA

El modelo escotista de persona cumple las cláusulas generales de Congar, en las que cristaliza la visión postdeuterovaticana de la Trinidad:

La propiedad personal no introduce una diferencia numeral *ad intra* en la divinidad: la individualidad no implica una diferencia formal *ex natura rei*, la *haecceitas (ratio singularitatis)* no es una *formalitas* adicional a la diferencia específica, de suerte que la distinción individual es puramente numeral, frente a la diferencia infranumeral asociada a la especificidad. Como propiedad de orden no ontológico, la personalidad no instaaura distinción numérica. La esencia divina, *de se haec*, es una (unicidad ousiológica), y sólo está nocionalmente diversificada (lo nocional se opone *–in divinis-* a lo esencial, en tanto que noticia hipostática). No hay distinción numérica sino hipostática *ad intra (in divinis)*. Una única individualidad –la infinitud es polaridad individuante para el *ens univocum*, no así la finitud que comporta una secuencia estructural metafísica. La bipolaridad virtual del ente unívoco es reinventada por la teología moderna⁵²¹.

(276 s: generación del verbo por el entendimiento) y en la metafísica aristotélica (*nóesis noéseos*). Una justa advertencia del autor: "esta procesión en el interior de Dios no escapa al peligro del subordinacionismo (.): el verbo se hizo externamente independiente con el fin de crear y gobernar el mundo. Viene a ser una hipóstasis por su función personal, con una densidad ontológica inferior a la de Dios". Los spermata serían participaciones del lógos en el espíritu humano. Donde sólo hay semillas del lógos, éste está únicamente presente en apromeros.

⁵¹⁹ MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, p. 96.

⁵²⁰ La metafísica repugnancia del Hijo a engendrar es patente, pues por tal poder se constituiría él mismo en Padre, no oponiéndose a éste sino confundándose con el que lo engendra (DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. 2, n. 27, Viv. XXV, 104 – 105).

⁵²¹ Romano Guardini, por ejemplo, redescubre la modalización bipolar como hipótesis de aproximación a lo real. El pensamiento del que fuera profesor de dogmática en Bonn se caracteriza por su diversidad temática: mundo natural, religión, arte, liturgia,... articulados en torno a un eje central, la cosmovisión

El Uno absoluto del *esse divinum* se presenta, en razón de su infinitud sustancial, como tríada personal que agota la autorrelación del infinito: En la divinidad, el ‘subsistir’, entendido como *subsistere communicabiliter*, es uno (unum est subsistere, sicut unum est per se esse); en ella se da una única sustancia y, sin embargo, tres subsistentes incommunicables (sunt tres subsistentes, sicut sunt tres personae, quia tres subsistentes incommunicabiliter, licet non sit nisi unum per se ens). Tres esse per se incommunicabiliter con comunidad sustancial real ("triple esse per se incommunicabiliter en un unum per se esse")⁵²². La autorrelación es puramente lógica, el orden esencial (subórdenes *eminentiae et dependentiae*) proscribire la reflexividad. Un corolario sobre la predicación *in divinis* reza: la deidad es formalmente infinita, en tanto la paternidad o la espiración activa no lo son. Así, *abstrahendo a supposito deitatem*, permanecerá la *ratio infinitatis*.

La unidad se expresa en los enunciados absolutos que aluden a atributos divinos (sabiduría, bondad, omnipotencia, *formalis ratio creandi*, ...). Tales términos no distinguen personas. El distintivo personal posee dimensión relacional: La persona comprende esencia + relación (*persona includat essentiam et entitatem*

católica (*katholische weltanschauung*). La *weltanschauung*, como visión-del-mundo, atiende a la totalidad del ser y del valor, a diferencia de las ciencias, ancladas en un ámbito o dimensión determinada de la realidad. Difiere también de la visión metafísica, en cuanto que ésta se dirige a una totalidad abstracta. El órgano de la *weltanschauung* es un acto de visión (*anschauung*) contemplativa, no científica, incidente en la totalidad de la realidad concreta. Esa mirada sobre el mundo requiere, no sólo una cierta distancia respecto al mismo, sino una completa y auténtica superación mundana que habilite una perspectiva de conjunto (GIBELLINI, R., *La Teología del siglo XX*, Sal Térrea, Santander 1998, p. 234 – sig.): la mirada que forja la fe, una prerrogativa de quien cree verdaderamente. En el creyente se repite, aun en exigua medida, la actitud de Cristo. La comprensión humana del propio límite asume la forma de *deseo de significación* y en ella adopta un contenido que impulsa la búsqueda de una verdad ulterior. No obstante la realidad simbólica del ser, la existencia humana queda huérfana de sentido en ausencia de la Revelación. Con ella se consuma el encuentro intrahistórico de Dios con el hombre. *Ekénosen*, vaciándose a sí mismo en la Palabra, Dios entra en la historia. Lejos de la concepción brezniana de la *kénosis*, la exinación de los atributos divinos, como un acto libre de Cristo (connatural consecuencia de la encarnación, según Chemnitz), Guardini presenta la *incarnatio* como el hecho introductorio de una nueva creación y una nueva humanidad (*interioridad cristiana*). Bajo la influencia de la fenomenología de Scheler, apartándose del espíritu metafísico, Guardini aspira, no tanto a una explicación de la realidad cuanto a desentrañar su estructura fundamental, en clave de oposición polar. Se adhiere así a la corriente dialéctica de inspiración heraclítica que culminará en Hegel, y pasa por el paradigma univocista del ser: la esencia ente está íntimamente modulada por oposiciones o bipolaridades, realizándose en su realidad radical escindida bajo una de tales afecciones disyuntivas. Subyacente a la polaridad existencial de toda realidad individuada late la indiferencia bipolar propia de la entidad en su indeterminación esencial, en su unívoco valor eidético. He aquí, a mi juicio, la raíz de la tesis de Guardini. Clara deserción del analogismo y adhesión al univocismo ontológico: "La polaridad pertenece –sostiene el teólogo veronés– al sustrato fundamental de la vida del hombre. En cualquier fenómeno que se trate: anatómico-fisiológico o emotivo, intelectual, volitivo o social, siempre la polaridad es forma fenomenológica, forma estructural y operativa de la vida". La cosmovisión exige la integración de los opuestos (¿rozamos la cuestión de la *coincidentia oppositorum*, coherente con la unidad de los contrarios en el *ens univocum*? De ser así, se alejaría de los parámetros escotistas, pues en el marco teórico sutil los opuestos no se unifican en el *ens*, sino que están virtualmente circunscritos por él). Parece que nos encontrásemos en el momento dialéctico de superación de la contrariedad. La originalidad de la propuesta de Guardini radica justamente en señalar a la Revelación como clave de reunificación, solución necesaria dada la unilateralidad que aqueja a la razón humana, y tras ella crepita la idea de la bipolaridad modal del ente.

⁵²² DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IV, a. 2, n. 46, All., p. 148-149.

incommunicabilem). Eso significa que el soporte o receptivo ontológico de la relación personal es único, el mismo para los tres supuestos divinos –es justamente la *deitas* o *esse divinum*- (en Dios no cabe discernir sustancialidades primera y segunda, no hay estructura metafísica, sino simplicidad absoluta, la esencia divina es de suyo ‘singular’ y la infinitud intensiva juega el rol de *modus intrinsecus essentiae*, equiparable al de la *haecceitas* en la criatura), en tanto el genuino constitutivo personal es la relación (la primera propiedad incommunicable positiva sería, pues, la *proprietas constitutiva primae personae*, y la segunda persona se constituirá por una relación opuesta a la primera: "proprietas primae personae non oportet quod aliquid per se importet nisi primam entitatem incommunicabilem")⁵²³. La *divinitas* es comunicable en tanto que entidad ontológica, se multiplica nocionalmente por comunicación intrínseca, esto es, se trihipostasía (la relación se añade lógicamente a la esencia), si bien la *ratio creandi* es común a las tres personas (y no propia o exclusiva del Padre), por radicada, al igual que los *essentialia* o perfecciones simples (bondad, *potentia absoluta*, ...), en el ser divino unitario. Entre personas y esencia no hay sólo una distinción de razón con cierto fundamento en la propia realidad divina (Aquino), antes bien, la distinción persona – esencia es objetiva, independiente de todo acto del entendimiento divino o creado ("en el Padre, por la misma naturaleza de las cosas, la esencia, comunicable de por sí, no es la misma cosa que la propiedad personal, que es incommunicable")⁵²⁴, fundada *in re*, una *differentia modalis ex natura rei*. Individualidad y personalidad son aspectos realmente diversos en Dios o en el hombre. La primera (ontológica) no implica la segunda (extraontológica). El alma subsistente, segregada del sínolon somático, es individuo, mas no persona. La divinidad subsiste, en cambio, incommunicablemente. La individualidad agota la matriz ontológica de la persona. Ésta es evento independiente.

El régimen de procesiones *ad intra in divinis* no implica *ordo naturae* ni *ordo temporis*, sólo relación de procedencia (*ordo originis*): El orden de origen se da con simultaneidad opuesta al orden de naturaleza, por no incluirlo ni pre- o coexigirlo necesariamente. Entre las personas divinas no hay orden esencial sino *simultas naturae*, de modo que la *pluralitas in divinis* se basa exclusivamente en el *ordo originis* y en la *proprietas incommunicabilis*. Es, por consiguiente, *pluralitas notionalis*.

Si el *Sanctus* ha roto con la austeridad del *ars antiqua*, 4 voces, rítmicamente exuberante e irisado de *hoquetus*, el *Agnus Dei* es la sección más lírica y sobrecargada de simbolismo. Ritmo ternario, preservada la estructura tripartita del texto, resume la concepción ascética de la polifonía como representación de una realidad metafísica en la que enlazan espiritualidad y abstracción. Una colosal construcción abstracta basada en la armonía numérica, la idea medieval de proporción: el número hace visible-audible el orden divino. Sofisticado armazón afín a los patrones geométricos que rigen los

⁵²³ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. IV, a. 2, n. 10, All., p. 128.

⁵²⁴ DUNS ESCOTO, *Rep. Par.* I, d. 33, q. 1, n. 10 (XXII, 396).

Ya se ha dicho: "la razón por la que el supuesto es formalmente incommunicable y la razón de la esencia en cuanto esencia deben implicar alguna clase de distinción entre ellas antecedente a cualquier acto de la inteligencia creada o increada, una distinción intermedia entre la diferencia de razón y la real simpliciter, modal –*cum fundamentum in re* (o *ex natura rei*) fuera del acto del entendimiento. Recordemos, la esencia no incluye en su distinción formal quiditativa la propiedad de la persona. La realidad de la esencia comunicable y la de la persona, incommunicable, no siendo una realidad formalmente la otra, preceden a cualquier acto de intelección" (Cfr. DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 403, Vat. II, p. 357). Sería preferible preservar la idea de una distinción modal *ex natura rei*, más bien que una distinción formal (la que corre entre quididades en cuanto que la dotación o *ratio formalis* constitutiva de una es *primo diversa* de la acotación formal de la otra), dado que la *incommunicabilitas* no se añade como *formalitas* a la esencia.

rosetones o a la ingeniería de los contrafuertes. Magras fuerzas corales, voces suplidas o voces en conjunción con instrumentos.

VI. CONCLUSIONES GENERALES

En contraposición a la noción tomasiana de *actus essendi* o a la de un *esse actualis existentiae* discernible realmente de la esencia en la criatura⁵²⁵ que suscitará lecturas desviadas de la letra del aquinate, incluso entre los tomistas, y en la estela del decreto averroísta de discriminación de *ratio essendi* y *ratio rei*, que impone una certificación a la esencia por el *ser auténtico* (*certificatio quidditatis rei est per esse*)⁵²⁶, comienza a madurar una metafísica de la *ratitudine* con énfasis en el *quod est* como un primer eslabón de creaturalidad. Rescate de la causalidad ejemplar y restitución del crédito extrínseco a la forma o la intención (formalismo extrínsecista).

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

La esencia es fundamento ontológico indiviso de las singularidades que la encarnan en acto; un fondo eidético subyacente, inagotado, bajo cada individualidad actual, cuya indiferencia *de se* a la singularidad da cuenta del contingentismo más radical. Si en Aquino el *actus essendi* lleva aparejada cierta necesidad (con el *ser*, la criatura recibe la necesidad en la línea de sus dos constituyentes reales)⁵²⁷, la

⁵²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaph.* II: “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae”. *De Pot.*, V, 4, ad 3: “esse substantiae est enim actus essentiae (...) non est pars essentiae”. El concepto puede precisarse más aún en los siguientes textos: *De spir. creat.*, a. I c; *De subst. separ.*, 8.

⁵²⁶ SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam*, q. 7, *Édition Revue de la Reportation de Munich. Texte inédit de la Reportation de Vienne*, Ed. William Dunphy, Philosophes Médiévaux, 24, Editions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina-la-Neuve, 1981, Pp. 457 BF. 1, 400, p. 42, 30s – 34s.

⁵²⁷ Los entes acto-potenciales participan la perfección del *esse subsistens*, afirmando su ser inequívocamente dentro de los límites de realidad acotados por su esencia, en franca superación del no-ser.

indeterminación de la esencia *ut essentia, neuter ex se*, la ausencia de propensión a la singularidad, por ser ésta vocación ontológica última de existencia, condición preparatoria de actualidad *simpliciter*, translucirá la indiferencia de la esencia, aun realizada individualmente en el concreto existente, a la misma existencia. Circunstancia a la que sólo podría sustraerse una *essentia de se haec* (y no *indifferens de se ad singularitatem*), la divina.

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

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

El sistema enriqueano cristaliza en un triedro que brinda las coordenadas de descripción de la criatura, contra los preceptos realistas de composición (Egidio Romano, ...): axial de inteligibilidad y plano de despliegue intencional, definido por las dos directrices de ratificación, la vertical de organización ontológica (con triple inflexión: *esse essentiae*, *esse aliquid* y *hoc esse aliquid*) y la horizontal de promoción existencial (*ens existens subsistens*). Enrique propugna el salto de la *nihilitas essentiae qua nulla res ante actum essendi* (arelado éste como acto existencial), su prístina condición ideal de inteligible por relación al entendimiento especulativo infinito (la *aliquitas* sólo traduce la inteligibilidad de la esencia como potencia nominal de ser ante *actum creationem*), a la entidad que reviste la esencia como intención en tanto que producto del entendimiento práctico divino. Transición de la inteligibilidad (faceta intelectual especulativa) a la intencionalidad (faceta práctica del *intellectum* divino que obra la redimensión esencial de la *aliquitas* como *esse aliquid* a expensas de un *esse simpliciter* primo-intencional propio de esencia, ratificante en el orden ejemplar). De la pura idealidad o estatuto inteligible de una *aliquitas* (potencia lógica), huérfana de *esse simpliciter* *ratitudinal*, a la entidad intencional pre-existencial del *esse hoc aliquid*, la esencia auditada ejemplarmente como intención (*res rata*) en su estadio de concreción (el *esse essentiae* se escorza en credencial ontológica o intencional, no nominal, de la aliquididad como *quidditas*, lo que hace de la aliquididad una verdadera intención de creación, más allá de la pura diligencia lógica de una idea), y de este último al *concretum existens* por legación efectiva (causalidad eficiente).

En el orden tomista, sólo hay potencia a la existencia en un artero equilibrio que censura la posibilidad *a priori*, la potencia autosuficiente que no se ordena al acto (las únicas posibilidades reales serían las codificadas en la potencialidad ontológica de los entes, en sus esencias, ovillándose entonces la quiddidad como principio de latencias inherentes a todo ente dotado de *esse* o actual. No hay esencias aisladas, completamente desasistidas de *esse*, pero tampoco puros existentes sin esencia, el ser no se agosta como *factum essendi*, mero acontecer o existir. *Esse* y *essentia* están conmensurados en una suerte de relación homeostática –homeostasis onto-eidética–: “no hay más ser que esencia ni tampoco más esencia que ser”⁵²⁸). En el programa esencialista la potencia se

⁵²⁸ MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 94. Este autor juzga la tesis tomista de distinción real *esse-essentia* en continuidad con el principio de primacía del acto sobre la potencia y al de prioridad de la identidad sobre la diferencia, una conexión que pasa por la aplicación del principio de plenitud al orden creado: “los entes

desdobra al hilo de los valores del *esse*: la inteligibilidad es potencia lógica al ser metafísico como *quidditas* (horizonte intencional de esencias), y ésta, en su acta ontológica de *intentio / res metaphysica*, potencia real o intencional a la existencia.

El seno de nutación que representa el *esse essentiae* como *formalis actus essendi secundum quid* (Escoto) o como *validus intentio essendi simpliciter* (Enrique de Gante), frente al fuero existencialista del *actus essendi*, extraviado de la enseñanza del aquinate, tendrá un patente reflejo en el diseño de las vías teológicas. La homologación del régimen intermedio de *esse extra animam* convertirá las vías demostrativas, itinerarios *quia* de elevación sobre la noticia empírica del hecho contingente (verdad *per se nota*) a su principio último por veto expreso al progreso *ad infinitum* en la concatenación de causas y efectos (un *reditus a posteriori*)⁵²⁹, en sinuosas rutas con flexión *a priori* en el plano quiditativo. De premisas contingentes no cabe inferir consecuencias necesarias, debiendo reformularse las proposiciones referidas a la actualidad objetiva en la experiencia sensible (*res sensibilis*) en términos de *possibile*: un viraje desde el plano existencial finito (momento inicial *a posteriori*) al de la posibilidad real – metafísica (momento intermedio *a priori*), y de ésta a la posibilidad lógica de ser, que, extendida al *esse a se*, solapa a la existencia actual por la aseidad esencial de aquél en razón de la no reflexividad del orden quiditativo (clímax *a simultaneo*).

Cuán cerca de esos itinerarios trifásicos, acomodados a las divisiones del orden esencial (*ordo eminentiae* de excedencia en perfección y *ordo dependentiae*, en las

limitados participan de la plenitud en tanto que <cuando son, necesariamente son> (ser) y <son necesariamente lo que son, no otra cosa> (esencia). Es decir, cada ente, dentro de los límites de su propia realidad, <es> plenamente. En él se cumple la completa superación del no-ser. Todo ente tiene algo de realidad y en cuanto tal afirma su propia realidad sin equívocos, se opone a la negación (a la nada) sin confusión posible con ella. Cada realidad, en cuanto tal, es <plenamente> real. Esto es lo que expresa Aristóteles en el principio de no contradicción. Ser un ente no contradictorio significa tener cierta plenitud en aquello que se es, participar en cierto modo de la identidad, ser en cierto modo algo acabado y completo en sí mismo. Es la idea medieval de *perfectio*. Ser es ser perfecto, ser es poseer un conjunto de perfecciones, aunque no se posean todas y aunque respecto a otras se tenga sólo <potencia> a tenerlas. Pero lo que el ente es, lo es plenamente” –*Ibid.*, p. 92-93-.

⁵²⁹ El pentaedro tomista presupone al *esse* como fundamento ontológico primordial: toda acción se funda y principia del *esse subsistens* o de un *actus essendi* constreñido por una esencia (*agere sequitur esse*). La potencia activa es una forma de acto que demanda una modalidad más originaria de acto, el acto de ser. Lo primario es el acto, no como acción, sino como fundamento ontológico de toda acción. El mismo poder divino sigue al ser subsistente. Ni el poder de Dios ni lo posible tienen fundamento en sí mismos, sino en el ser en cuanto acto e identidad plena del acto. Los posibles hallan fundamentación ontológica en las formas en que el *esse* divino puede ser imitado o participado. Escoto invierte el planteamiento: lo lógicamente posible es anterior a toda actualidad, incluso al *esse intelligibile* en el entendimiento divino, de ahí que la quiddidad, el *quod quid est*, sea posible por sí mismo, al margen de que sea actual o no bajo cualquier modo de existencia [Cfr. De MURALT, A., “Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot”, *Studia Philosophica* 29 (1970) 116]. Para el Aquinate, las condiciones de pensabilidad son injerentes en un argumento metafísico, temática, aunque no metodológicamente, irrelevantes. El *ordo essendi* no debe sobreponerse al *ordo cognoscendi*, las modalidades ontológicas no son canjeables con las lógico – epistemológicas. En los entes creados hay una tasa ontológica de necesidad: no sólo son necesarias *ex hypothesi*, <son> y <son como son> necesariamente <supuesto> que Dios las hace, sino que reflejan en su ser, en tanto que *actus assimilandi ad Deum*, la necesidad incondicionada del mismo *esse divinum*, y así, de la actualidad ontológicamente contingente es lícito y *obligado* concluir la existencia de lo necesario. Las vías escotistas no son netamente *a posteriori* por la legitimidad y reversibilidad de tránsito del orden temático metafísico al lógico, financiado por una ontología modal no frecuencial o estadística que auspicia la simultaneidad temporal de estados fácticos alternativos apoyada en la posibilidad de verificación en una posible alternativa actual al mundo actual (KNUUTTILA, S., “Time and Modality in Scholasticism”, en *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Reidel, Dordrecht – Boston, 1981, p. 168)

subdivisiones extrínseca eficiente y metafórica final de causalidad: de lo excedido, lo efectuado o lo finalizado a lo excedible, efectuable o finalizable –*lo existible*, cota de realidad quiditativa–), la terna de momentos reductivos que articulan el método fenomenológico husserliano, con el *ego purus* en repatriación eidética, tutelando y usufructuando la realidad desde la *eigensphäre*, usurpando el rol divino como centro de toda donación y significación, aunque, en este caso, no se trate de una maniobra demostrativa⁵³⁰ sino de una usucapición: la ejecución de prescripción adquisitiva contra una caduca o extinta propiedad registral que surge de la necesidad en el sujeto activo de liquidar un estado de incertidumbre de derechos, generados por la posesión apta para usucapir, sobre la negligencia del originario propietario del bien, quien la abandonara, en su inacción, a otro poseedor. Las titularidades aparentes de Dios y *ego* se reconfiguran por renuncia de una de las partes al derecho real sin ejercicio de defensa (teoría subjetiva) o por la perentoriedad de la firmeza *statu quo* de la posesión (teoría objetiva). El *ego*, aforado en su esfera transcendental de propiedad, toma posesión eidética del mundo desde su misma conciencia por eyección intencional. La *erlebnisse* es el testimonio de una incautación.

El éxodo entre el ser lógico y el intencional o el ser real *secundum quid* reclama la *ratitudine* que consolida a la esencia en estatuto ontológico, recabada su entidad objetiva por relación a un intelecto práctico. En esa objetividad consiste la intencionalidad o la realidad disminuida de la esencia *ut essentia*. La *ratitudine* sanciona la participación en el ejemplar divino. La fianza ontológica de la *aliquitas* como *quidditas* por lucro del *esse essentiae*, su dimensión de *realitas metaphysica* o de *intentio essendi*, más allá de la calidad nominal o la nuda posición de inteligibilidad, incoa un *respectus vestigialis* a Dios ejemplar. Sólo en él puede adivinarse el meristemo apical del que irán diferenciándose los primordios orgánicos de un patrón morfológico integral del ente finito. El fracaso de la ontología equivocista radica en la hipoteca de la realidad creatural en la analogía *unius ad alterum*, la asimilación unilateral *creaturae ad Deum* por valuación del *esse* como *actus assimilandi* que allanaría el terreno a una onto-teología⁵³¹. Si hay una verdadera ontología de la finitud, pura adhesión a Deleuze⁵³²,

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

⁵³¹ Una plausible solución a esa escoración sería la caracterización del *esse divinum* y el *esse creaturae* como *esse* primordialmente diversos, con la genética composibilidad o aptitud a la constricción esencial del segundo frente a la subsistencia imparticipable del primero. Así, la criatura participaría limitadamente

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

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

⁵³² DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, Pre-textos, Madrid, 2005, p. 54: “No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto”. En *Diferencia y repetición* (Ammorrtu, Buenos Aires, 2006, p. 71), afirma: “Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (el ser unívoco se convierte en una verdadera *proposición expresiva afirmativa*. A partir de la univocidad del ser, que invalida las jerarquías promovidas por la *analogia entis* y elude la transcendencia divina que pretende salvar (“todos los recursos del simbolismo preservan la transcendencia” –DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick Editores, Barcelona, 1984, p. 159), Deleuze edifica una ontología de la diferencia en la que las acepciones del ser son meras distinciones formales. Sólo el uno es real, y en su realidad soporta “las distribuciones de sentido único” (BADIOU, A., *Deleuze: El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 43). La diferencia formal permite concebir al mismo ser en diversidad de modificaciones [El ser se dice “en un único y mismo sentido de todas sus ... modalidades (entes) intrínsecas... pero esas modalidades no son las mismas, ellas mismas no tienen el mismo sentido” – DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, p. 72-. El ser es el *designado* común, ontológicamente uno, para todas las modalidades (entes) cuyos sentidos son “cualitativamente distintos”. Esa mención de cualidad encubre a la singularidad como *quale* interno. “Los atributos se comportan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia como un único y mismo designado; y esta sustancia se comporta, a su vez, como un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos” –*Ibid.*, p. 78-]. La autorrelación instaura la diferencia. La univocidad implicaría comunidad ontológica real y absoluta de atributos formalmente distintos. Si en el aristotelismo-tomismo, la analogía funciona como principio interno de distribución de conceptos que vehiculan determinaciones ontológicas, en un contexto univocista reviste carácter explicativo, ya que toda individualidad, “en tanto que impresión y pliegue, contiene arrollada, envuelta, plegada o impresa toda la realidad” (PARDO, J. L. *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Cíncel, Madrid, 1990, p. 48); plausible, entonces, desarrollarla o expresarla a partir de él (la entidad como fondo real *secundum quid* común a toda singularidad). La distinción que retiene la unidad del ser no fragmenta la realidad en minifundios objetivos y evita las jerarquías. La interpretación que Deleuze hace de la diferencia formal es clarividente: “La distinción formal es, en efecto, una distinción real, puesto que se funda en el ser o en la cosa [una diferencia *ex natura rei*], pero no es necesariamente una distinción numérica, porque se establece entre esencias o sentidos, entre <razones formales> que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se las atribuye” (*Diferencia y repetición*, p. 77). “Real, no numérico”, es el estatuto de la distinción formal, señala en *Spinoza y el problema de la expresión* (p. 57-58).

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

Un nuevo lenguaje está fraguándose al tiempo que despunta una embajada de la forma *ad extrinsecum* contra el edicto aristotélico de comisión interna. La forma se difumina como principio intrínseco, el ingrediente esencial del hilemorfo que promulga el tomismo, reductible a *nihilitas* al margen del *actus essendi* externo, recibido del creador, precisamente por ser *proprium principium creaturae*. Prospera una modalidad causal previa a la eficiencia que creaturaliza la forma como intención práctica de creación (*formalis intentio creandi* o *forma virtualis*) sobre la cual pivota el esencialismo en su guión extrinsecista: si bien el acto formal es efecto y la forma no puede subsistir actualmente efectuada sin la materia, la forma virtualmente actual pre-existe inmaterializada en el poder activo antes de mudar la pasividad hilética. El acto virtual señala el estatuto de la forma *a priori*, una especie de causa formal – ejemplar extrínseca, sin ocasión material, precontenida o incubada en la virtud del agente⁵³³ a modo de *ratio seminalis* (la siembra mórfica en la materia desvela el carácter de *inchoatio rei* que ésta tiene respecto a las formas seminales que puedan ser educidas o inducidas en ella mediante un cambio sustancial o accidental)⁵³⁴. Para el tomismo, la estructura hilemórfica del *unum per se* sensible traduce, en el orden sustancial, la coyuntura *quantitas-qualitas* (la forma es principio sustancial de propiedades cualitativas accidentales, y la materia, primicia sustancial de la *quantitas* dimensiva accidental –*substantia non est ratio essendi in loco quantitative*, lo es la *quantitas, propria ratio implendi locum*-)⁵³⁵. La concepción escotista de la forma como resultado de la mutación material⁵³⁶ amortiza el cambio cualitativo en una simple manifestación

⁵³³ HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana Edictrice, Padua, 1976, p. 331: “Con el concepto de *actus virtualis* Escoto tiene en cuenta el hecho de que la potencia activa es más que la simple posibilidad de una determinada actividad. De hecho en este caso la potencia en cuanto principio está *in actu* porque puede obrar en cualquier momento. Por lo tanto no es lícito poner la potencia *qua* principio activo como opuesta al acto, como sí lo es, en cambio, poner la potencia pasiva como opuesta al acto”. La potencia es virtual es, a un tiempo, acto virtual y causa del automovimiento, en el acto que es la potencia virtual está contenido virtualmente su efecto (*Ibid.*, p. 441).

⁵³⁴ La concepción de la materia como (*quasi*) *forma inchoativa* y la pluralidad de formas en la unidad del concreto subsistente es desarrollada por A. De Muralt en “Pluralité des formes et unité de l’être. Introduction, traduction et commentaire de deux textes de Jean Duns Scot, Sentences, IV, distinction II, question 3; Sentences, II, distinction 16”, *Studia Philosophica* 34 (1974) 57-92.

⁵³⁵ Dos “sistematizaciones antagónicas”: la materia como estricta potencia, “incapaz como tal de ser término último del pensamiento y la eficiencia divina, privada de cualquier actividad que le permita subsistir autónomamente”, y una antitética noción que, antes de abjurar de un *esse primum materiae* que la posicione como *terminus creationis* (cosa distinta sería el *esse simpliciter* obtenido por información), contempla una materia prima dotada de cierta actualidad, susceptible de existencia autónoma, imponiéndose a la divina consideración. STELLA, P., *L’ilemorfismo di G. Duns Scoto*, Società Editrice Internazionale, Turín, 1955, p. 94.

⁵³⁶ Devaluación epifenoménica del fin y delegación en la materia como *subiectum* o estrato constitutivo último, relegada la forma a efecto. Una distinción entre acto entitativo subyacente y acto formal efectivo: la causa intrínseca realmente fundante en calidad de causa pasiva sería la materia – *substratum*. Aun cuando la forma sea más eminente que la materia, en cuanto <causa> la materia es anterior, pues lo informable subyace permanentemente a las transitorias formalizaciones.

del cuantitativo. La aliquididad (pura idealidad *in speculativo intellectu*) práctica o ejemplarmente ratificada, esto es, expeditada ontológicamente por participación ejemplar, denota en sí misma intención de creación: el *esse essentiae* es ya un *vestigium* intencional, un nexo umbilical o *abalieitas vestigialis in essendo* garante de una mínima cuota de realidad *secundum quid*, seña de creaturalidad.

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

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

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

- *Aliquitas* o inteligibilidad, en relación con la posibilidad lógica de ser o pensabilidad⁵³⁷ por cohesión formal.

⁵³⁷ NORMORE, C. G., “Duns Scotus’s Modal Theory”, en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 129-160: “Scotus characterizes the notion of logical possibility in terms of [non] *repugnantia terminorum* but appears to take the notion of a *repugnantia terminorum* itself as primitive... Explicit contradictions are a special case of *repugnantia*, but they cannot be the only case, because Scotus admits impossibilities that cannot be shown to be so in an *obligatio* under impossible *positio*, and any explicit contradiction could be so shown... The doctrine of the Incarnation, as Scotus understood it, requires that the same suppositum could be both God and human, and so it cannot be that there is a *repugnantia* in this conjunction ‘Christ is God and Christ is human’... Given the isomorphism between metaphysical structure and conceptual structure expressed in the *Propositio Famosa*, it would seem that he would think anything there is to be discovered about the metaphysical structure of things is reflected in the divine idea of it and so is reflected in an adequate concept of it. If this is right, then the distinction between semantic incompatibility and metaphysical incompatibility vanishes, and which is the distinction between logical necessity and metaphysical necessity found in some late twentieth-century modal theories. Thus, Scotus’s *potentia logica* could be identified with logical possibility in a late twentieth-century sense only with reservation. (.) for Scotus an affirmative predication asserts a unification of some kind between the

- *Quidditas*: la *aliquitas* deviene *quidditas* por *ratitudine*, una cédula de habilitación ontológica como esencia de lo lógicamente posible, que alcanza así el estatus intencional o real *secundum quid* (la esencia es correlato intencional o real metafísico de la mera pensabilidad merced a un *respectus vestigialis ad Deum* en la sagital de la causalidad ejemplar). Para Duns Escoto, la secuencia quiditativa comprende dos momentos extremos en el gradiente de comunidad, supragenérica - entitativa y específica, *communitas entis* (la univocidad del ente dicta una comunidad generalizada para toda existencia en la esencia *ens*, la cual se proyecta en acto polarizada bajo signos disyuntivos) y *communitas naturae* (comunidad en especie de una colección de individuos). Entre ellas, un curso escalonado bidireccional, ascendente (*reditus* hacia la entidad unívoca) y descendente (*exitus* por hipostasiación categorial hasta la *ultima formalitas addita* que provee la diferencia específica o subespecífica). Bajo la determinación contrayente que comanda la haecceidad una esencia queda cerrada en su dimensión ontológica, siendo así la singularidad diferencia última para la naturaleza común, tal como las *passiones disiunctae entis* lo son para esta esencia, coda que deja a la esencia en expectativa ontológica de existencia a expensas de una *motio contingens ad extra* efectiva. En un acto de intelección práctica, Dios vuelve sobre las ideas escogidas libremente en su designio creador y las estima buenas (también, una vez decantada la voluntad divina por un miembro de una alternativa, es cuando reluce su verdad). Es la *motio contingens ad intra* una creaturalización intencional de lo solo inteligible por subsidio ejemplar. En el ideario escotista, la *intentio essendi* refleja la actualidad virtual del efectuable en el poder eficiente. Las decisiones a ejecutar están larvadas en la potencia objetiva (“*potentia ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia ... est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad primum esse, et fundatur in illa essentia, cuius est illud primum esse*”)⁵³⁸, la potencialidad intrínseca de la esencia, de una *ratio formalis*, a su acto propio. Las variantes objetiva y subjetiva de la potencia como modo entitativo no afectan, obviamente, a Dios⁵³⁹. La potencia metafísica es genuina del ente finito en tanto que tal y en cuanto relativo a un poder extrínseco. Responde la

subject and predicate. Since an unification certainly requires a nonrepugnance, for Scotus the truth of any affirmative categorical sentence whatever involves a nonrepugnance among terms. In many cases the truth of an affirmative categorical sentence requires more. In any case the truth of the sentence requires the sentence, and since the sentence is some kind of being, non sentence exists apart from every real power, and so none, no matter what its modal status, is true apart from every real power. But this hardly gets to the root of the issue between those who think that Scotus regards a *potentia logica* as sufficient for possibility and those who deny it (.) Jean Buridan was carefully formulating a distinction between the possibility of things’ being as a sentence describes and the possible truth of the sentence itself. The latter requires that the sentence exist in the situation it describes, but the former does not – and seems in general not to require the existence of any sentence at all. Surely we can ask whether, even if nothing, not even God, existed, it would still be possible that God or the world exists” (p. 146-147).

⁵³⁸ DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 2, ed. Vivés VII, p. 536.

⁵³⁹ GILSON, E., *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, J. Vrin, París, 1952, p. 279-355.

potencia objetiva, pues, a una consideración extrínseca del posible: virtualmente prefigurado en un poder eficiente existe sólo como efecto viable de ese poder (objeto de intelección o de volición). La potencia objetiva esboza el estado *ante actum creationis* del ser finito, nada en sí mismo, sólo cierta entidad virtual en cuanto objeto posible del poder divino⁵⁴⁰.

- La *haecceitas* no dispensa la existencia, comunicable o incommunicable. La existencia diferencia *ultimate* a título de *ultimus actus* exuberante del régimen de coordinación predicamental. La personalidad incommunicabiliza en acto la individualidad (todo lo ontológico, singularidad incluida, es comunicable, y todo lo comunicable cotiza ontológicamente). Ninguna positividad aporta la incommunicabilidad a la esencia singular. La positividad última, con irrefutable cobertura ontológica, es la individualidad, *ultimus gradus formae*. La supositalidad propia o *per se* sólo notifica, en el dominio creatural, negación actual y aptitudinal de dependencia como comunicable, constituyéndose la persona de naturaleza humana en *ultima solitudo*. No se desvanece la *communicabilitas extrinseca* en la sustancia singular personada *in proprio supposito*, una comunicabilidad obediencial con dependencia respecto a un supósito extraño. La persona es una soledad perpetua⁵⁴¹, libre de cualquier dependencia real o derivada del ser (creaturalidad, por ejemplo) a cualquier otra persona. El vínculo (ontológico, no personal) con el creador (condición también ontológica *in divinis*, prendida al ser solidario a las procesiones *ad intra*, la *potestas creandi* aquilatada en la continencia virtual de toda perfección creada)⁵⁴² no trasciende la *incommunicabilitas ut quod* del individuo.

⁵⁴⁰ Suárez interpretará esta novedosa noción escotista como un “poder ofrecerse como objeto a alguna potencia, o mejor, a la acción o causalidad de alguna potencia; y una cosa no puede ofrecerse como objeto a sí misma, sino que ha de serlo para otra; por consiguiente, se dice que está en potencia objetiva en orden a la potencia de otro, y por denominación derivada de éste se llama a una cosa posible” –FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. 31, sec. 3, n. 4, Gredos, Madrid, 1960-1966-.

⁵⁴¹ DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 17, Ed. Vivès XIV, 45a: “Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” (mas no una comunicabilidad de carácter obediencial).

⁵⁴² Ya Ricardo de San Víctor propone un único *modus essendi* para tres existencias incommunicables (pluralidad de *modus existendi incommunicabiliter* en comunión sustancial), aclarando así el dogma trinitario. Las diferentes características de las personas divinas, determinantes del *modus obtinentiae* que responde al orden de origen, no excluyen el *modus essendi* compartido. La *incommunicabilitas* no es mera *proprietas originis*, se funda en la existencia total (en el *sistere* y en el *ex-sistere*). La propiedad constitutiva de la persona es la *existentia incommunicabilis* (“quod proprietas personalis omnino sit incommunicabilis” –RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, IV, c. 17, Ed. bilingüe latín-francés, Introducción, traducción y notas de Gaston Salet SJ, Les éditions du CERF, París, 1959, p. 266-), discerniendo tantas personalidades como existencias incommunicables (la incommunicabilidad trasciende la sustancialidad común, va más allá de la categoría ontológica). Ricardo se afana en la concepción de la persona como *aliquis*, ya no *aliquid* (la realidad más determinada y radical: “unus aliquis solus, ad omnibus aliis singulari proprietate discretus” –*Ibid.*, c. 7, p. 244-), superando el molde boeciano de identificación con la sustancia al matizar la posesión del ser sustancial a través de una propiedad particular (“habentem substantiale esse ex aliqua singulari proprietate” –*Ibid.*, c. 19, p. 272-) y evitando la alusión a la subsistencia por su ambigüedad: “persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum” (c. 24, p. 284).

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

El *esse*, en sus variedades *essentiae* o *existentiae*, tiende un vínculo causal, cursa una razón relacional *creaturae ad Deum* con vértices de censo ontológico (*de* naturaleza sustancial individuada a divinidad en su sublime ousiedad, de singularidad contingente a *divinitas*). La *communicabilitas extrinseca* driza una relación *ad personam divinam*, relatividad de corte diverso a la *abalieitas essendi*: de lo ontológico comunicable último (naturaleza individuada) *al suppositum* incomunicable. Toda naturaleza sustancial concretada en acto dice en sí una dependencia obediencial a la segunda hipóstasis divina, es dependiente por extrínseca comunicabilidad del Verbo, y en esa dependencia reside la razón expresa de la encarnación. La esencia divina no contiene formal ni virtualmente (*continentia virtualis vel secundum eminentiam non denominat formaliter*)⁵⁴³ las personas divinas, no las contiene en el modo formal en que concentra atributos entitativos o activos según una *non identitas ex natura rei* (continencia unitiva de perfecciones puras en identidad real *simpliciter* con la misma esencia divina bajo intensiva modalización infinita), o en el virtual en que abraza las perfecciones creadas que no podrían aumentar *formaliter* su propia perfección. Tampoco la esencia divina precontiene virtualmente a la persona creada como circunscribe las perfecciones finitas, sólo indirectamente, en tanto contiene *virtualiter* y crea todo cuanto da soporte ontológico a la persona finita, abarca así la realidad total del ente contingente espiritual⁵⁴⁴. La *formalis ratio creandi* es de cariz ontológico, arraigada en la esencia

⁵⁴³ El acto virtual en Dios es infinito, si por imposible en Dios se diera un acto formal, no acrecentaría su perfección. No hay repugnancia en la cohabitación de acto y potencia en un mismo sujeto si esas modalidades entitativas no son *de actibus eiusdem rationis*. La simultaneidad de acto y potencia es aceptable: algo puede estar virtualmente en acto y formalmente en potencia respecto a lo mismo por la diferente razón del acto virtual y la potencia formal. Tomados ‘precisivamente’, el acto virtual es más perfecto que el formal, y en su intensividad infinita lo excluye (en Dios no hay potencia formal), pero cuando el acto virtual es limitado, su perfección no es tal que inhiba la potencialidad en el sujeto respecto al acto formal (éste es cierta perfección en cuanto que distinto del virtual y su ausencia privaría al sujeto del grado de perfección propio). Si el acto virtual es limitado, la posesión por el sujeto del acto formal a la vez que el virtual lo haría más perfecto. Circunstancia que explica la inherencia formal de accidentes en un sustrato: para la sustancia no es superfluo el acto formal inherente, ser sustancia con accidentes entraña mayor perfección que el acto sustancial aislado. Cfr. DUNS ESCOTO, *Super Metaph.* IX, q. 14, Ed. Vivès VII, p. 598.

⁵⁴⁴ La personación de la naturaleza humana por el Verbo no se debe, en efecto, a la inclusión *in se virtualiter* por la persona divina de perfección de cualquier persona creada. La esencia divina no puede constituirse, por su perfección, en esencia de una persona creada, supliendo así formalmente a la naturaleza creada, por más que virtualmente contenga a ésta. Ni la naturaleza ni la persona divinas contienen virtualmente a la persona finita, no pudiendo, entonces, producirla. La esencia divina sólo causa lo precontenido *virtualiter* en ella misma (una contención por eminencia, dada la prioridad perfectiva del acto virtual sobre el formal). Tampoco la *divinitas* puede terminar la naturaleza humana, concediéndole así el ser personal. La encarnación no se consuma respecto a la esencia divina en razón de su precontención de la persona humana, sino respecto a la segunda figura trinitaria en razón de la

divina (como la *ratio agendi* lo está en la esencia individuada creada que se persona, no en ésta), ninguna razón de efectuación es de índole personal. La persona no es principio causal o formal de producción, aun cuando sea el principio (no en sentido de *principium causandi* o *essendi*, no en el de *formalis ratio a quo* de ser o de actuar, reiteremos) más original y dominante, antepuesto a toda expresión y acción que dimane de una esencia singular de abolengo espiritual. La actividad racional está transida por la propiedad personal. La persona no pertenece al orden de realidad de la perfección pura o simple, al orden ontológico – predicamental de la perfección/entidad creada ni al extra-perfectivo de la existencia comunicable. No tributa realidad de tipo entitativo ni perfectivo (la *entitas hypostatica* no es *simpliciter perfecta* ni *simpliciter perfectio*), no es afectada por pasiones disyuntivas (son éstas diferencias últimas o modos intrínsecos de la entidad en su dimensión ontológica de esencia, y la persona desborda tales coordenadas). No es entidad de tipo óptico u ontológico, ni realidad de tipología activa.

La personalidad pone al *indivisum* humano más allá de la creaturalidad y de la finitud, pues la *ratio creaturae* reposa en el *esse*, flóculo de abaliedad como *prima ratio ratificans* de creaturalidad y existencia posible (*esse essentiae*) o como visado de actualidad efectiva (*esse existentiae*), tal como la *ratio creandi* apunta al *esse* divino, mientras que la persona no es creada ni increada, finita o infinita, sino en virtud de la naturaleza personada. Si fuese viable drenar la persona del contenido ontológico que la creaturaliza, despojarla de naturaleza y singularidad, resultaría un evento absolutamente independiente, desmarcado incluso del creador (sería, entonces, esa ‘soledad sin excusas’ que embosca al *ser-para-sí* sartreano en su constante inconcordancia con el *en-sí*, absuelto de toda orientación esencial)⁵⁴⁵. La persona sólo puede sustentar la

comunicabilidad extrínseca o *per accidens* que asiste a la naturaleza humana por el hecho de ser *natura creata*. La *formalis ratio terminandi unionem humanae naturae ad Verbum* no es la esencia divina del Verbo, en virtud de la contención por ella de las perfecciones que exornan al supósito creado, sino, *ex parte Verbi divini*, la *proprietas personalis* o su *incommunicabilitas simpliciter*, una *ratio* de raíz no ontológica que sobrepone la divinidad, y *ex parte naturae humanae*, su inaptitudinal *communicabilitas extrinseca* o con dependencia del Verbo, una tara ontológica o de naturaleza, genética.

⁵⁴⁵ DOYLE, E., “Duns Scotus and Ecumenism”, en *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1066 celebrati*, vol. 3, 633-652, Studia Scholastico-Scotistica 3, Commisionis Scotisticae, Roma, 1968: “Modern existentialism, in so far as it is pre-occupied with man’s concrete situation and the oneness of the individual in that situation, is driving home a truth about personal dignity that is sorely in need of emphasis. Likewise, it expresses a profound truth when it defines man in terms of freedom. In uniqueness and freedom is the foundation of man’s dignity and destiny, and the basis, therefore, of an integral humanism. In this context Sartre’s concern for man’s situation and his freedom demands respect an examination (.) The loneliness (.) the apparent pointlessness of freedom, the destruction of love is terrifying [see in particular the dialogues between Johanna and Franz in *Altona* SARTRE, J. P., *The Flies*, (Penguin Plays, 1965, 311). The freedom with Orestes has is only a curse: <What have I to do with you or you with me?. We shall glide past each other, like ships in a river, without touching. You are God, and I am free; each of us is alone, and our anguish is akin>). With love destroyed how can existence be but isolation? A view of the world, a philosophy of life must be judged finally on its view of the dignity of man and its principles of integral humanism. As I see it, that dignity and those principles are to be found in <haecceitas> as applied to individual persons. I am not calling Scotus an existentialist; that would be to commit a gross anachronism. I do think, however, that his philosophy of the individual and his metaphysics of the person explain satisfactorily man’s uniqueness in the concrete situation of real existence. Personality is described by Scotus as ultimate solitude, which excludes all actual and aptitudinal dependence. Person is that which does not depend on another *suppositum*., but a natural tendency to subsist of itself. Incommunicability is of the nature of personality (.), personality is the possession of self in one’s own uniqueness. His uniqueness makes a person the object of knowledge and love of every other (.) In its relation with others he has something to give which cannot be given by another. This above all in that relation of freedom which is love, for here what he gives is himself. His <ultima realitas> is his uniqueness; his <ultima solitudo> the mystery of his identity. Ultimate solitude, therefore, is not isolation” (p. 641-643). Los esfuerzos de Doyle por sortear

comunicación intrínseca por *identitas naturae et suppositi* o terminar la relación de dependencia que transluce la comunicabilidad extrínseca (en la que lo dependiente *imprope* comunicable es de linaje ontológico, una naturaleza individual), pero no admite una posición relacional *a quo*, es plena autonomía, y ese carácter la alía a la voluntad como verticilo psíquico.

Si el término ‘persona’ no visa la existencia como formalmente idéntica con la incomunicabilidad, sino que sólo significa la incomunicabilidad, relegada la existencia en el concepto como designativa del modo de posesión de la naturaleza por el *suppositum*, entonces, la persona se definiría como la incomunicabilidad que acopia existencia en una naturaleza intelectual individuada⁵⁴⁶. Con la *haecceitas*, la sustancia se concreta, adquiriendo cierta incommutabilidad, no pertinente a la esencia, sino al individuo en cuanto tal, una *incommunicabilitas ut quod* (en la gradación conceptual de lo universal a lo particular, la predicación mínima concierne a la *natura communis*, la individualidad no es predicable, no puede aplicarse un predicado de menor extensión en la línea de los conceptos⁵⁴⁷, precisamente porque compete a un único *quod*, y en esa circunstancia estriba la incomunicabilidad que reporta la singularidad –lo correlativo a la *natura communis* es el singular-⁵⁴⁸). La persona expele una dúplice

abismos interpersonales son loables, pero, imprecisiones exegéticas aparte, lo cierto es que la persona es vaciedad esencial, sin guiones de naturaleza que tracen un destino o la auxilién en su indeterminación volitiva. La independencia y la negación ontológica en que se constituye (*vacuum essendi* – vacío quiditativo) anticipan los caracteres del *para-sí* sartreano, y en la primacía de la persona como existencia incomunicable se difumina el esencialismo escotista.

⁵⁴⁶ DUNS ESCOTO, *Oxon.* I, d. 23, q. un., n. 5, Ed. Vivès X, 261b: “Personam non tantum dicit incommunicabilitatem, sed dat intelligere naturam intellectualem in qua est, sicut individuum in natura communi. Dubito tamen, si dicat existentiam formaliter cum duplici incommunicabilitate, aut dicat tantum formaliter incommunicabilitatem, et existentiam in concreto tanquam modum habenti naturam, ut sit sensus: persona est incommunicabilis habens existentiam in natura intellectuali”.

⁵⁴⁷ ZACHARIAE PASQUALIGI, *Disputationes Metaphysicae, Pars Secunda In qua de Passionibus Obiecti Primae Philosophiae disseritur, et Principia Scholastica doctrina stabiliuntur*, disp. 43, sec. II, n. 11, Typis Francisci Caballi, Romae, 1636, p. 435: “una individuatio non convenit cum alia in ratione individuationis, sicut unum individuum convenit cum alio in ratione naturae”.

⁵⁴⁸ CULLETON, A., “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010) 59-71: “La persona tiene una incomunicabilidad diferente y mayor que la individualidad. La individualidad está constituida por la haecceitas (cosa en sí, única); esto significa que una sustancia, sea material o espiritual, se individualiza por el hecho de ser haec (cosa ella misma), no por ser materia signata... 1) Algo puede ser comunicado en el orden del ser, predicando el concepto superior del inferior, pudiendo así ser comunicado totalmente. Así se predica la ‘animalidad’ de la ‘humanidad’, y de este modo está el ‘animal’ en el ‘hombre’: enteramente. Este modo de comunicación tiene su límite extremo exactamente en el individuo, y por eso el individuo es incomunicable en esta línea de comunicación: ahí está la incomunicabilidad *ut quod*, ya que en este sentido se predica y es propia y formalmente del individuo como tal, no de la persona, que también comparte la incomunicabilidad *ut quod* pero en sentido diverso... 2) Algo puede ser comunicado como forma y sucede entonces que lo que recibe es perfeccionado por aquello que recibe, volviéndose, por otro lado, esencialmente otra cosa en unión con lo que recibe: *ens tertium*, diferente tanto de aquello que se comunica como de aquello a que es comunicado. Es esta la comunicabilidad *ut quo*. Es en este sentido que el individuo puede ser comunicado a la persona, de forma análoga, la naturaleza, a su vez, puede ser comunicada tanto al individuo como a la persona. La persona misma, por lo tanto, no puede ser comunicada así, y por eso le cabe la incomunicabilidad *ut quo*, unida a la incomunicabilidad *ut quod*... el sujeto de la incomunicabilidad es la persona y no la naturaleza. No es la naturaleza a través de la comunicabilidad la que se hace persona. La naturaleza es comunicable tanto *ut quo* como *ut quod*, y se comunica a la persona... La incomunicabilidad cabe exclusivamente al *quo persona est persona*, a la persona en cuanto persona, no a la naturaleza [“Talem forte negationem importat diversitas, de quo alias, quia negat identitatem, vel notat non identitatem talem in ente; ergo

incomunicabilidad: la relativa *incomunicabilitas ut quod* de la individualidad personada (el individuo es incomunicable *ut quod* en la línea de comunicación predicamental referida) más una absoluta *incommunicabilitas ut quo*⁵⁴⁹. Es a la persona a la que incumbe la naturaleza racional, sin una exhaustiva identidad entre ambas: la persona no es tal por la naturaleza personada, aun cuando ésta sea *suppositum per se* a la persona, sino por la *suppositalitas*⁵⁵⁰ o *incommunicabilitas ut quo* propia, que la distingue de naturaleza común y de singularidad. La incomunicabilidad *ut quo* detrae a la persona la comunicabilidad intrínseca de la individualidad a ella misma, o la de la naturaleza común al individuo, aspecto positivo de la formulación negativa de la incomunicabilidad. La *aptitudo non dependendi* o *incommunicabilitas aptitudinalis* se suma a la *incommunicabilitas ut quo* en la tematización de la persona⁵⁵¹, que advierte de una reservada disposición a la incomunicabilidad (*aptitudinalitas subsistendi incommunicabiliter*) contra la aptitud sustancial del individuo⁵⁵². El acontecimiento personal está supeditado a la verificación aptitudinal y actual de las dos incomunicabilidades. La comunicabilidad *ut quod* y *ut quo* de la naturaleza a la persona hace de ésta el término de su comunicación.

El dominio predicamental es un espacio de estructura algebraica con categorías hipostasiadas (función sistática) regido por una ley de composición interna (homomorfismo) que aplica un objeto formal sobre otro del mismo espacio⁵⁵³. La ley de

talem potest nominare incommunicabilitas, ut importatur in persona, quia notat negationem dupliciter in natura intellectuali –DUNS SCOTUS, *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*, I d. 23, q. un., n. 7, Ad Claras Aguas (prope Florentiam), Ex typographia Collegi S. Bonaventurae, Quaracchi, 1912, vol. I, p. 939-]... La persona no es una *cosa* más (.), además de ser una sustancia individual, es incomunicable. La independencia personal es por tanto *aquella cosa más* [Ord. III, d. 1, q. 1, n. 5, Ed. Vivès XIV, p. 17] que puede obtener *per se* en su estado existencial y en su estado itinerante; existencia única, irreplicable, absolutamente insustituible, de la cual se deriva su dignidad y que no puede ser interpretada como autismo sino como condición de posibilidad de cualquier relación auténtica de igualdad [Cf. LAUREOLA, G., “Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica”, en Giovanni Lauriola (ed.) *Scientia e Filosofia della Persona in Duns Scoto*, Ed. Alberobello, Padua, 1999, 211-228]” (p. 67-70)

⁵⁴⁹ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1, n. 378, Ed. Vat. II, p. 345 (“Neque se habet natura ad suppositum sicut quo ad quod”). También en: *Quod.*, q. XIX, n. 13, Ed. Vivès XXVI, 279a.

⁵⁵⁰ DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 2, p. 2, q. 1, n. 378, Vat. II, p. 345.

⁵⁵¹ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. XIX, n. 19, Vivès XXVI, p. 287-288.

⁵⁵² DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 9, Vivès XIV, 26b: “... ita ista negatio, scilicet non-dependencia, non quidem actualis tantum, sed etiam actualis et aptitudinalis, talis complet rationem personae in natura intellectuali, et suppositi in alia natura creata”. La incomunicabilidad sería una *inclinatio ad oppositum* o una *aptitudo ad contrarium* en relación a la *aptitudo dependendi*, propia de lo inherente, ya que la *negatio possibilitatis dependentiae* sólo asiste a Dios.

⁵⁵³ Quizá deba abogarse, como hace Gustavo Bueno en su *Teoría del cierre categorial* (vol. 2, Pentalfa, Oviedo, 1992-1993, p. 456-474), por una génesis procesal de las categorías según el esquema porfiriano, un origen no lingüístico que contrapondría <categoría> a <apología>. Las categorías derivarían de la predicación judicativa (juicio en guía procesal, no como *actus mentis*) y serían encuadrables en un sistema de axiales categoriales que permite la combinación en ‘modo sinecoide’ o *sympleké* de valores independientes *a priori* entre sí. Figuras del ser que cobran sentido en un sujeto en relación con otros, insertados en un retículo taxonómico. Débil, la restricción de la funcionalidad de las categorías no hipostasiadas (no metafísicas) al fenómeno. El sistema permite la circulación o transitividad predicamental (*progressus / regressus*) que afina la ‘función arquitectónica’ de la categoría, en sintonía con el propósito ontológico de Aristóteles en su <cuarto antipredicamento>. La categoría hipostasiada aglutina una potencia metafísica garante del progreso analítico. El cracking intencional en el plan

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

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

La doble vectorialidad de la vertical ontológica que enlaza el *ens univocum* en su apolaridad o estatuto pre-disyuntivo y la esencia común, multiplicada en singularidades (“*prima ratio formalis singularitatis signatae sit per aliquid per se intrinsecum singulari*”)⁵⁵⁴, impronta del ciclo neoplatónico (*próodos – epistrophé*) entre lo Uno y las individualidades emanadas del alma cósmica, es indicativa de una doble *primitas: communitatis et virtualitatis*. La primacía de comunidad marca la senda de ascenso al *ens* pre-polar desde el *ens* dislocado bajo una diferencia última, la imperfecta pasión disyuntiva de la finitud, la primacía del género sobre la especie, y aun la de la *natura communis* sobre la constelación de singularidades que la plasman (la cenital posición epistrófica del *ens univocum* lo hace *formaliter prior* en esa línea). Descompresión ontológica en grados jerárquicos progresivamente más extensivos de comunidad, de la *singularitas* a la *communitas naturae*, comunidad de naturaleza de un concilio específico de individuos, y de ésta, a través de sucesivos niveles genéticos, hasta la generalizada comunidad en entidad (*communitas entis*) de todo lo inteligible que fomenta la predicación *in quid* del ente de la totalidad de lo real-metafísicamente posible, excepto de *passiones convertibiles simplices*, su predicación de cuanto acaudala un *genus*, una *species*, una singularidad, creado o increado⁵⁵⁵. *Reditus* desde lo menos

ortonormal del ente que propone Enrique de Gante o la *sutil* deconstrucción formal del individuo ilustran esa tendencia.

⁵⁵⁴ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. II, a. 1, n. 24, Ed. Alluntis, p. 53.

⁵⁵⁵ Predicación de la esencia íntegra (*species*) o de la parte determinable de ella (*genus*) en respuesta al interrogante ‘*Quid est?*’ La predicación *in quale* a una ulterior cualificación (determinación cualificativa) a la *species*. Para la predicación *in quid* no basta con una simple nota esencial, debe predicarse *per*

común, lo singular, a la *natura communis* (*esse aliquid*), y en ulterior ilación genérica, al fin, el *ens* como esencia comunísima.

La primacía de virtualidad subvierte el favor, señalando el rumbo de privilegio inverso, un *exitus* o catábasis ontológica encauzada a lo singular que ostenta esa *primitas* (la actualidad virtual en la esencia de las individualidades en que se proyecta a la existencia retribuye primacía de virtualidad al singular, tal prioridad sufraga la predicación *in quale*, que surge de la necesidad de implementar un elemento diferencial diametral a la unívoca indeterminación de la *ratio entis*, no uniformizado por predicación *in quid*, positiva expresión de la intensividad entitativa, *virtualiter prior* –la infinitud intensiva juega el rol de *modus intrinsecus* divino–, cual es la *haecceitas* respecto a la naturaleza común), alcanzando grados paulatinamente más restringidos (menos expandidos) de comunidad. La predicación *in quid* subvenciona, por consiguiente, un gradiente negativo de contracción quiditativa con puntos de anclaje en el plano formal y un supremo común, el *ens*. La primacía de virtualidad celebra lo singular sobre lo común, concitando la predicación *in quale quid* como clave procesal desde esa *arquía* y encomiando la preeminencia del acto virtual sobre el formal. La regresiva monarquía formal del *ens* en su dominio bentónico y la egresiva poliarquía virtual del individuo en su área pelágica, los dos extremos de la demarcación ontológica con sus franjas nodales.

El límite epistrófico es la esencia unívoca *ens*: *esse essentiae* + *aliquitas* <entitas> (*ratio intelligibilis entis*) que remunera la *formalis ratio essendi* (o *realitas secundum quid*) más general, en connivencia con la más difusa objetividad para el intelecto divino y la *intentio creandi* primaria. El *fundamentum* vestigial más inespecífico con el *esse essentiae* que lo intencionaliza como *esse aliquid* o *formalitas* (*ens qua essentia* fundamenta la relación comunísima a Dios ejemplar de todo lo creado)⁵⁵⁶. La simple polarización del *ens* bajo el signo de la infinitud revoca la distinción intencional/formal en ese plano entitativo de *esse essentiae* y *ens ut essentia*, porque en el horizonte divino no impera siquiera la dicotomía *esse essentiae* / *esse existentiae*, esto es, la esencia *ens* modulada por la infinitud es (*de se*) *haec* (la misma infinitud asume el papel de *proprietas individualis* que desempeña la *haecceitas* en el estrato creatural) y *per se existens* (al ser la existencia *de conceptu essentiae*⁵⁵⁷, ser de

modum essentiae, id est, per modum subsistentis (la más propia prédica del *ens* transcendental, colegido como elemento común determinable, nota primera y fundamental de toda esencia, *subiectum* último capaz de existencia o *ultimus quid in rebus*). Lo que se predica *per modum subsistentis* se concibe como ser en sí mismo, no por inherencia. La predicación *per modum subsistentis* del *ens* devenga su valor nominal, que no es el de una simple *proprietas* abstracta, sino el concreto sentido de un ente nominativo. *Ens* no abarca la esencia completa de la entidad de que es predicado, sólo lo último determinable y común (“quia Deus formaliter est ens, ens autem dicit conceptum dictum de Deo in quid –et iste conceptus non est proprius Deo, sed communis sibi et creaturae” –DUNS ESCOTO, *Ord.* I, d. 8, q. 3, Vat. IV, 160-), la *prima formalitas*, bosón ontológico o *quantum* formal en la metafísica estándar de modalidades que dota de *realitas* basal (aliquid primordial ratificada como esencia) a toda *res* susceptible de interna resolución. Cfr. WOLTER, A, *The Transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington, 1946, p. 79-sig.

⁵⁵⁶ La aliquididad en dicha esencia es la nuda entidad *ut nomen*, e imbuida por el *esse essentiae* en prosapia de principio formal o intencional de participación en el ejemplar divino –*motio contingens ad intra*–, deviene esencia: *aliquid* <ens> es *fundamentum* vestigial de relatividad a Dios, con el *esse essentiae* como razón relacional (*respectus vestigialis*).

⁵⁵⁷ DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. I, n. 4 (additio), ed. Wadding XII, 5: “essentia et eius existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus: ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae, et praedicatur in primo modo dicendi per se”. Mayronnes lo referenda: “Modi intrinseci in divinis secundum aliquos sunt infinitas, necessitas, aeternitas et existentia, licet esse existere

esencia y ser de existencia solapan: la esencia divina es su mismo *esse subsistens communicabiliter ut haec*). Única, no diversificable numérica- sino nocionalmente (la *proprietas notionalis* alude a la persona divina). La esencia *ens* en polaridad finita es *communis*, no *haec*, participada por la plétora de realidades contingentes que pueblan el orbe creado. La indiferencia *de se* de la esencia finita a la singularidad generaliza la multiplicidad numérica en ese reino, en frontalidad al canon tomista que exime de individualidad a la forma pura subsistente por hiléfofa (un guiño escotista de fidelidad a Aristóteles, quien admite la pluralidad sensible derivada de la materialidad de toda entidad subousiológica).

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

La conjunción de la univocidad del ente y el *ordo naturae* puede proporcionar una visual ajustada del sentido de la haecceidad divina (voz no muy afortunada en su extrapolación, pues al ser la esencia divina *haec* de suyo, *divinitas* y *haecceitas* divina se funden; otra cosa es la *infinitas* intensiva como *ultima differentia entis* y el concierto funcional que puedan tener como modos intrínsecos las pasiones disyuntivas respecto al *ens* y la *haecceitas* en relación a la naturaleza común). Un argumento *sutil* contra el recurso analógico (equivocidad para Escoto, de manera que al paradigma equívoco del *ens* y a la pseudo-ontología asimilativa –*ens creatum secundum assimilationem*–, se opondrían el paradigma unívoco y la ontología disyuntiva –*ens creatum secundum disiunctionem*–), que pudiera tomarse como homotecia teo-antrópica, trata de esclarecer

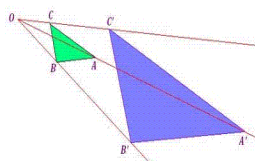
videatur esse de conceptu formali Dei, et quidditative in primo modo dicendi per se de Deo praedicetur secundum doctorem in secunda dist. prim. In creaturis sunt modi intrinseci actus et potentia, contingentia, intensio...” (*Tractatus formalitatum moderniorum*, a. 2, ed. 1588, p. 35).

ANDERSEN, C. A., *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius*, Bochumer Studien zur Philosophie 57, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Filadelfia, 2016, p. 444-445: “Im gegenwärtigen Zusammenhang bieten sich Sirectus’ Beispiele intrinsischer Modi zur Orientierung an. Sirectus zufolge sind *infinitas*, *necessitas*, *aeternitas* und *existentia* Beispiele intrinsischer Modi *in divinis*, wobei ihm klar ist, dass Duns Scotus genau in diesem Bereich des Göttlichen die *existentia* keineswegs als einen Modus verstanden hat. *Actus*, *potentia*, *contingentia*, *intensio*, *remissio* und *existentia* sind Beispiele intrinsischer Modi *in creaturis*. Die gleiche Systematik wird gegen Ende des 16. Jahrhunderts Dovetus in seinem die Leistungen der bisherigen Tradition, insbesondere der des vorausgegangenen Jahrhunderts, kommentierenden Formalitätenwerk bieten. Dovetus fügt nur Sirectus’ Aufzählungen hinzu, dass *finitas* und *infinitas* die intrinsischen Modi sind, die das höchst allgemeine Seiende (*ens generalissimum*) zu Gott und Geschöpf determinieren... Mayronis hat nicht nur den *modus intrinsecus* definiert. Er hat auch, kurz nach Scotus, eine lange Liste solcher Modi vorgestellt, die gemäß seinem Modusverständnis, intrinsische Modi genannt werden müssen, die also nicht die *formalitas* dessen variieren, dem sie zukommen. Er hat diese Modi mehrfach in jeweils anderer Perspektive aufgezählt”. Para Mayronnis, los cuatro pares de modos intrínsecos (*finitum/infinitum*, *contingens/necessarium*, *ens in actu/in potentia*, *ens reale/rationis*) son reductibles al primero, que sólo introduce variación de *gradus quidditativus*.

la peculiar relación entre infinitud y contradicción: a los ‘contradictorios’ no les separa una distancia ‘intermedia’, sino que distan precisamente por serlo, de suerte que un alejamiento infinitesimal de uno de los extremos incurre inmediatamente en el otro⁵⁵⁸. Si la indeterminación detentase la infinitud distal, la homotecia⁵⁵⁹ en que degenera la

⁵⁵⁸ DUNS ESCOTO, *Ord. I*, d. 2, q. 3, n. 121-124, Ed. Alluntis, p. 426-428 : “Suele argüirse que el Primero posee poder infinito porque puede crear, y la distancia entre los extremos de la creación es infinita. Pero el antecedente es sólo creído (...). Y además, sea lo que fuere del antecedente, la consecuencia no está probada; cuando entre los extremos no media ninguna distancia, sino que se dicen distar precisamente por ser extremos entre sí, la distancia es tanta cuanto es el mayor extremo. Ejemplo: si Dios dista infinitamente de la criatura, incluso de la suprema criatura posible, no por alguna distancia que media entre los extremos, sino por la infinitud de un extremo (...). Así pues, los contradictorios no distan, con distancia intermedia –por poco que algo diste de un extremo, inmediatamente cae bajo el otro-, sino que distan por ser extremos entre sí. Por consiguiente, tanta es esa distancia cuanto es el extremo más perfecto. Pero éste es finito. Luego (la distancia es finita). Confirmación: el poder total sobre el término positivo de esta distancia es poder sobre la distancia o sobre el tránsito de un extremo al otro. Por tanto, el poder sobre este tránsito no infiere la infinitud, a no ser que se infiera el poder total sobre el extremo positivo. Pero este extremo es finito (luego tal poder no concluye infinitud)”.

⁵⁵⁹ Una homotecia es, en su glosa simple, la transformación geométrica experimentada por una figura a partir de determinado punto en la que todas las medidas quedan multiplicadas por un factor k (*razón de homotecia*).



Las rectas de unión de los vértices de las figuras homotéticas convergen en un punto denominado <centro de homotecia> (en la figura precedente, el punto O). La imagen homotética será mayor o menor que la figura original, es decir, la homotecia será dilatativa (ampliativa) o reductiva, dependiendo de que $|k|$ sea superior o inferior a la unidad, y una razón de homotecia negativa proporciona una imagen invertida (homotecia inversa). Una definición rigurosa de homotecia apunta a una transformación afín (dentro de un espacio vectorial E^n sobre un cuerpo K : simbólicamente $h_{C,k}$) que a partir de un punto fijo (centro de homotecia C) multiplica las distancias por un factor constante (k). La semejanza *creaturae ad Deum* es facturable como homotecia. La analogía es una figura equívoca. La razón de homotecia que marca una proporción entre analogados será cuantitativa. Los analogados o los elementos que entran en juego en la relación de proporcionalidad han de ser finitos. La homotecia expande o contrae finitamente un original hasta un estadio final, entre original e imagen homotética hay una razón directa o inversa de proporción finita. Un recurso lógico inválido, en consecuencia, como razón de promoción a un orden metafenoménico, tanto como pueda serlo la causalidad o cualquier razón relacional de carácter fenomenológico (relación que caerá bajo la competencia operativa del morfismo *essendi – cognoscendi*, pues se establece entre fenómenos objetivos para el morfismo científico. La relación fenomenológica proyecta y deyecta en *φαινόμενα*, no puede vincular un fenómeno con algo metafísico). Una perfección no puede ser homotetizada *ad infinitum*, simplemente porque la infinitud excede el dominio fenomenológico en que obra cognoscitivamente la razón. El orden aritmético y la cantidad numérica discreta no recalcan en el mundo anhilético, y buena prueba de ello es la negación de multiplicidad individual - sensible en el orbe mórfico – subsistencial del plan ontológico aquiniano: la forma subsistente no es susceptible sino de multiplicidad inteligible, agotando cada sustancia inmaterial en sí misma toda su especie (lo que la aleja irremisiblemente de la competencia cognitiva de un entendimiento privado de facultad intuitiva inteligible). En el plano óptico – subsistencial, la pluralidad inteligible se ha esfumado, reinando la unicidad absoluta. No hay semejanzas en tanto las perfecciones humanas sean capacidades naturales (racionalidad esencial incluida), y el espacio natural excluye lo preternatural. El prefijo <ὕπερ-> de la teología híbrida que niega implícitamente en la explícita afirmación fracasa en su pretensión de salto del orden finito al infinito. Se trata de dos espacios de naturaleza distinta (racional e hiper – racional), sin leyes de conversión o *pili* de conjugación. La teología del <hyper-> pretende sortear esa dificultad maximizando cualitativamente la razón de homotecia, maniobra que desvirtúa por completo la transformación afín, cuya razón es intrínsecamente cuantitativa, instaurando un bucle que devuelve al punto de partida: hay bondad y verdad y ser en lo creado, *ergo*, por sublimación extrema, Dios estará más allá de la verdad (*ὕπεραλήθης*), será suprasustancial o superesencial (*ὕπερούσιος*), más que bondadoso

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

Pues bien, la *haecceitas* divina no es como la de la criatura, sólo es impropriamente *haecceitas*, y se explica porque el *ens univocum* no es un fondo óptico circunvalante o un *plenum* de nuda onticidad apolar que se fracture, como pueda hacerlo por ejemplo, en símil grosero, la molécula diatómica de cloro (una cierta densidad parcial de carga de signo opuesto sobre cada átomo preludia la posterior heterólisis del enlace covalente con la consiguiente disociación iónica, la segregación de anión cloruro y catión cloro). No. Las *passiones disiunctae entis* expiden esa escisión, mas no operan *cum simultate naturae*, bipolarizándose la entidad bajo los signos finitud e infinitud *a simultaneo* en el orden de naturaleza. La entidad está polarizada *de se* en infinitud, con ella se abre el *ordo naturae* (el contingentismo modal proscribía la prueba *a priori* de la actualidad plural de la entidad contingente a partir de algo más cognoscible, por ser la contingencia o la finitud propiedades disyuntivas del ente que sólo se conocen en conversión con su sujeto –la actualidad *per se nota in subiecto* de la parte imperfecta de la disyunción, empero, sí refrenda como necesaria la *facies* perfecta, no al revés– y el orden esencial es una *proprietas* o *passio entis* a la que no se sustrae el principio ordenante, de ahí la increaturalidad impuesta por la admonición de la *causa sui* o la no reflexividad del *ordo essentiae*)⁵⁶⁰. La singularidad de la *divinitas ut essentia de se haec* no tiene como correlato una comunidad natural, tal como sucede en el marco creatural, sino a la pura nada. Dios es *haec* en antítesis a *nihil* (nada no-óntica o *nihil negativum*, no *nihil privativum*). La infinitud como modo intrínseco no representa para la entidad una singularidad numérica (el infinito no es un ‘número’ del cuerpo real), no reporta una diferencia numérica y una unidad discreta como la *haecceitas* convencional a la

(*ὑπεραγαθότης*), y aun será *<ὑπέρθεος>*, estará más allá de la visión, pues ésta se opone a la ceguera, idea suscitada por la lectura de *<θεός>* en su raíz etimológica [verbo *<θεωρῶ>*, ‘ver’, como ‘el que ve’ (aun sobre la etimología de *<θέω>*, ‘correr’, en alusión a lo veloz que corre su Palabra –*Sal.* 147, 15, la interpretación sería la misma: al que corre se opondría el que no lo hace)]... Mas, ¿qué valor cifra ese *ὑπερ* signado como razón homotética o analógica? ¿Cuánto más sabio o bondadoso o veraz es Dios que la criatura?: Infinita o inconmensurablemente, lo que le sitúa más allá de toda proporción. La infinitud como razón homotética aborta el carácter explicativo de la divinidad que pudiera revestir una homotecia planteada desde los atributos creaturales. La razón de homotecia + ∞ enviaría cada elemento del espacio creatural (aspecto - *perfectio creaturae* analogada o asimilada) a un horizonte sin consistencia formal algebraica alguna (el infinito no es elemento interno a ningún cuerpo algebraico) o en el que la inteligencia no puede operar cognoscitivamente. La inconmensurabilidad desborda el sentido de la razón homotética (en tanto que ‘razón’, filtra un índice de racionalidad, pero Dios es hiper – racional. Aunque los atributos a los que se aplica la homotecia no tengan montante magnitudinal, por psíquicos o inmateriales, como razón de proporción tiene connotación formal cuantitativa, o es sólo metafórica, de ahí la especial importancia de la división acto virtual / acto formal que establece Duns Escoto a la hora de explicar las perfecciones divinas desde el friso creatural).

⁵⁶⁰ DUNS ESCOTO, *Trac, primo pr.*, c. I, n. 2, Ed. All., p. 46: “Quamvis entis sint plurimae passiones quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio fecundiori primo prosequar isto modo”. La entidad supone la coordinación y subordinación de multitud de entes esencialmente relacionados por eminencia y dependencia. La afirmación de que el orden esencial sea una propiedad del ente, “significa que lo ente en su totalidad está constituido esencialmente por un orden entre múltiples entes (.) Dicho de otro modo, la disyunción entre orden y principio de tal orden es un transcendental disyunto porque <todo ente está formando parte del orden de todos los entes entre sí o bien es el principio mismo de tal orden y ningún ente no es a la vez ni ordenado ni principio>” (MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa Pamplona, 1994, p. 106, nota 3).

entidad finita, la unidad incomunicable *ut quod* de cada individuo frente a otros, homo- o heteroespecíficos, sino la absoluta unicidad óptica frente a la severa negación de ser.

La infinitud intensiva rinde la entidad total, con inclusión virtual en acto de perfecciones finitas. En el *ordo naturae*, primero es el régimen de procesiones *ad intra in divinis, cum simultate naturae* (sólo *ordo originis* que secuencia los *notionalia* por *incommunicabilitas simpliciter*). Después de la kénosis divina y en rutina logocéntrica (el Verbo como *principium quo y medium in omnibus*, más el motivo conspicuo en la *Summa Halensis* o en el *Itinerarium* del *bonum diffusivum sui*, pilar en la especulación sobre la trinidad, base para el axioma *<nihil creatum formaliter est a Deo acceptandum>* o para la secesión de *potentiae absoluta et ordinata Dei*), irrumpe la entidad finita condensada en singularidades, esta vez sí, numéricas. La esencia común *ut essentia* es el medio transfenoménico (metanumérico) de transición entre la infinitud y el espectro de singularidades que articulan la finitud. La *pluralitas in divinis* es netamente nocional o incomunicable, no ontológica, el tríptico personal exhibe una matriz ontológica ‘común’ que es en sí singular (aparente elisión de paradoja: lo incomunicable *ut quod* sólo se ha diversificado por comunicabilidad *ut quo*). No hay *pluralitas* comunicable en este plano, lo común en el orden creatural es singular de suyo en la esfera divina (en la divinidad, comunidad y singularidad se desvirtúan, dado que aquí lo común –traza de sustancialidad segunda-, la esencia, es *de se* singular –repunte de sustancialidad primera-). La *pluralitas in creaturis* es ontológica – numérica, una diversidad de individualidades incomunicables *ut quod*, pero no *ut quo*. Lo ontológico común se modula pluralmente, individualizándose, y esa afluencia de horma ontológica se supositaliza, según una *incommunicabilitas secundum quid*. Debe advertirse ahora el rol interfacial o inflexivo del nodo quiditativo en las vías teológicas: de lo singular (contingencias singulares existentes) a lo común (*natura communis* correlativa a tales contingencias individuadas), esa *quidditas* común indiferente *de se* a la singularidad en su redimensión divina se hace singular *de se*, actuando la esencia como aria pivotante en la anábasis discursiva hacia el primer motor⁵⁶¹.

⁵⁶¹ La preceptiva anterioridad de la potencia al acto inspira un método analítico de escrutinio de todas las posibilidades a la búsqueda de una causa suficiente. La posibilidad es anterior al acto, no sólo por cuanto en los entes finitos el doble carácter de efectuables (condición hipotética que ampara las mociones de formalizabilidad y materializabilidad) y finalizables preceda esencialmente a la doble circunstancia actual de finalizados o efectuados, sino también, por lo que toca a la divinidad: la posibilidad de Dios es anterior a su realidad. Dios es la posibilidad absoluta que no requiere otra razón suficiente para ser en acto, la única posibilidad que encierra en sí la razón necesaria y suficiente de su actualidad. Como posible *a se* es el único ser necesario (Cfr. TRAINA, M., “Aspetti fondamentali della Teodicea di Scotto”, *Laurentianum* 10 (1969) 307-328). La doble *coloratio* al argumento ontológico del *Proslogion* no tiene moratoria: una precisión lógica sobre la no contradictoriedad del concepto <sumo cogitable> (Dios es aquello que pensado *sin contradicción* no deja lugar al pensamiento de algo más excelso *sin contradicción*: “Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, *Proslogion*, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit <sine contradictione> patet nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum” –DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 2, q. 3, n. 137*, ed. All., p. 435-436-) y una matización gnoseológica acerca del carácter objetivo intuitivo del máximo cognoscible. La demostración del ser real del sumo inteligible se proyecta en dos niveles, *de esse quiditativo* (al objeto pensable en que el entendimiento halla máximo reposo debe corresponder *in proprio* la razón de *primum obiectum* para el intelecto, tal es la *formalis ratio entis*) y *de esse existentiae* (si el supremo *cogitabile* existiese sólo en el entendimiento creatural habría sido causado por éste, sería *ab alio*, lo que atentaría contra su condición preliminar de *summum*). No hay incomposibilidad entre entidad e infinitud. De hecho, los conceptos que el intelecto viador forja de Dios no dan evidencia *per se* de su existencia, demostrable *propter quid* usando como medio su esencia *ut haec*, tal cual la percibe el *homo beatus*, al no ser *simpliciter simplices* (no rinden inmediata evidencia de la unión de sus partes, desglosables en *quid* determinable –ens- y un *quale* determinante –infinitud, ... DUNS ESCOTO, *Ord. I, d. 2, q. 2, n. 29*, ed.

Escoto pergeña también un concepto unívoco de persona⁵⁶², más allá de la ambigua idea tomasiana de una naturaleza individuada de laya intelectual con relación subsistente: toda naturaleza espiritual, conforme a su modo ontológico, es persona, y no relación subsistente en el ámbito divino y simple grado intelectual en el dominio espiritual finito. El ente concreto consta de naturaleza común modulada intrínsecamente por un principio individuante (Dios mismo lo es, si bien en él naturaleza o sustancia se confunden con la singularidad, por lo que no cabe hablar, en este caso, de *natura communis* sino de *natura haec de se*). El singular está constituido por una entidad positiva que imputa última concreción en el orden ontológico y en el predicamental, y es lo *simpliciter* real: el individuo existe sin más, y es en lo individual donde entidad y verdad coinciden realmente (*ens* y *verum* convienen real *simpliciter* en la individualidad existente: sólo lo singular existente es real con verdad real). La *natura communis* únicamente importa realidad en tanto es lo común dado en lo singularizado *de facto*, de ahí la primacía de lo individual como consecutivo de una *natura communis*. Como tal correlato se inscribe en el orden ontológico – categorial y es primordial en este orden, cifrando un *aptum esse* en disposición a la existencia, y, en su orza creatural, un *ad se* transcendentamente referido al creador.

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

La existencia inaugura un orden diverso al predicamental, aun concomitante. Si el orden ontológico – categorial es privilegiado en el sondeo de la interna densidad del ente como posible (plano de realidad metafísica o *secundum quid*), es secundario respecto al hecho existencial, por ser lo existente, en su singularidad, lo radicalmente real (plano de realidad *simpliciter*). El orden de concreción en que el plano ontológico deyecta sobre el existencial no soslaya la diferencia entre ambos niveles: la existencia no es predicado óntico ni perfección alguna. <Existir> declara la facticidad del *esse extra causam*. El *actus essendi*, en la valoración existencial que de él hará Cayetano, e interpelado desde una perspectiva escotista, no provee de carga ontológica alguna, sólo haría de lo ontológico ultimado un ente existente, un ente verdaderamente real (en esa realidad *simpliciter* se consuma la identidad de verdad y entidad, divergentes en sus

All., p. 379-sig: “nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex... ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri”), pues la infinitud o la finitud no son *passiones convertibiles entis* ni modifican la razón formal de la entidad, la cualifican.

⁵⁶² DUNS ESCOTO, *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 10, Ed. Vivès XIV, 27a: “Iste conceptus ‘incommunicabilis’, qui negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae”.

respectivas cargas formales)... *Ultima distinctio in coordinatione praedicamentali est distinctio individualis, et illa est ultimum actum, per se pertinentem ad coordinationem praedicamentalem...* A dicho régimen de coordinación *non per se pertinet existentia actualis*, ésta es *ultimus actus* (y por tal, *ultimate distinguit*: en tanto que acto, distingue –*quo est actus, distinguit*–, y en cuanto que acto último comunicable, distingue ‘ultimativamente’), en un sentido diferente al que lo es la individualidad, sólo mención de posibilidad de existencia: la individualidad es último acto virtual, postrema actualidad *sensu* ontológico o *ultima realitas (actualitas) formae* en la divisa *secundum quid* que sesga la realidad de la forma *ut forma* (el individuo es lo propiamente actual último en el orden ontológico: la *realitas secundum quid* en su finalización tiene factura individual), tal como las pasiones disyuntivas son *differentiae ultimae* para la esencia *ens*, mientras que la existencia es *ultimus actus* según un valor de *actus posterior tota coordinatione praedicamentali* y *quodammodo (non vere) accidentalis* (es decir, un *actus* en cierta manera extrínseco o adventicio a la esencia, no intrínseco a ella como lo es la individualidad); aun cuando no sea propiamente accidental, *sequitur totam coordinationem secundum esse quiditativum*. Es crucial preservar las dos vertientes, transcendental – ontológica y existencial – comunicable.

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

La personalidad transpone lo ontológico, constituido singularmente *se-ipsam*, haciendo intransferibles los caracteres individuales⁵⁶³. La persona no es entidad

⁵⁶³ GUZMÁN MANZANO, I., “Ontología de la persona humana según Escoto”, *Antoniana* 78 (2003) 321-356: “En esa mostración de que la persona no es entidad individual ni ninguna otra entidad, como tampoco es un momento existencial formalmente tal, Escoto afirma su índole especial recordando que si no fuera así no habría personalización de la naturaleza humana individual por el Verbo divino. La persona, la creada en concreto, está, pues, más allá y al margen de la entidad individual existente... El dominio existencial no se distingue de la estructura ontológica y categorial como principios metafísicamente distintos entre sí. Existencia e individuo, existencia y esencia, existencia y forma o materia, etc. son lo mismo pero se diferencian entre sí formalmente o como motivos diversos que mueven al entendimiento en su conocer. Todo esto es debido a que Escoto concede primacía absoluta el ‘ente existente’ que es lo que realmente es real... En este sentido, la existencia es lo que da y concede grado ultimativo en el orden existencial a lo que es ente realizado y completado en su ser entidad determinada o en su ser constituido como singular e individuo: sólo los singulares que existen, son entes existentes (.) la existencia incommunicable se mueve dentro de este ámbito de lo existencial, pero no es la existencia conexas con ninguna entidad (.) Una existencia que, como la entidad individual cumple y coarta a la esencia a ser ‘ésta’, coarta y cumple la existencia de todas y cada de las entidades a ser tales en el

ontológica o quiditativa, perfección pura ni actividad, no es sujeto de accidentes, ni siquiera es propiamente sujeto de una naturaleza sustancial (sindicación ontológica de la *ratio subiecti*), sino más bien término de su comunicación, término de su capacidad de personarse, con lo que las leyes ontológicas de comunicabilidad, composibilidad, modulación intrínseca, participación, etc., no le atañen, no rigen respecto a su realidad, la de un absoluto aquiditativo que acontece a una naturaleza individual de suficiente riqueza ontológica, cual es la espiritual. La persona sólo puede ser sustituida o aniquilada, por sacrificio de la naturaleza singular personada, y ése es todo el poder que sobre ella tendría el creador, el poder indirecto que le otorga el contenido ontológico de la persona, la esencia individuada y actualizada que la hace vulnerable hasta la inmolación, en la que radican la creaturalidad o la finitud, la contingencia o la necesidad (sólo la persona divina posee *incommunicabilis simpliciter, entitas aliqua intrinseca simpliciter propria per quam repugnat posse communicari*; como ya se comentó, a la persona finita la acompaña, por su naturaleza creada, una *communicabilis extrinseca* obediencial: conserva la sustancia individuada personada en acto *per se* esa comunicabilidad sin aptitud), las diferencias últimas que afectan a la entidad hipostasiada (no a la hipostática), y aun la misma existencia comunicada a lo ontológico por la que se realiza efectivamente. Lo óntico – existencial comunicable a que la persona confiere el ser personal es el único vínculo de ésta, en sí misma independencia absoluta, con el creador.

La *formalitas* o unidad de autoidentidad real estricta, pieza maestra del engranaje formal y de una innovadora edición de la *pluralitas formarum in unitate entis*, genera *ea ipsa* una diferencia real *ad extra* proporcionada a su calidad de *realitas secundum quid*, la *distinctio formalis ex natura rei*, internamente vigente en las

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

variantes más laxas de unidad (*unitas simpliciter* y *unitas per se* sustancial), diferencia cimera en la continencia unitiva que explica la foliación psíquica: la voluntad o el entendimiento no son sino *formalitates* activas fraccionables en la unidad sustancial psíquica por sus privativas acciones elicativas (*actiones de genere actionis* libre y natural)⁵⁶⁴, no por la relatividad a específicas acciones inmanentes de *genere qualitatis* perfectivas para el operante (volición e intelección). La ordenación de una u otra potencia en sus actividades propias a lo ente bajo los valores transcendentales *verum* o *bonum* (unidad, bondad o verdad son razones formales dispares de una misma realidad *simpliciter*, la de lo ente: identidad material con la entidad y entre sí de formalidades diversas *a parte rei* en cuanto tales)⁵⁶⁵, por tanto, a lo ente como objeto o como fin, extiende la continencia procedente para el ente y las pasiones simples al alma y sus potencias, aun depuesta la *voluntas ut natura* como dilección natural de bien y expurgada la voluntad de inercia en su autoposición activa (deflación epifenoménica del fin y neutralidad axiológica de los objetos que el intelecto ofrece a la voluntad, potencia libérrima, incondicionada).

La *incommunicabilis* es un momento versal en la arquitectura forme del ente que hace intransmisibles los perfiles individuales. En la órbita de la naturaleza espiritual, el carácter autodeterminativo de la voluntad como potencia *simpliciter* racional por su *modus eliciendi* (simultaneidad de opuestos en el tiempo psicológico de la decisión –*kairós*–, el de la espontánea autoactividad volitiva, según la concepción unívoca⁵⁶⁶, no analógica, del tiempo que distinguiría entre *kairós* y *chrónos*, el tiempo del movimiento: apertura de la voluntad a la nolición en el momento mismo de la volición efectiva, en razón de la radical contingencia de ésta. En tanto que efecto de la voluntad divina, la realidad es dialéctica, está regida por la alternativa o la antítesis, una completa transformación de la lógica modal con poderoso influjo en los métodos semánticos del *ars de obligationibus* y *secundum imaginationem* empleados en el siglo XIV) y *simpliciter* activa (la causalidad parcial del objeto en la génesis cognitiva, además de interponer la intencionalidad como enlace esencial entre acto de intelección – extremo *a quo*- y *res-obiectum* –término *ad quem*-⁵⁶⁷, sugiere cierta pasividad en el

⁵⁶⁴ DUNS ESCOTO, *QQ. Super Metaph.* IX, q. 15, Ed. Vivès VII, p. 608-sig.: “prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem; quod etiam circa hoc, vel illud agat, et si aliquo modo distinguat, aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate; non enim potentia ad obiectum circa quod operatur, comparatur, nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic, vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam, non potest esse in genere, nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum, agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas”.

⁵⁶⁵ Lo ente es, en su realidad *simpliciter*, *unum et verum*, aunque *unitas*, *veritas* o *bonitas* acrediten un valor formal diferente o sean aspectos diversos *formaliter ex natura rei* del ente en su realidad *secundum quid*. Identidad real *simpliciter* del ente y sus pasiones simples con distinción formal o real *secundum quid*.

⁵⁶⁶ El problema del vacío de conciencia en el cambio atencional por errada aplicación del tiempo cronométrico como discontinuidad instantánea o sucesión de momentos puntuales (en la redirección del entendimiento por la voluntad a la consideración de un objeto diverso se genera un *vacuum* noético) y otras aporías han sido sancionadas por W. Hoeres en *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana Editrice, Padua, 1976, p. 294-sig.

⁵⁶⁷ Lo intencional es el acto intelectual (“actualis cognitio sit essentialiter relativa ad obiectum cognitum” –DUNS ESCOTO, *Quod.*, q. 13, n. 4, ed. Alluntis, p. 446-), no el objeto de intelección (axioma lateral F: “el objeto es intencional” –POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 29-33-), como sucede en la gnoseología aristotélico – tomista, que diferencia entre objetualidad y entidad

intelecto) marca la cadencia de expresión de la persona⁵⁶⁸, hito independiente más allá de la entidad comunicable, y el cisma de naturaleza y libertad que aflora en tal acontecimiento fuerza una distinción entre amor esencial y nocional en la perijóresis trinitaria.

Los melódicos o declamatorios pasajes contrastantes de la monodia tomista ceden a un *ars subtilior*⁵⁶⁹, resultado directo de la progresiva complejidad rítmica y de una explosión de sutileza en el esquema armónico del *ars nova*. Variaciones de altura y encadenamiento que violentan el *stimmtausch* presagiando formas posteriores de intercambio imitativo entre líneas vocales, frecuencias híbridadas, modificaciones en la gama tonal con intervalos disjuntos de tensión y relajación. La base horizontal e isorrítmica de un canon ramificado en *triplum*, hendido por voces inferiores que se entrelazan y sabotean el canto llano con valores del mismo orden de duración que la *vox organalis* bajo modos rítmicos dislocados con apoyo regular en la síncopa y el *hoquetus*. La interacción de dos elementos se convierte en un principio cardinal en la composición de los nuevos motetes.

La metafísica escotista es el arte sutil de la *Misa de Notre Dame* en su unidad y los fugaces interludios en el *Gloria* y el *Credo* resaltan el estilo silábico del contratenor, la voz distal incorporada a las tres habituales en la polifonía. En el *organum cuadruplum*, la homorritmia modal inerva melodías septadas que finalizan con la confluencia de voces en focos de círculos hipnóticos. La salmodia antifonal es de una insólita belleza, con un abanico de consonancias añadidas al motivo principal del discanto. La salmodia responsorial, más primitiva, muestra la excesiva ornamentación del *Graduale (Propter veritatem)*, escarpada en fractales exclamaciones de devoción mariológica (*Assumpta es Maria...*). En los cinco cantos del *Ordinario*, alternan los estilos isorrítmico (*Kyrie –Cunctipotens Deus genitor-, Sanctus, Agnus Dei*) y *conductus (Gloria, Credo: figuras copuladas que ponen en polifonía el texto consecuente al incipit)*, con neta diferenciación de voces graves, que sostienen notas de valores más largos, siguiendo, a menudo, patrones aliterados (taleas de cuatro notas, ...) altamente sofisticados, y voces que se mueven en registro central de contralto (*triplum y motetus*), con valores más rápidos y ritmos cuarteados por silencios dictados en la *Docta sanctorum*. Las secciones en estilo *conductus* ofrecen episodios solistas de giro enigmático y, en un juego especular a través del *Credo* en que las taleas de doce compases de tenor y contratenor, divididas en dos mitades, siguen un curso inverso,

real del objeto (*res o ens* en su realidad propia frente al carácter transcendental de *ob-yacere* o ser objeto de intelección, la verdad ontológica como propiedad del ente distinta de su realidad o su mismo ser). La *res qua obiectum* importa la inalienable causalidad del objeto en el acto cognitivo (Escoto), la discriminación tomasiana entre obyacencia (*esse obiectum*) y realidad del objeto detrae a éste todo impacto causal en el acto cognitivo (el objeto en cuanto tal no antecede al acto de conocimiento, sino que es simultáneo a él y en él se conmensura, pues el objeto en acto y el acto de objetivación cognitiva son un mismo acto).

⁵⁶⁸ La intelectualidad es epifenoménica, sólo una condición de posibilidad para la libre actividad volitiva, auténticamente racional. Cfr. GARCÍA MARQUÉS, A., “El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto”, en R. Alvira y A. J. G. Sison (eds.) *El hombre: Inmanencia y Transcendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 881-897.

⁵⁶⁹ La tendencia de los compositores hacia un estilo *post modum subtiliorem comparantes* con el desarrollo de un *subtiliter magis artem* que advirtiera Philippus de Caserta en el *Tractatus de diversis figuris* [GÜNTHER, U., “Die Anwendung der Diminution in der Handschrift Chantilly 1047”, *Archiv für Musikwissenschaft* 17 (1960) 1-21; “Die ars subtilior”, *Hamburg Jahrbuch Musikwissenschaft* 11 (1991) 277-288] se da en la filosofía.

revelan, no el gusto medieval por las proporciones y los símbolos, sino la eclosión de un lenguaje que trasciende la liturgia.

Dos frases isorrítmicas concluyentes. Primera cadencia sobre *do* mayor, segunda con perfecto acorde final en *fa*.

Ite missa est.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes principales

AGUSTÍN DE HIPONA

Obras completas de San Agustín, ed. bilingüe, BAC, Madrid, 1946-

BONAVENTURA

Doctoris Seraphici S Bonaventurae S. R. E. Episcopi Cardinalis Opera omnia iussu et auctoritate R. P. Bernardini a Portu Romatino edita, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata, t. I-IV, *Comentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1889.

Obras de San Buenaventura, I: Dios y la criaturas, BAC, Madrid, 1945.

DUNS ESCOTO

-Ed. Vivès⁵⁷⁰: *Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurantae recognita, Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1891-1895.

-Ed. García: *B. I. Duns Scoti ... Comentaria oxoniensia ad IV libros Magistri Sententiarum novis curis* ed. P. M. Fdez. García OFM prov. S. Iacobi in Hispania alumnus. Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 2 vol., 1912-1914.

Ioannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio, Ed. Marianus Muller. Bücher Augstinischer und Franziskanischer Geistigkeit; 1. Reihe: Texte und Forschungen, Abteilung A, Band 1, Herder, Friburgo, 1941.

- Ed. Vat.: *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside Carolo Balic*, Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, Romae, 1950-1963 [*Ordinatio* I, d. 1- 48, vol. I-VI], 1973-2001 [*Ord.* II, d. 1-44, vol. VII-VIII], 2006-2007 [*Ord.* III, d. 1-40, vol. IX-X], 2008-2013 [*Ord.* IV, d. 1-49, vol. XI-XIV], 1960 [*Lectura*, Prologus – I, d. 1-7, vol. XVI], 1966 [*Lect.* I, d. 8-45, vol. XVII], 1982 [*Lect.* II, d. 1-6, vol. XVIII], 1993 [*Lect.* II, d. 7-44, vol. XIX].

- Ed. All⁵⁷¹: *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*, Ed. Félix Alluntis, BAC, Madrid, 1968.

⁵⁷⁰ Se trata de la edición clásica en 12 volúmenes de Lucas Wadding (*Opera omnia Ioannis Duns Scoti collecta, recognita, notis, scholiis et commentariis illustrata a Patribus Hibernis, collegi romani S. Isidoro professoribus, sumtibus Laurenti Durand*, Tomi I-XII in partes divisi, Lugduni, 1639), reimpresa por Vivès en París entre 1891 y 1895 en 26 volúmenes, que incluye opúsculos apócrifos o de dudosa autoría (una moderna reedición de la misma data de 1969: Franborough-Gregg International Publishers, Westmead-Hants).

⁵⁷¹ Puntual y oportunamente consignada como *Tract. Pr. Princ.*, se maneja en alternancia la edición bilingüe de Alluntis de esta obra (BAC, Madrid, 1989). Bajo título: *Obras del Doctor Sutil. Dios, Uno y Trino* (BAC, Madrid, 1960) reunió Alluntis el Prólogo de la *Ordinatio*, la distinción 2 del libro 1 de ésta y el propio *Tratado del primer principio*.

Ioannis Duns Scoti Opera philosophica, 5 vols., Franciscan Institute, St. Bonaventure University and Catholic University of America, N. York – Washington DC, 1997-2006⁵⁷².

- Ed. Wolter-Bychkov: *John Duns Scotus, The Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, 2 vols., translated and edited by Allan B. Wolter and Olag V. Bychkov, Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 2004-2008.

John Duns Scotus, The Report of the Paris Lecture: Reportatio IV-A, translated and edited by Allan B. Wolter and Olag V. Bychkov, Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 2016.

ENRIQUE DE GANTE

Doctoris Solennis Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, Disputationes Quodlibeticae de omni genere divinae sapientiae quam Theologiam vocamus refertissimae, Parisiis, 1518, in aedibus J. Badii Ascensii

Summae quaestionum ordinariarum, Theologi recepto praeconio Solennis Henrici a Gandavo.- In aedibus J. Badii Ascensii, Parisiis, 1520 (Reproducción The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. York, 1953)

Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Ordinis Servorum B. M. V., Doctoris Solennis, Socii Sorbonici, Archidiaconi Tornacensis, Summa, in tres partes praecipuas digesta. Opera et Studio A. R. P. M. Hieronymi Scarparii.- Ferrariae, apud Franciscum Succium, 1646

Magistri Henrici a Gandavo, Doctoris acutissimi et celeberrimi, Archidiaconi Tornacensis, Aurea Quodlibeta, hac postrema editione commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii, Patavini.- Venetiis, 1608, apud Marcum Claserium, 2 vols. (Qq 1–7 y 8–15)

TOMÁS DE AQUINO

S. Th.: Sancti Thomae Aquintatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Summa Theologiae ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum, cura et studio fratrum eiusdem ordinis, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1906.

C. G.: Sancti Thomae Aquintatis Doctoris Angelici Opera omnia, iussu edita Leonis XIII P. M., Summa Contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographum exacta et summo Pontifici Benedicto XV dedicata cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, cura et studio fratrum praedicatorum, Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918-1930.

⁵⁷² La distribución de obras por volúmenes es la siguiente: *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* (vol. I/1999); *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis y Theoremata* (vol. II/2004); *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (QQ. super Metaph.) I-V y VI-IX* (vol. III-IV/1999); El volumen V (2006) incluye las *Quaestiones super libros De Anima Aristotelis (Super De An.)*.

Super I-II Sent.: S. Thomae Aquinatis, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, Ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis, 1929.
Super III-IV Sent.: S. Thomae Aquinatis, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, Ed. M. F. Moos, P. Lethielleux, Parisiis, 1947/1956 [*Super IV Sent.*, d. 23-50 en *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. 7/2, *Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858].
QQ. disputatae: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu, Leonis XIII P. M. edita, Quaestiones Disputatae De Veritate/De malo/De anima, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1970-1996.

Monografías

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, I, Montaner y Simón, Barcelona, 1973.

AEGIDI ROMANI, *Quaestiones disputatae de Esse et Essentia*, ed. Veneciana, 1503.

AERSTEN, J., *La filosofía medieval y los transcendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003.

ANDERSEN, C. A., *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius*, Bochumer Studien zur Philosophie 57, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Filadelfia, 2016.

AVICENA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, 5, ed. S. Van Riet, Peeters – Brill, Louvain – Leiden, 1977.

BADIOU, A., *Deleuze: El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

BAYERSCHMIDT, P., *Die Seins und Formmetaphysik des Heinrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie: eine philosophie und dogmengeschichtliche Studie*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 36, 3-4, Munich, 1941.

BÉRUBÉ, C., *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Presses universitaires de France, París, 1964.

BETTONI, E., *Duns Scoto, filosofo*, Vita e Pensiero, Milán, 1966.

BOURGEROL, J. G., *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Variorum, Northampton, 1989.

BROSCH, H. J., *Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, Philosophie und Grenzwissenschaften IV/1, F. Rauch Verlag, Innsbruck, 1931.

CAMPBELL, B. J., *The problem of one or plural substantial Forms in man as found in the Works of st. Thomas Aquinas and John D. Scotus (A dissertation in philosophy presented to the Faculty of the graduate School of the University of Pennsylvania)*, Philadelphia, 1940.

CONGAR, Y., *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre. Espíritu de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2003.

CROSS, R., *The Metaphysics of Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.

DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnick Editores, Barcelona, 1984.

DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos, Pre-textos*, Madrid, 2005.

DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

DE LUBAC, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 2002.

DENIFLE, H. S. Y CHATELAIN, E. (ed.) *Chartolarium Universitatis Parisiensis II*, París, 1891.

DE WULF, M., *Historia de la Filosofía Medieval*, vol. II, Jus, México, 1945.

FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Turín, 1960.

FALQUE, E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie. La Somme théologique du Breviloquium*, coll. Études de Philosophie Médiévale. 79, J. Vrin, París, 2000.

FERNÁNDEZ, C., *Los filósofos medievales*, tomo II, BAC, Madrid 1980.

FORMENT, E., *Persona y modo sustancial*, PPU, Barcelona, 1984.

FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Gredos, Madrid, 1960.

FRANCISCUS DE MAYRONNIS, *Tractatus formalitatum secundum doctrinam Francisci Mayronis*, Venice, 1520.

GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, París, 1942.

GESUALDO DE BONONIIS, *In Scoti formalitates*, Panormi, 1652.

GERKEN, A., *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*, Éditions franciscaines, París, 1970.

GIBELLINI, R., *La Teología del siglo XX*, Sal Térrea, Santander, 1998.

GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Lib. Philosophique J. Vrin, París, 1952.

- GILSON, E., *L'être et l'essence*, J. Vrin, París, 1972.
- GODOFREDO DE FONTIBUS, *Quodlibet IX*, ed. J. Hoffmans, en *Le huitième quodlibet de Godefroid de Fontaines*, Lovaina, 1924.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Analecta Gregoriana, vol. XCIII, Series Facultatis Philosophicae, sect. B, Roma, 1958.
- GRABMANN, M., *Storia del metodo scolastico*, I, La nuova Italia, Florencia, 1980.
- GRACIA, J., *Introduction to the problem of individuation in the early Middle Ages*, The Catholic University of America Press, Washington, 1984.
- GRAJEWSKI, M., *The formal distinction of D. Scotus*, Washington, 1944.
- GUTHRIE, K. C., *Historia de la Filosofía Griega I*, Gredos, Madrid, 1980.
- HALDANE, J.B.S., *The Causes of Evolution. With a new afterword by Egbert G. Leigh*, Princeton University Press, N. Jersey, 1993.
- HARRIS, C. R. S., *Duns Scotus*, vol. I, The Humanities Press, Nueva York, 1959.
- HAYEN, A., *L'intentionnel selon Saint Thomas d'Aquin*, Museum Lessianum, Bruselas, 1954.
- HEIDEGGER, M., 'Introducción' a '¿Qué es la metafísica?', *Hilos*, Alianza, Madrid, 2000.
- HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana Editrice, Padua, 1976.
- HOFFMAN, T., *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz of Mayronis, Poncius und Mastrius*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 60, Aschendorff, Munich, 2002.
- HONNEFELDER, L., *Ens in quantum ens: Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 16, Aschendorff, Munich, 1989.
- JASPERS, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, FCE, México, 1953.
- JAY-GOULD, S., *Ontogeny and Phylogeny*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1977.

- MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, CSIC, Madrid, 1953.
- MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.
- MATHIEU, L., *La Trinità creatrice secondo San Bonaventura*, Biblioteca Francescana, Milán, 1994.
- MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.
- MÖHLE, H., *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Habilitationsschrift, Bonn, 2004.
- MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1967.
- MÜHLEN, H., *Sein und Person nach J. D. Scotus: Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Franziscanische Forschungen 11, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl, 1954.
- PARDO, J. L., *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
- PAULUS, J., *Henri De Gand. Essai sur les tendances de sa metaphysique*, J. Vrin, París, 1938.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, J., *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Escoto: una aproximación al problema del fundamento*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1981.
- PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- PETRI THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, ed. Smith, Leuven University Press, 2015.
- POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona, 1984.
- POMPEI, A., “De formalitatibus, modus et rebus scotistarum doctrina. Accedit ‘Quaestio de formalitate’ Nicolai Lakmann OFM conv. (+ 1479)”, *Miscellanea francescana*, 1961.
- RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, F. Rauch Verlag, Innsbruck, 1939.
- SARANYANA, J. I., *Breve historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- SARTRE, J. P., *L'Être et le néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*, Gallimard NRF, Paris, 1943 –versión castellana J. Valmar-, Losada (5ª ed.), Buenos Aires, 1979.

SCHLOSSER, M., *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gottese Erfahrung nach Bonaventura*, Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 35, Schöningh, Paderborn, 1990.

SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition Revue de la Reportation de Munich. Texte inédit de la Reportation de Vienne*, Ed. William Dunphy, Philosophes Médiévaux, 24, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina-la-Neuve, 1981, Pp. 457 BF. 1, 400; *Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédit de la Reportation de Cambridge, Édition Revue de la Reportation de Paris*, Ed. Armand Maurer, Philosophes Médiévaux, 25, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina-la-Neuve, 1983, Pp. 478 BF. 1, 600.

STELLA, P., *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, Società Editrice Internazionale, Turín, 1955.

VAN STEENBERGHEN, F., *La filosofía nel XIII século*, Vita e Pensiero, Milán, 1973.

WAGNER, P., *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Cerf, París, 1997.

WETTER, F., *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41/5, 1967.

WIPPEL, J. F., *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: from finite being to uncreated being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000.

WOLTER, A. B., *The transcendentals and their function in the Metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 3, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, New York, 1946.

WÖRFFEL, E., *Seinsstruktur und Trinitätsproblem*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40/5, Münster, 1965.

ZACHARIAE PASQUALIGI, *Disputationes Metaphysicae, Pars Secunda In qua de Passionibus Obiecti Primae Philosophiae disseritur, et Principia Scholastica doctrina stabiliuntur*, Typis Francisci Caballi, Romae, 1636.

Artículos y capítulos de obras colectivas

AERTSEN, J. A., "Being on the one: The doctrine of the convertible transcendentals in Duns Scotus", *Franciscan Studies* 56 (1998) 47-64.

ALCORTA, J. I., "El ser como 'primo cognitum' en Escoto", *Estudios Franciscanos* 68 (1967) 179-194.

BALIC, C., "La vida y las obras de Juan Duns Escoto ante la crítica actual", *Verdad y Vida* 24 (1966) 27-54.

BARTH, T., "Der Hylemorphismus des Johannes Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959) 215-217.

BARTH, T., “Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit”, *WiWei* 27 (1964) 211-228.

BARTH, T., “Being, univocity and analogy according to Duns Scot”, en J. Ryan and B. M. Bonansea (ed.) *John Duns Scotus 1265-2005. Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3, The Catholic University of America Press, Washington, 1965, 210-262.

BARZAGHI, G., “La nozione di creazione in S. Tommaso d’Aquino”, *Divus Thomas* 3 (1992) 62-81.

BELMOND, S., “Analogie et univocité, d’après J. Duns Scot”, *Études Franciscaines* NS 2 (1951) 173-186

BORGES, J. L., “El Golem”, en *Obra poética*, Alianza/Emecé, Madrid, 1975.

BOULNOIS, O., “Analogie et univocité selon Duns Scot: La double destruction”, *Les Études Philosophiques* 3/4 (1989) 347-369.

BURRELL, D. B., “John Duns Scotus: the univocity of analogous terms”, *Monist* 49 (1965) 639-658.

CACCIATORE, G., “L’unità dell’individuo come interiorità del concreto secondo Duns Scot”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 199-228, *Studia Scholastico-Scotistica* 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

COCCIA, A., “Ens est ratio rem obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 105-113, *Studia Scholastico-Scotistica* 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

CROSS, R., “Divisibility, communicability and predicability in Duns Scotus’s theories of the common nature”, *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003) 43-63.

CULLETON, A., “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (sustancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010) 59-71.

DE MOULINS-BEAUFORT, E., “Anthologie et mystique selon Henri de Lubac. ‘L’esprit de l’homme’ ou la présence de Dieu en l’homme”, *Études lubaciennes* III, Éditions du Cerf, Paris, 2003.

DE MURALT, A., “Pluralité des formes et unité de l’être”, *Studia Philosophica* 34 (1974) 57-92.

DI ROSA, L., “Il principio degli indiscernibili. Leibniz e Kant”, *Studi Francescani* 33 (1936) 337-361.

DORBELLIS, D. N., “Tractatus De distinctionibus”, *Studia Neoaristotelica*, 2011; *Super Sententias compendium perutile elegantiora Doctoris Subtilis dicta summatim complectens*, Hagenau, 1503.

DOYLE, E., “Duns Scotus and Ecumenism”, en *De Doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1066 celebrati*, vol. 3, 633-652, *Studia Scholastico-Scotistica* 3, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

DRUMMOND, I., “John Duns Scotus on the passions of the will”, en M. Pickavé y L. Shapiro (ed.) *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 53-74.

DUMONT, S. D., “The univocal concept of being in the Fourteenth Century: I. Duns Scotus and William of Alnwick”, *Medieval Studies* 49 (1987) 1-75.

DUMONT, S. D., “The question on individuation in Scotus’ ‘Quaestiones super Metaphysicam’”, en L. Sileo (ed.) *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. I, Antonianum, Roma, 1995, 193-227.

DUMONT, S. D., “Scotus’ doctrine of univocity and the medieval tradition of metaphysics”, en J. A. Aersten y A. Speer (ed.) *Was ist Philosophie in Mittelalter? Qu’est-ce que la philosophie au Moyen age? What is Philosophy in Middle Ages? Akten des X Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, 25, bis 30, August 1997 in Erfurt*, *Miscellanea Medievalia* 26, De Gruyter, Berlín-N. York, 1998, 193-212.

DUMONT, S. D., “Duns Scotus’s Parisian Question on the Formal Distinction”, *Vivarium* 43 (2005) 7-62.

FALGUERAS, I., “Consideraciones filosóficas en torno a la distinción esse-essentia”, *Revista de Filosofía* 2ªS/8 (1985) 223-252.

GARCÍA MARQUÉS, A., “El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto”, en R. Alvira y A. J. G. Sison (ed.) *El hombre: Inmanencia y Transcendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 881-897.

GHISALBERTI, A., “Incidenza della concezione del predicato d’esistenza nella critica heideggeriana dell’ontoteologia: Una rilettura di Tommaso d’Aquino e Giovanni Duns Scoto”, *Rivista di Filosofia Neoscholastica* 106 (2015) 217-230.

GÜNTHER, U., “Die Anwendung der Diminution in der Handschrift Chantilly 1047”, *Archiv für Musikwissenschaft* 17 (1960) 1-21.

GÜNTHER, U., ‘Die ars subtilior’, *Hamburg Jahrbuch Musikwissenschaft* 11 (1991) 277-288.

GUZMÁN MANZANO, I., “Teoría de las formas activas en D. Escoto”, *Verdad y Vida* 50 (1992) 173-210.

GUZMÁN MANZANO, I., “El principio ‘libertad’ según Escoto”, *Carthagnensia* 9 (1993) 229-271.

GUZMÁN MANZANO, I., “Ontología de la persona humana según Escoto”, *Antonianum* 78 (2003) 321-356.

HARTMANN, N., “Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit: Überlegungen zum Personbegriff bei J. Duns Scotus”, *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984) 37-60.

HEISER, B., “Primum cognitum according to Duns Scotus”, *Franciscan Studies* 2 (1942) 193-216.

HOCEDEZ, E., “Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction réelle (1276-1287)”, *Gregorianum* 8 (1927) 358-384.

HOERES, W., “Naturtendenz und freiheit nach Duns Scotus”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 2 (1958) 95-134.

HOERES, W., “Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus”, *Franziskanischen Studien* 47 (1965) 121-186.

HÜFNAGEL, A., “Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 4 (1957) 148-174.

IAMMARRONE, L., “La Trinidad”, en J. A. Merino y F. Martínez Fresneda (ed.) *Manual de Teología Franciscana*, BAC, Madrid, 2004.

KIELKOPF, C. F., “Duns Scotu’s rejection of ‘necessarily exists’ as a predicate”, *Journal of History of Philosophy* 16 (1978) 13-21.

KING, P., “Duns Scotus on the common nature”, *Philosophical Topics* 20 (1992) 50-76.

KING, P., “Duns Scotus on Metaphysics”, en Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 2003, 15-68.

KLUXEN, W., “Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischen und skotistischen Denken”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 229-240, *Studia Scholastico-Scotistica* 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

KLUXEN, W. “Über Metaphysik und Freiheitsverständnis bei Johannes Duns Scotus”, *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998) 100-109.

KNNUUTILA, S., “Duns Scotus’ criticism of the ‘statistical’ interpretation of modality”, en J. P. Beckmann et al. (ed.) *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, *Miscellanea Medievalia* 13/1, De Gruyter, Berlín-N. York, 1981, 441-450.

KNNUUTILA, S., “Duns Scotus and the foundations of logical modalities”, en L. Honnefelder, R. Wood and M. Dreyer (ed.) *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden-N. York, 1996, 127-143.

KOBUSCH, T., “Ens in quantum ens und ens rationis. Ein aristotelisches Problem in der Philosophie des Duns Scotus und Wilhelms von Ockham”, J. Marenbon (ed.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994. Organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. SIEPM Recontres de Philosophie Médiévale 5, Brepols, Turnhout, 1996, 157-175.

KÖLMEL, W., “Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des ‘Humanismus’”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 343-358, *Studia Scholastico-Scotistica* 5, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

LÁZARO PULIDO, M., “La metafísica del ser finito en el Itinerarium”, *Carthaginensia* 12 (1996) 187-230.

LEÓN FLORIDO, F., “Odium Dei: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008) 261-275.

LINE, V., “Liberté at autonomie de la personne chez Duns Scot”, *Études Franciscaines* 3 (1952) 51-70.

LLANO, A., “Metafísica de la creación”, *Naturaleza y Libertad* 5 (2015) 57-81.

LOBATO, A., “La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino”, en *Atti del Congresso S. Tommaso Roma-Napoli 1974*, vol. VII, 274-293.

MAHONEY, E., “Duns Scotus and medieval discussions of metaphysical hierarchy: The background of Scotus’ ‘essential order’ in Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo”, en L. Sileo (ed.) *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. I, Antonianum, Roma, 1995, 359-374.

MANNO, A. G., “Introduzione al concetto scotistico d’essere”, *Giornale di Metafisica* 21 (1966) 822-848.

MANNO, A. G., “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto”, *Filosofia* 34 (1983) 242-276.

MANNO, A. G., “Il volontarismo teologico di Duns Scoto”, *Studi Francescani* 81 (1984) 33-134.

MARIANI, E., “Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico – fenomenologica”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 119-136, *Studia Scholastico-Scotistica*, 5, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

MARMO, C., "Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus", en U. Eco y C. Marmo (ed.) *On the Medieval Theory of Signs*, Foundations of Semiotics 21, J. Benjamins, Amsterdam-Philadelphia, 1989, 143-193.

MARRONE, S., "The notion of univocity in Duns Scotus's early works", *Franciscan Studies* 43 (1983) 347-395.

MCINERNY, R. M., "Scotus on univocity", en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 115-122, *Studia Scholastico-Scotistica*, 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

MEIS, A., "La cuestión hermenéutica y la interpretación del dogma a trasluz del *Itinerarium mentis* de Buenaventura", *Teología y Vida* 46 (2005) 139-166.

NEWTON, A. LL., "Duns Scotus's account of a *propter quid* science of the categories", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 78 (2004) 145-160.

NOONE, T. B., "Scotus' critique of the thomistic theory of individuation and the dating of the 'Quaestiones in Libros Metaphysicorum', VII q. 13", en L. Sileo (ed.) *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, vol. I, Antonianum, Roma, 1995, 391-406.

NOONE, T. B., "Universals and Individuation", en T. Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, CUP, Cambridge, 2003, 100-128.

NOONE, T. B., "L'univocité dans les *Quaestiones super libros de anima*", en O. Boulnois et al. (ed.) *Duns Scot à Paris, 1302-2002, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Textes et études du Moyen Age 26, Brepols, Turnhout, 2004, 255-271.

NORMORE, C. G., "Scotus, modality, instants of nature and the contingency of the present", en L. Honnefelder, R. Wood and M. Dreyer (ed.) *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden, 1996, 161-174.

O'BRIEN, A. J., "Duns Scotus' teaching on the distinction between essence and existence", *The New Scholasticism* 38 (1964) 61-77.

OCÁRIZ, F., "Rasgos fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás", en VV. AA. *Las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1980.

O'MEARA, W., "Actual existence and the individual according to Duns Scotus", *The Monist* 49/4 (1965) 659-669 .

OROMÍ, M., "Teoría de las distinciones en el sistema escotista", *Verdad y Vida* 5 (1947) 257-282.

OWENS, J., "Common nature: a point of comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics", *Medieval Studies* 19 (1957) 1-14.

PARK, W., "The problem of individuation for Scotus: A principle of indivisibility or a principle of distinction?", *Franciscan Studies* 48 (1988) 105-123.

PARK, W., “Common Nature and Haecceitas”, *Franziskanische Studien* 71 (1989) 188-192.

PARK, W., “Haecceitas and the bare particular”, en *Review of Metaphysics* 46 (1990) 375-398.

PLATZECK, E. W., “De reductione analogiae ad univocationem ope conceptus scotistici relationis univocae non universalis seu relationis uni-interpretativae”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 127-141, *Studia Scholastico-Scotistica* 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.

PRENTICE, R. P., “Primary efficiency and its relation to creation: infinite power and omnipotence in the metaphysics of John Duns Scotus”, *Antonianum* 40 (1965) 395-441.

PRENTICE, R. P., “The voluntarism of Duns Scotus, as seen in his comparison of the intellect and the will”, *Franciscan Studies* 28 (1968) 63-103.

PRIETO, L., “Res, aliquid y nihil en Suárez y la filosofía moderna”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 30/1 (2013) 49-69.

RIVERA DE VENTOSA, E. “Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Scotus y su interpretación en el pensamiento actual”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 293-315, *Studia Scholastico-Scotistica*, 5, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

RIVERA DE VENTOSA, E., “Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 4 (1977) 41-54.

ROBERTS, L. D., “Indeterminism in Duns Scotus’ doctrine of human freedom”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 317-325, *Studia Scholastico-Scotistica*, 5, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.

ROSS, J. F., “Did God create the only posible world?”, *The Review of Metaphysics* 16 (1962) 14-25.

RUDAVSKY, T., “The doctrine of individuation in Duns Scotus”, *Franziskanische Studien* 62 (1980) 62-83.

RUNDE, L., “Metaphysics of personality according to Duns Scotus”, *Duns Scotus Philosophical Association* 25 (1961) 108-148.

SCAPIN, P., “Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scotus”, *Miscellanea Francescana* 64 (1964) 3-37, 277-308.

SCHMAUS, M., “Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus”, *Miscellanea Medievalia* 2 (1963) 30-49.

- SCHMIDT, A., “Die Ontology des Duns Scotus”, en H. Schneider, M. Schlosser y P. Zahner (ed.) *Duns-Scotus Lesebuch*, 137-157, Butzon und Bercker, Kevelaer, 2008.
- SONDAG, G., “Duns Scot sur les différences ultimes”, en R. Hofmeister (ed.) *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens: Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006*, 215-231, FIDEM, Lovaina, 2007.
- SONDAG, G., “Jean Duns Scot sur l’infini extensif et l’infini intensif”, *Revue Thomiste* 105 (2005) 111-122.
- STELLA, D., “Il tema dell’individuale tra innovazione e regressione”, en C. Berubé (ed.) *Regnum hominis et regnum Dei, Acta Quarta Congressus Scotistici Internationalis*, vol. I, 375-387, *Studia Scholastico-Scotistica* 6, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1978.
- STELLA, P. T., “La teoria ilemorfica nel sistema scotista”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. 2, 241-295, *Studia Scholastico-Scotistica* 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.
- TODISCO, O., “L’essere come essenza nella’ascesi a Dio di G. Duns Scoto”, *Sapienza* 23 (1970) 41-54.
- TODISCO, O., “Dio ‘*ut ens infinitum*’ e ‘*ut haec essentia*’, oggetto primo della teologia scotistica”, en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 609-625, *Studia Scholastico-Scotistica*, 5, Societas Internationalis Scotistica, Roma, 1972.
- TONNA, I., “The problem of individuation in Scotus and ther Franciscan thinkers of Oxford in the 13th Century”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. I, 257-270, *Studia Scholastico-Scotistica* I, Commissionis Scotisticae, 1968.
- TONNER, PH., “Duns Scotus’ concept of the univocity of being. Another look”, *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 18 (2007) 129-146.
- TRAINA, M., “Il fondamento metafisico della distinzione formale ex natura rei in Scoto”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, 143-173, *Studia Scholastico-Scotistica*, 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.
- TRAINA, M., “Aspetti fondamentali della teodicea di Scoto’, *Laurentianum* 10 (1969) 307-328.
- VÁZQUEZ, R., “Génesis del lógos en Séneca, Filón, Justino y Tertuliano”, *Estudios. Instituto Tecnológico Autónomo de México*, 1984.
- VEUTHEY, L., “Il Concetto di Dio uno e trino nella teologia di Duns Scoto’, *Miscellanea Francescana* 66 (1966) 448-474.

- VEUTHEY, L., "Il Cristocentrismo di Duns Scoto", *MisFran* 67 (1967) 3-17.
- VIGNAUX, P., "Recherche métaphysique et théologique trinitaire chez Jean Duns Scot", en *De Anselm à Luther: études de philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1976, 207-229.
- VOGT, B., "The *forma corporeitatis* of Duns Scotus and modern science", *Franciscan Studies* 3 (1943) 47-62.
- WALD, B. "Accidens est formaliter ens: Duns Scotus on inherence in his *Quaestiones subtilissimae* on Aristotle's metaphysics", en J. Marenbon (ed.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceedings of the International Conference at Cambridge 8-11 April 1994. Organized by the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*. SIEPM Recontres de Philosophie Médiévale 5, Brepols, Turnhout, 1996, 177-193.
- WENGERT, R. G., "The development of the doctrine of the formal distinction in the *Lectura Prima* of John Duns Scotus", *The Monist* (1965) 571-587.
- WERNER, H. J., "Incommunicabilitas" et "libertas": la métaphysique de la personne selon Thomas d'Aquin et Duns Scot", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999) 21-33.
- WOLTER, A. B., "The formal distinction", en M. McCord Adams (ed.) *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-N. York-Londres, 1990, 27-41.
- WOLTER, A. B., "Scotus' individuation theory", en M. McCord Adams (ed.) *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, N. York-Londres, 1990, 68-97.
- WOLTER, A. B., "Reflections about Scotus' early works", en L. Honnefelder, R. Wood & M. Dreyer (ed.) *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, E. J. Brill, Leiden-N. York, 1996, 37-57.
- WOLTER, A. B., "The early works of Scotus", en *Scotus and Ockham. Selected Essays*, Franciscan Institute of St. Bonaventure, N. York, 2003, 35-52.
- WIITALA, M., "The Metaphysics on Duns Scotus and Onto-Theology", *Philosophy Today* 53 (2009) 158-163.
- ZAVALLONI, R., "Personal freedom and Scotus' voluntarisme", en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, 687-704, *Studia Scholastico-Scotistica*, 2, Commissionis Scotisticae, Roma, 1968.