

## **LA RELACIÓN ENTRE LA SIMPLICIDAD DIVINA Y LOS LÍMITES DEL LENGUAJE EN DUNS SCOTO**

THE RELATIONSHIP BETWEEN DIVINE SIMPLICITY AND THE LIMITS OF LANGUAGE IN DUNS SCOTUS

Hernán Guerrero Troncoso<sup>1</sup>

### **Resumen**

El presente trabajo intenta mostrar cómo Duns Scoto, cuando excluye la posibilidad de que Dios pertenezca a un género, determina claramente los dos sentidos principales en los que podemos entender el concepto de ser, a saber, en sentido trascendental y en sentido categorial, y cómo el fundamento de este último lo constituye el sentido trascendental. Al mismo tiempo, veremos que en el lenguaje tiene lugar una distinción similar, en la medida en que constituye el lugar en el que se acoge, se preserva y se pone nuevamente de manifiesto la presencia de todo lo que es. Asimismo, el carácter infinito de la esencia divina será, en último término, el hilo conductor que nos permitirá reconocer los límites de cada uno de estos ámbitos, y cómo, a pesar de su distinción, el ámbito categorial nos remite siempre al ámbito trascendental.

**Palabras clave:** Ontología. Juan Duns Scoto. Trascendentales. Categorías. Lenguaje.

### **Abstract**

This paper intends to show how Duns Scotus, by excluding the possibility that God belong to a genre, clearly determines the two main senses according to which we can understand the concept of being, namely, the transcendental and the categorical sense, and how the former constitutes the foundation of the latter. At the same time, we will see that a similar distinction occurs in language, as long as it constitutes the place in which the presence of all that belongs to the notion of being is embraced, preserved and once again made evident. The infinite character of the divine essence will ultimately be the guiding concept that will allow us to recognize the limits of each sphere and how, even though they are different, the categorical sphere always refers to the transcendental sphere.

**Keywords:** Ontology. John Duns Scotus. Transcendentals. Categories. Language.

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía, Pontificia Università Antonianum, Roma. Diplomado en Estudios Medievales, Pontificia Università Antonianum, Roma. Magíster en Filosofía, con mención en Metafísica, Universidad de Chile. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Correo electrónico: [herrguerrero@gmail.com](mailto:herrguerrero@gmail.com).

<http://sites.unifra.br/thaumazein>

## Introducción

Podemos decir que, según el Doctor Sutil, el beato Juan Duns Scoto, el fundamento a partir del cual es posible concebir que la absoluta simplicidad de la esencia divina no está en contradicción con la multiplicidad de las propiedades y personas divinas, consiste en el hecho de que la diversidad entre ellas no es ni real ni solamente racional, sino que antes que nada se trata de una diferencia o no-identidad formal. Es en virtud de ella que se puede preservar la unidad e identidad real de la esencia divina sin llegar a la conclusión, por ejemplo, que el Hijo es idéntico al Padre, o que la verdad divina es idéntica a la bondad divina<sup>2</sup>. Dicha distinción encuentra, a su vez, su fundamento real en el carácter infinito del ser de Dios, el que para nuestro Doctor constituye el sentido más alto en que podemos concebir la esencia divina en esta vida. La infinitud, a diferencia de cualquier otra perfección simple, constituye un modo intrínseco de aquello cuya existencia es infinita y, por lo tanto, a pesar de que determina dicho ser en cuanto infinito, tal determinación no se puede considerar como algo adicional a las otras propiedades, sino más bien como algo que se encuentra en cada una de ellas, que las reúne y que permite su despliegue infinito. En este sentido, la bondad infinita no es distinta, en cuanto bondad, de la bondad finita, porque en ambos casos se trata de aquello que en sí es solamente bondad; no obstante, son distintas en la medida en que una es finita y la otra infinita porque, según el caso, la bondad o bien alcanza y ha alcanzado ya su consumación suprema, o bien se despliega en un modo más o menos perfecto, sin que pueda jamás llegar a ser la bondad absoluta<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. BARTH, Timotheus, Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, en **Wissenschaft und Weisheit**, 27 (1964), p. 211-228; DUMONT, Stephen D., Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction, en **Vivarium**, 43 (2005), p. 7-62; GUERRERO TRONCOSO, Hernán, **Essere e linguaggio nel pensiero del b. Giovanni Duns Scoto (pars dissertationis)**, Roma: Pontificia Università Antonianum, 2013, p. 5-40; JANSEN, Bernhard, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*, en **Zeitschrift für katholische Theologie**, 53 (1929), p. 317-344; p. 517-544; WOLTER, Allan B., **The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus**, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1946; ID., The Formal Distinction, en WOLTER, Allan B.; ADAMS, Marilyn McC. (ed.), **The Philosophical Theology of John Duns Scotus**, Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 27-42.

<sup>3</sup> Cf. AGOSTINI, Igor, La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito, en **Quaestio** 8 (2008), p. 345-364; CATANIA, Francis J., John Duns Scotus on ens infinitum, en **American Catholic Philosophical Quarterly** 67 (1993), p. 37-54; COUNET, J.-M., L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot, en FOLLON, J. – MCEVOY, J. (eds.), **Actualité de la pensée médiévale**, Louvain-la-Neuve, Louvain, Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie–Peeters, 1994, p. 287-328; GUERRERO, op. cit., p. 41-54; PICH, Roberto H., *Positio Impossibilis and Concept Formation: Duns Scotus on the Concept of Infinite*

Esto quiere decir, asimismo, que cada una de las determinaciones, consideradas en sí mismas, sin importar si son simplemente perfectas o no, confieren a aquello en lo cual tienen lugar algo que no está contenido *per se*, formalmente, en la esencia de esto último, o bien que no puede estar presente en algo distinto de ella, porque es una determinación exclusiva de dicha esencia. Así, por ejemplo, la bondad, la verdad, la unidad pueden estar presentes tanto en la esencia divina como en la de las criaturas, sin ser formalmente idénticas con la esencia ni de Dios ni de las criaturas; el hecho de poder reír, por otro lado, es exclusivo del ser humano, a pesar de que no haya una identidad formal entre ellos, es decir, que no son intercambiables entre sí.

La independencia formal entre la esencia y sus determinaciones dice también relación con el modo en que se puede concebir una determinación en sí y respecto a la esencia en la cual puede estar presente. Considerada en sí misma, la determinación excluye todo cuanto no le pertenece esencialmente, limitándose con ello solamente a sí misma, a su propia identidad: parafraseando a Avicena, podemos decir que la bondad es solamente bondad, la verdad es solo verdad<sup>4</sup>. Considerada, al contrario, en relación con aquello en donde puede estar presente, la determinación se puede concebir como propia de esto último, aún cuando sean formalmente diversos entre sí. De este modo, una simple determinación pasa a ser una propiedad de aquello en lo cual está presente, en la medida en que es compatible con la determinación esencial de esto último. Ahora bien, dado que la relación entre una cosa y sus determinaciones se concibe como un vínculo entre dos realidades, en virtud del cual la manifestación de una tiene lugar mediante la presencia de la otra, dicha relación es considerada a partir de la compatibilidad de lo que constituye a cada una de esas realidades

---

Being, en *Patristica et Mediaevalia*, 30 (2009), p. 45-82; ID., Infinity and Intrinsic Mode, en PICH, R. H. (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2007, p. 159-214.

<sup>4</sup> Cf. AVICENA, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, V, c. 1, Avicenna Latinus 4, 1982, p. 228 [desde ahora: AVICENA, *Metaph.* V, c. 1 (Avicenna Latinus 4, p. 228)]: “Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accedit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc est equinitas tantum”; GUERRERO, op. cit., p. 9-20; SONDAG, Gérard, L’influence d’Avicenne (Ibn Sina) sur Duns Scot, en DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. (eds.), *A Recepção do Pensamento Grego-Romano, Árabe e Judaico Pelo Ocidente Medieval*, Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 553-572; ID., La réception de la “Métaphysique” d’Avicenne par Duns Scot, en SPEER, Andreas WEGENER, Lydia (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, *Miscellanea Mediaevalia* 30, Berlin – New York: De Gruyter, 2006, p. 591-611.

como eso que en cada caso es, de su propia identidad. En otras palabras, aquello que importa es si la noción de caballo en sí es compatible con la noción de blanco en sí, y no la existencia de un caballo blanco. Que una noción en sí sea o no compatible con otra, es decir, que su manifestación pueda o no tener lugar mediante su presencia en otra noción, significa que ambas están consideradas en sentido categorial, teniendo en cuenta su propia identidad y no su presencia actual o posible. Por otra parte, el intelecto que acoge en sí la manifestación simultánea de ambas nociones en aquello que las reúne en sí, deja de lado su presencia actual y se limita a reconocer el vínculo entre ellas predicando la una de la otra. Tal predicación es la misma, sea que se trate de algo existente como de algo meramente posible.

En este sentido, en la medida en que el intelecto, una vez que ha reconocido en modo distinto cada noción presente en aquello que se manifiesta, constata su presencia predicando la una de la otra, podemos decir que aquello que advertimos en la realidad tiene lugar también en el lenguaje. Algo se manifiesta porque acoge en sí una determinación que es compatible con ello, o bien porque excluye dicha determinación, que es incompatible con su esencia. Al hacer eso, su propia manifestación permite a su vez la manifestación de esa determinación. La cosa, entonces, no solo se manifiesta, sino que más bien despliega su propia esencia en las diversas determinaciones que acoge en manera simultánea o sucesiva en sí. Dicho despliegue es a su vez acogido por el intelecto, el cual reconoce y determina el vínculo que hay entre la cosa y sus determinaciones y, predicando la una de la otra, pone en evidencia la presencia de aquello que se mantiene idéntico a sí mismo en sus múltiples manifestaciones. Así, podemos decir que la esencia divina se manifiesta en la bondad infinita, en la verdad infinita, o que el caballo despliega su esencia en su blancura, en su figura, en el modo en que trota, etc. En ambos casos, la esencia se presenta como una y la misma, a pesar de sus manifestaciones múltiples.

En lo que se refiere a las criaturas, dado que son en sí compuestas, pareciera ser que tanto en la realidad como respecto a su aprehensión intelectual, el ámbito de la predicación es suficiente para conocer y explicar su despliegue. Sin embargo, al intentar conocer y explicar el ser infinito e increado, el ámbito categorial deja de ser suficiente, ya que el carácter limitado de cada predicado –que a su vez refleja la finitud intrínseca de las criaturas, que en sí requieren siempre de algo otro para alcanzar su perfección– no es adecuado para expresar el despliegue de la simplicidad e infinitud divinas. Es aquí donde la manera corriente que

tenemos de concebir la realidad se muestra insuficiente para manifestarla y explicarla, y lo mismo ocurre con el modo de hacer presente dicha concepción, el lenguaje. A partir del momento en que la realidad no se reduce a aquello que se manifiesta a los sentidos o que se puede abstraer de ellos, a los seres intrínsecamente finitos, sino que también abarca un ser que en sí es infinito, se hace necesario examinar si el modo en que corrientemente concebimos y comprendemos la realidad, el ámbito categorial, es el único modo o el más importante para aprehender la realidad. Scoto se hace cargo de este problema cuando se pregunta si el ámbito de la predicación se puede hacer extensivo a Dios, esto es, si la simplicidad divina es compatible con dicho ámbito, si Dios puede ser concebido como perteneciente a un género<sup>5</sup>. Un breve examen de dicha cuestión nos permitirá ver cómo el Doctor Sutil muestra que el ámbito categorial depende de otro que lo trasciende, en el cual no solo la realidad, sino que también el lenguaje encuentra su fundamento.

### **1. El problema de la determinación del carácter trascendental del concepto de ser: La cuestión relativa a la pertenencia de Dios a un género**

Nuestro Doctor estructura la cuestión presentando diversos argumentos que sostienen que la simplicidad divina es compatible con el ámbito categorial, es decir, que podemos concebir que Dios pertenece a un género. En primer lugar, porque Él es formalmente un ser, en la medida en que es parte de Su determinación quiditativa. Dado que también las criaturas son en cada caso un ser determinado, y que dicho concepto es común a Dios y a las criaturas, se podría decir que la noción de ser debería ser determinada ulteriormente por una diferencia, de manera similar a como se determina un género mediante una diferencia. En segundo lugar, según Avicena, la noción de ser se divide inicialmente en aquel que está presente en un sujeto y aquel que no está presente en un sujeto. En este último sentido, “ser” equivale a “sustancia”. Puesto que Dios no está presente en un sujeto, debemos admitir que es una sustancia, y por lo tanto pertenece a tal género. En tercer lugar, según san Juan Damasceno, la naturaleza divina

---

<sup>5</sup> Cf. BEATO JUAN DUNS SCOTO, *Ordinatio* I, d. 8 p. 1 q. 3, n. 39-156, en **B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia**, studio et cura Commissionis Scotistica, ad fidem codicum edita, vol. 4, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, p. 169-229 [desde ahora: *Ord.* I, d. 8 n. 39-156 (IV, 169-229)]; *ibid.*, n. 39 (IV, 169): “Tertio quaero utrum cum simplicitate divina stet quod Deus, vel aliquid formaliter dictum de Deo, sit in genere”.

es como una especie en lo que se refiere a las personas divinas y, puesto que género y especie son correlativos, resulta que Dios puede ser concebido como perteneciente a un género. Finalmente, suponiendo que el concepto de sabiduría signifique lo mismo dicho de Dios y de las criaturas, esto es, que sea unívoco, el modo en que la sabiduría se afirma de las criaturas, como una especie, sería el mismo para Dios, y por lo tanto sería posible predicar un género de Dios<sup>6</sup>. Resumiendo, podemos decir que la posibilidad de que Dios pertenezca a un género quiere decir que el ámbito categorial, el ámbito de la predicación, sería suficiente por sí solo para explicar toda la realidad. O bien, dicho de otro modo, que toda la realidad pertenece a un género, y por ende sería válido afirmar que incluso el concepto de ser y de unidad pertenecen a un género.

Antes de pasar a resolver el problema, Scoto examina dos posiciones extremas y contrarias entre sí. La primera niega completamente la posibilidad que haya un concepto común a Dios y a las criaturas, mientras que la otra sostiene que Dios pertenece a un género. Es a partir de esta discusión que el Doctor Sutil plantea su propia posición, a saber, que hay efectivamente un concepto común a Dios y a las criaturas, pero que, al mismo tiempo, Dios no puede ser concebido en un género. El examen de la primera opinión le permite a nuestro Doctor completar la exposición de su doctrina más radical y controvertida relativa al concepto de ser, que se trata de un concepto común a Dios y a las criaturas en sentido unívoco<sup>7</sup>. Dicha posición, en la medida en que parte de la base que el concepto de ser –y todo cuanto puede ser considerado un ser– no se reduce al ámbito categorial, prepara y muestra la necesidad de la

---

<sup>6</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 39-42 (IV, p. 169-170).

<sup>7</sup> Una exposición del carácter unívoco del ser, incluso breve, va más allá de los límites de nuestro trabajo, ya que se trata de un argumento que dice relación no solo con el conocimiento de Dios, sino que también con el primer objeto del intelecto. Nos limitaremos por ahora a recomendar la bibliografía clásica sobre este tema: BARTH, Timotheus, De fundamento univocationis, en *Antonianum* 14 (1939), p. 181-206, 277-298, 373-392; ID., Zur Problem der Eindeutigkeit, en *Philosophisches Jahrbuch* 55 (1942), p. 300-321; ID., De argumentis et univocationis entis natura, en *Collectanea Franciscana* 14 (1944), p. 5-56; ID., De univocatione entis, en *Antonianum* 28 (1953), p. 72-110; ID., Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus, en *Wissenschaft und Weisheit* 21 (1958), p. 95-108; ID., Being, univocity and analogy, en RYAN, John K. – BONANSEA, Bernardine M., *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965, p. 210-262; BROWN, Stephen, Avicenna and the unity of the concept of being, en *Franciscan Studies* 25 (1965), p. 117-150; HONNEFELDER, Ludger, *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, Munster: Aschendorff, 1979, p. 268-313; MCINERNEY, Ralph, Scotus and Univocity, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Cura Commissionis Scotisticae, Studia Scholastico-Scotistica* 2, Roma, 1968, vol. 2, p. 115-121; WOLTER, *Transcendentals*, op. cit., p. 31-37.

determinación de un ámbito que vaya más allá de la predicación. Es de dicha determinación que nos ocuparemos en el presente trabajo, a fin que sea evidente cómo, en la medida en que Scoto muestra que es posible concebir un ámbito que va más allá de las distintas relaciones de inclusión y exclusión, de identidad y diferencia entre las distintas realidades, el intelecto en general y el lenguaje en particular son capaces de poner de manifiesto ciertas realidades sin que por ello tenga que predicar unas de otras como si se tratara de predicados pertenecientes a un género. En otras palabras, en este trabajo veremos cómo nuestro Doctor expone el carácter trascendental de ciertas nociones en particular y del lenguaje.

## 2. Los argumentos según los cuales sería posible concebir a Dios en un género

La segunda opinión que examina Scoto sostiene que no solo hay un concepto común entre Dios y las criaturas, sino que dicha comunidad se extiende hasta el punto que incluso Dios forma parte de un género. Dicha opinión toma como base la autoridad de san Juan Damasceno, Boecio y Averroes, al tiempo que plantea dos argumentos propios. Según el Damasceno, la sustancia constituye el género más alto, mientras que la sustancia incorpórea, por su parte, incluye en sí a Dios, los ángeles, las almas y los demonios<sup>8</sup>. Boecio, por su parte, es interpretado en el sentido de que podemos concluir que en Dios hay dos géneros presentes, la sustancia y la relación, y que el modo en que estos se dicen de Dios no sería solamente similar a la predicación, sino que se trataría de una verdadera predicación<sup>9</sup>. Por otra parte, Averroes interpreta la afirmación de Aristóteles, que hay una sustancia primera que es la medida de las demás, en el sentido de que aquella sustancia primera no sería otra cosa que el

---

<sup>8</sup> Cf. SAN JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris ad dogmata*, c. 7, Patrologia Graeca 95, Parisius, 1864, col. 106: “Genus generalissimum est substantia; nullum enim illa supra se genus habet”; *ibid.*, col. 107: “Substantia quidem incorporea Deum complectitur, angelum, animam, daemonem”.

<sup>9</sup> Cf. BOECIO, *De sancta Trinitate*, c. 4, en MORESCHINI, Claudio (ed.), *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Monachii et Lipsiae: B. G. Teubner – K. G. Saur, 2005<sup>2</sup>, p. 177: “Iamne patet quae sit differentia praedicationum? Quod aliae quidem quasi rem monstrant, aliae vero quasi circumstantias rei; quodque illa quae ita praedicantur, ut esse aliquid rem ostendant, illa vero ut non esse, sed potius extrinsecus aliquid quodam modo affigant. Illa igitur, quae aliquid esse designant, ‘secundum rem praedicationes’ vocentur. Quae cum de rebus subiectis dicuntur, vocantur ‘accidentia secundum rem’; cum vero de Deo, qui subiectus non est, ‘secundum substantiam rei praedictio’ nuncupatur”; *ibid.*, c. 7, *op. cit.*, p. 179-180: “Sed quoniam nulla relatio ad se ipsam referri potest, idcirco quod ea secundum se ipsum est praedictio quae relatione caret, facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est praedictio relationis, servata ero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiae vel operationis vel omnino eius quae secundum se dicitur praedictionis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem; atque ideo sola singillatim proferuntur atque separatim quae relationis sunt”.

primer motor. Por consiguiente, al igual de como ocurre en las demás categorías –que aquello que es el primero es también parte de dicha categoría–, la sustancia primera sería también parte de la categoría de la sustancia<sup>10</sup>. Asimismo, se puede sostener que es posible concebir una sustancia creada y otra increada. Sin embargo, dado que ninguno de estos conceptos es simplemente simple, pueden ser resueltos en otros conceptos todavía más simples, y queda la noción de sustancia, que por sí misma es indiferente a aquella creada y a aquella increada. Por lo tanto, la sustancia increada sería entendida según la noción de la categoría de la sustancia. Por último, dado que muchos seres simples y muchos accidentes simples son concebidos al interior de un género, se puede concluir que la simplicidad de Dios no excluye de sí la noción de género<sup>11</sup>.

### **3. La posición de Scoto: el concepto de ser posee no solo un sentido categorial, sino que también un sentido trascendental**

Es precisamente contra esta opinión que se muestra claramente la posición de Scoto en lo que se refiere a la relación entre Dios y las categorías. De hecho, si bien concuerda con ella en que es necesario que haya un concepto común a Dios y a las criaturas –en la medida en que ello permite la manifestación de Dios en las criaturas y que constituye el fundamento real de toda atribución que se pueda hacer a Dios de las perfecciones presentes en estas últimas–, nuestro Doctor considera inadmisibles que la comunidad entre Dios y las criaturas se reduzca al ámbito categorial. En este sentido, dice el Doctor Sutil:

Sostengo una opinión intermedia, que con la simplicidad de Dios es posible que haya un concepto común a Él y a las criaturas, – pero no es posible que este sea un concepto común como lo sería [el concepto] de un género, porque ni un concepto que se dice de la *quiditas* de Dios ni nada que pueda ser dicho de Él según cualquier

---

<sup>10</sup> Cf. ARISTÓTELES, **Metaphysica**. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit G. Vuillemin-Diem, X, c. 2, 1054a 8-13, Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, Leiden – New York – Köln: Brepols – Brill, 1995, p. 201 [desde ahora: ARISTÓTELES, **Metaph.** X, c. 2, 1054a 8-13 (Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, 201)]; AVERROES, *Metaphysica* X, c. 2, en *Aristotelis Opera cum Averrois commentaria*, v. 8, Venetiis: Iuntas, 1562, p. 256M-257A.

<sup>11</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 90-94 (IV, 196-198). Los padres de la Comisión Escotista no pudieron dar con el autor que sostiene esta opinión, pero sí encontraron que el dominico Tomás de Sutton la expone en uno de sus escritos; cf. TOMÁS DE SUTTON, **Quaestiones ordinariae**, herausgegeben von J. Schneider, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus dem mittelalterlichen Geisteswelt 3, München, 1977, q. 33-34, p. 909-953.

predicación formal se encuentra en género alguno<sup>12</sup>.

El fundamento de la primera parte de esta respuesta es, como ya señalamos, el carácter unívoco del concepto de ser. De hecho, Scoto se rehúsa a admitir una comunidad más débil que la univocidad, a saber, de simple analogía, entre Dios y las criaturas, porque considera que esta, en la medida en que presupone una relación proporcional entre algo que conocemos de manera natural con algo que no se manifiesta naturalmente a nuestro intelecto –entre los accidentes y la sustancia, las criaturas y Dios–, mientras que al mismo tiempo reconoce y afirma la absoluta diferencia entre los extremos de dicha proporción, es insuficiente para dar a conocer aquello que no se manifiesta por sí mismo en manera natural a nuestro intelecto. Solo una comunidad de univocidad, en la cual aquello que se afirma de Dios y de las criaturas, de los accidentes y de la sustancia, significa lo mismo en ambos casos, nos permite reconocer en lo que se manifiesta aquello que se hace presente mediante ellos, sin que se manifieste por sí mismo, no porque la noción de aquello que conocemos naturalmente contenga en sí la noción de aquello cuya manifestación no podemos reconocer, sino porque esta última noción está contenida virtualmente en el concepto de ser, es decir, no es incompatible con este, e incluso constituye un grado más alto de ser<sup>13</sup>.

Esto se vuelve evidente en la segunda parte de la respuesta de Scoto. De hecho, en la medida en que excluye la posibilidad de que el modo categorial o de la predicación sea el modo en que concebimos el ser de Dios y todo cuanto pertenece a Su *quiditas*, determina ulteriormente el sentido en el que hay que entender el concepto de ser más allá de la predicación, esto es, expone dicho concepto a partir de su sentido trascendental. Scoto desarrolla esta exposición, presentando, en primer lugar, sus propios argumentos –que se basan en algunas autoridades o que parten de las propiedades exclusivas de Dios–, para luego enumerar y discutir algunos argumentos ajenos, que no son capaces de dar una respuesta lo

---

<sup>12</sup> *Ord.* I, d. 8 n. 95 (IV, 198): “Teneo opinionem mediam, quod cum simplicitate Dei stat quod aliquis conceptus sit communis sibi et creaturae, – non tamen aliquis conceptus communis ut generis, quia nec conceptus dictus in ‘quid’ de Deo, nec qualitercumque formali praedicatione dictus de ipso, est per se in aliquo genere”.

<sup>13</sup> Cf. *Ord.* I, d. 3 n. 26-55 (III, 18-38); BOULNOIS, Olivier, Duns Scot, théoricien de l’analogie de l’être, en HONNEFELDER, Ludger – WOOD, Rega – DREYER, Mechthild (eds.), **John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics**, Leiden – New York – Köln: Brill, 1996, p. 293-315; BURRELL, David B., John Duns Scotus: The univocity of analogous terms, en **The Monist** 49 (1965), p. 639-658; PINI, Giorgio, **Scoto e l’analogia: logica e metafisica nei commenti aristotelici**, Pubblicazioni della classe di lettere e filosofia 27, Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002; ID., Univocity in Scotus’ Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle, en *Medioevo* 30 (2005), p. 69-110.

suficientemente sólida para demostrar el hecho de que Dios posee un carácter que sobrepasa las categorías.

### 3.1 La demostración del carácter trascendental del concepto de ser a partir de la noción de sustancia

Pues bien, nuestro Doctor se basa en primer lugar en dos argumentos tomados de san Agustín y de Avicena, los cuales considera válidos tanto por el peso de la autoridad de ambos como por su valor argumentativo. Así, afirmar que Dios es una sustancia, según san Agustín, es hacer un uso ilegítimo del término, en el sentido de que la sustancia consiste en algo que subyace para recibir y acoger en sí todo lo que concurre en ella. No se puede afirmar, sin embargo, que Dios reciba y acoja en sí algún accidente, es decir, algo que concurre en su esencia, mediante lo cual esta puede alcanzar su consumación. Scoto explica su interpretación de san Agustín diciendo que la sustancia no se puede entender como un género, ya sea porque entonces sería relativa, o bien porque, si su determinación esencial consiste en recibir y acoger todo lo que concurre en ella –esto es, los accidentes–, resulta que es ya en sí limitada. Afirmar esto de Dios sería, entonces, absurdo<sup>14</sup>. Por otra parte, la razón que presenta Avicena para negar que Dios pertenezca a un género, es el hecho de que el género es una parte, y esto está en contradicción con la absoluta simplicidad divina, porque Dios no tiene partes<sup>15</sup>. Así, se puede advertir que en la noción de género encontramos dos elementos que no son compatibles

---

<sup>14</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De trinitate libri XV*, cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, VII, c. 5 n. 10, Corpus Christianorum, series Latina 50-50A, Turnhout: Brepols, 1968, p. 260-261 [desde ahora: *De trin.* VII, c. 5 n. 10 (CCSL 50, 260-261)]: “De his enim rebus recte intelligitur in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore [...]. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitate suae atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari et nomine usitatius intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam [...]. Sed tamen sive essentia dicatur quod proprie dicitur, sive substantia, quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ‘ad aliquid’”; *ibid.*, c. 4 n. 9 (CCSL 50, 260): “Absurdum est autem ut substantia relative dicatur; omnis enim res ad se ipsam subsistit”.

<sup>15</sup> Cf. AVICENA, *Metaph.* VIII, c. 4 (Avicenna Latinus 4, 403-402): “Primus etiam non habet genus; primus enim non habet quiditatem, sed quod non habet quiditatem, non habet genus; genus enim respondetur ad interrogationem per ‘quid est’; genus etiam aliquo modo pars est rei; certificatum est autem quod primus non est compositus. Item intentio generis non potest esse quin vel sit necesse esse, et tunc non cessabit quousque sit ibi differentia, vel non sit necesse esse, sed sit constituens ipsum necesse esse, et tunc necesse esse erit constitutum ab eo quod non est necesse esse, quod est inconveniens; primus igitur non habet genus. Et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, nec habet differentiam, ideo non habet definitionem. Nec fit demonstratio de eo quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo ‘quare’: tu enim scies postea quod eius actio non habet quare”.

con el ser de Dios, a saber, limitación intrínseca y composición por partes.

### **3.2 La demostración del carácter trascendental del ser a partir de las nociones propias de Dios, la infinitud y la necesidad**

Pues bien, contra aquellas nociones incompatibles con Dios, el Doctor Sutil expone diversos argumentos a partir de aquello que podemos concebir como propio exclusivamente de Dios, es decir, que se trata de un ser infinito y necesario. En lo que se refiere a la infinitud, Scoto afirma que un concepto que es indiferente respecto de algo, en relación con el cual una noción presente en un género no puede ser indiferente, no es posible que pertenezca a dicho género. Tal es el caso de todo cuanto se considera común a Dios y a las criaturas, pues todo aquello es indiferente a la finitud y a la infinitud. Así, por ejemplo, es posible concebir tanto una bondad finita como una infinita. A partir de esto se puede concluir que lo que es común a Dios y a las criaturas no pertenece a ningún género. De hecho, las perfecciones esenciales son formalmente infinitas en Dios, mientras que en las criaturas son formalmente finitas.

Asimismo, la noción de género proviene de una realidad que en sí se encuentra en potencia respecto a otra realidad, de la cual recibe la diferencia. Sin embargo, ya que nada que es infinito está en potencia, se puede concluir que el infinito no puede pertenecer a un género. Tal potencialidad resulta evidente a partir del hecho de que, si la *quiditas* de algo se redujera a la realidad que es recibida por el género, su definición se limitaría a mencionar solamente el género, ya que no sería necesario enumerar las diferencias. Por otra parte, la potencialidad no quiere decir que género y diferencia necesariamente provengan de dos cosas distintas, de tal modo que su consumación solo pueda tener lugar mediante la composición entre dichas dos cosas distintas, sino que también es posible que en una misma cosa haya algo a partir del cual provenga la noción de género y algo otro a partir del cual provenga la noción de la diferencia, siendo ambos realmente idénticos. Ese es el grado mínimo de la composición, y es suficiente para poner de manifiesto que el género y la diferencia son diversos, y que en cuanto tales no son compatibles con la infinitud, porque en cualquier caso la composición incluye una cierta potencialidad respecto a algo otro<sup>16</sup>.

En segundo lugar, siempre a partir de la noción de la infinitud, nuestro Doctor sostiene que el concepto de una especie no dice relación solamente con una realidad y sus modos

---

<sup>16</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 101-107 (IV, 199-202).

intrínsecos: así, por ejemplo, se podría sostener que la blancura es un género, cuyos distintos grados intrínsecos constituirían diferencias específicas. Aquello que es distinto en todo lo que se concibe como común a Dios y a las criaturas dice relación con la infinitud y la finitud, que son grados intrínsecos de aquel concepto común. Por lo tanto, finitud e infinitud no pueden ser diferencias ni componen un concepto común como si fueran sus especies. Al contrario, un concepto que se puede determinar en cuanto finito y en cuanto infinito es más simple que cualquier otro concepto propio de una especie<sup>17</sup>. En efecto, se trata siempre de uno y el mismo concepto, cuya presencia tiene lugar de manera más o menos consumada, según la capacidad que tiene aquello que lo acoge de llevar a cabo dicha consumación<sup>18</sup>.

Por otra parte, a partir de la otra noción que es propia solo de Dios, que consiste en un ser necesario, Scoto retoma un argumento de Avicena, según el cual, si suponemos que el ser necesario pertenece a un género, habría que determinar si también la intención de dicho género es necesaria o no. Si fuera necesaria, habría que reconocer que el género ya incluye en sí la diferencia, porque un género no alcanza su consumación antes de alcanzar una diferencia, en la medida en que hasta ese momento no ha sido capaz de desplegar su acto último. Sin embargo, si el género incluye en sí la diferencia, deja de ser un género, y con ello no se puede decir que el ser necesario pertenezca a un género. Si, por el contrario, la intención del género no es necesaria en sí, el ser necesario estaría constituido por algo que no es necesario en sí, y eso es absurdo.

En una adición posterior, Scoto presenta una objeción contra este argumento, que dice que lo único que se demuestra con ello es que el ser necesario no tiene nada en común con los otros seres, los cuales se pueden comprender como seres no necesarios. El Doctor Sutil responde a esta objeción afirmando que cada intención que comprendemos no incluye en sí ni la necesidad ni la posibilidad, sino que en sí es indiferente a ellas. En efecto, necesidad y posibilidad dicen relación más bien con aquello a lo que corresponde la intención, a lo que se muestra en la realidad como posible o necesario<sup>19</sup>. En este sentido, aún cuando el carácter no-necesario de las criaturas esté en relación con su pertenencia a un género, se trata de algo que

---

<sup>17</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 108 (IV, 202-203).

<sup>18</sup> Cf. AVICENA, *Metaph.* I, c. 5 (Avicenna Latinus 3, 41): “Ex his tribus [scil., necesse, possibile et impossibile], id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo”; GUERRERO, op. cit., p. 16-20.

<sup>19</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 110-111 (IV, 203-204).

está considerado desde dos puntos de vista distintos, si bien son complementarios. Algo pertenece a un género porque es en sí limitado, no solamente porque es finito. Sin embargo, su limitación intrínseca da como resultado que no puede ser un ser necesario.

Finalmente, ni siquiera aquello que se afirma formalmente de Dios se encuentra en un género, en la medida en que en sí no puede ser limitado, como sucede con todo lo que se halla en un género. Para determinar lo que se dice formalmente de Dios, Scoto parte de la base que el concepto de ser se distingue en finito e infinito antes de dividirse en los diez géneros, y solo la finitud constituye algo común a todos los géneros. Por ende, todo lo que en sí es indiferente a la finitud y a la infinitud, o que se concibe como propio solo de esta última, no pertenece a un género, sino que trasciende y se encuentra más allá de cualquier género. Por consiguiente, los atributos comunes a Dios y a las criaturas serán infinitos si están presentes en Dios y finitos si se encuentran en las criaturas.

Ahora bien, en el caso de la sabiduría, no está claro el modo en que debemos entender su carácter trascendental, dado que ella no se encuentra presente en todos los seres, sino que solo en algunos. Nuestro Doctor reafirma el carácter trascendental de la sabiduría exponiendo su fundamento mediante dos argumentos. En primer lugar, a partir de la noción misma de trascendencia, que consiste en el hecho de no estar contenida en ningún género, de modo tal que lo único que se puede predicar –o más bien afirmar– de una noción trascendental es el concepto de ser. El hecho de que dichas nociones sean comunes a muchas nociones inferiores, sin embargo, no es algo que diga relación con su esencia, sino que es algo que adviene a ellas. Como vimos anteriormente, la bondad en sí es solo bondad, la verdad es solo verdad<sup>20</sup>. En segundo lugar, al mismo modo como tenemos determinaciones propias del ser que son convertibles con el concepto de ser –como la unidad, la verdad y el bien–, hay otras que no son convertibles, que incluso constituyen modos opuestos entre sí, que se distinguen precisamente mediante la contraposición del uno con el otro, como la necesidad y la posibilidad, la potencia y el acto, etc. En todo caso, en la medida en que no están determinadas ulteriormente por ningún género, tanto las determinaciones convertibles como aquellas contrapuestas o disjuntas son trascendentales, incluso si una de las nociones pertenece a un solo ser, como sucede con la necesidad, que es exclusiva del ser necesario. La

---

<sup>20</sup> Cf. nota 4.

sabiduría, por consiguiente, también se puede considerar una noción trascendental, aún cuando pertenezca solo a Dios y a algunas criaturas<sup>21</sup>. Es así, entonces, que resulta que, si bien el carácter trascendental del concepto de ser y de otras nociones determinadas se puede ya advertir en el ámbito categorial –esto es, tomando en cuenta solamente los seres finitos–, solo en un ser necesario y sobre todo infinito podemos reconocer el carácter independiente del ámbito trascendental.

#### 4. La relación entre el ámbito categorial y el ámbito trascendental

Sin embargo, el ámbito trascendental no es solamente diverso e independiente del ámbito categorial: es también anterior a él. Esto queda claro a partir del examen de la posición de santo Tomás de Aquino, según el cual uno de los motivos por el cual Dios es trascendental es el hecho de que contiene en sí las perfecciones de todos los géneros<sup>22</sup>. Pues bien, según Scoto, a partir de esta posición no podemos concluir necesariamente que Dios no pertenezca a un género, porque aquello que contiene algo, lo contiene según el modo que le es propio. La sustancia, que es el género más alto, contiene en sí todos los accidentes que tienen lugar en las especies inferiores, en la medida en que es acogida por estas últimas. En este sentido, incluso si Dios causara solamente las sustancias individuales, estas podrían virtualmente causar los accidentes por sí mismas, pero no por ello la sustancia dejaría de pertenecer a un género, dado que en ella estarían contenidos los accidentes al modo de la sustancia, no al modo adecuado a cada accidente. Por consiguiente, el hecho de que Dios contenga virtualmente en sí todas las perfecciones no es un fundamento suficiente para sostener que no se encuentra contenido en un género, porque ello no excluye que las perfecciones sean finitas. De hecho, como nuestro Doctor lo demostró anteriormente, es a partir de la infinitud que se puede afirmar que Dios no

---

<sup>21</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 112-115 (IV, 205-207).

<sup>22</sup> Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Quaestio disputata de potentia**, cura et studio P. M. Pession, Romae – Taurini: Marietti, 1965<sup>9</sup>, p. 1-276, q. 7 a. 3 in corp., p. 193b-194a: “Dicendum quod Deus non est in genere: quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest [...]. Tertia ratio est, quia, cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V *Metaph.* Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis, sed eius essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicuius generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species, nec individuum, nec habet differentiam, nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis propter quid medium sit definitio”.

se encuentra en un género<sup>23</sup>.

A fin que sea aún más evidente que la infinitud constituye por sí sola el fundamento en virtud del cual podemos concebir que Dios no está contenido en un género, nuestro Doctor continúa con otra objeción a este argumento, tomada de la crítica que hace Aristóteles a la definición de línea recta. Según esta definición, se trata de una línea que no tiene extremos respecto al punto medio<sup>24</sup>. En este sentido, si hubiera una línea infinita, podría ser recta, y por ende no tendría ni un punto medio ni extremos o confines. Por consiguiente, dado que no se puede excluir la posibilidad de que una línea tal se encuentre contenida en un género, es válido concluir que la infinitud no excluye la presencia de algo infinito en un género. Duns Scoto responde, en primer lugar, determinando el sentido en el que se puede entender la crítica de Aristóteles a dicha definición, para luego pasar a examinar el problema en detalle. El Doctor Sutil insiste en el hecho de que una línea recta es un todo solamente por accidente, de modo tal que en ella concurren dos definiciones, la de línea y la de rectitud. Por ende, lo que corresponde a la rectitud en dicha definición no contradice formalmente la noción de infinitud, y entonces es compatible con ella. Pues bien, aquello que critica el Filósofo de esta definición, que la línea recta posee un punto medio entre los extremos, es formalmente contrario a la infinitud. Si esta definición fuera válida, tendríamos que la rectitud y la infinitud serían formalmente contradictorias, lo cual es falso, a pesar de que la rectitud excluye la infinitud, en la medida en que la línea en que se encuentra presente la rectitud, es formalmente contradictoria con la infinitud. No deberíamos entender, entonces, que Aristóteles afirma que una línea infinita podría estar contenida en un género, sino más bien que la infinitud no está formalmente excluida de la noción de rectitud. En este sentido, la definición de rectitud en cuanto tal no excluye la infinitud, pero sí lo hace la definición de línea recta, porque la noción de línea y la de infinitud son contradictorias<sup>25</sup>.

La segunda respuesta se refiere a la posibilidad de que en el género de la cantidad haya una línea infinita, lo cual quitaría toda validez a los argumentos de Scoto que consideran a la infinitud como fundamento del hecho que Dios no pertenece a ningún género. Nuestro Doctor

---

<sup>23</sup> Cf. *Ord. I*, d. 8 n. 116 (IV, 207-208).

<sup>24</sup> Cf. ARISTÓTELES, **Topica**. Translatio Boethii, fragmentum recensionis alterius et translatio anonyma edidit L. Minio-Paluello, adiuvante B. G. Dod, VI, c. 11, 148b 23-32, *Aristoteles Latinus 5<sup>1-3</sup>*, Bruxelles – Paris: Brepols – Desclée de Brouwer, 1969, p. 137 [desde ahora: *Topic. VI*, c. 11, 148b 23-32 (*Aristoteles Latinus 5<sup>1</sup>*, 137)].

<sup>25</sup> Cf. *Ord. I*, d. 8 n. 117-118 (IV, 208-210).

parte del presupuesto que aquello que constituye el ser supremo de un género inferior, jamás lo podrá ser del género superior, a menos que dicho ser supremo sea también el ser más alto que está contenido en el género superior. En este sentido, no se puede decir que el asno más perfecto sea el animal más perfecto, pero sí se puede afirmar del hombre más perfecto, en la medida en que el hombre es el más perfecto de todos los animales. Por consiguiente, el ser más perfecto en absoluto no puede ser aquel que es el más perfecto de uno de los géneros inferiores, como en el caso de la cantidad, porque dichos seres inferiores son en sí limitados. Al contrario, el ser más alto consiste solamente en aquello que es simplemente perfecto, y esto puede ser en sí infinito. No se puede concluir lo mismo, entonces, de la cantidad o de la cualidad más perfectas, afirmado que una de ellas constituya el ser más alto, pero sí se puede sostener de la verdad o de la bondad perfectas. La infinitud, por su parte, no pone de manifiesto solamente la perfección suprema, sino que también el hecho de que no se puede alcanzar un grado más alto de la perfección de aquello que es infinito, y por ende en virtud de ella se manifiesta la noción de ser en el modo más perfecto, en cuanto simplemente perfecto.

Luego, en lo que respecta a la línea infinita, aún si admitiéramos que ella tenga lugar en el género de la cantidad, sería necesario negar que ella pueda constituir el ser más perfecto, dado que hay algo más perfecto que la cantidad, que en sí no es simplemente perfecta. Al mismo tiempo, sería necesario negar que el ser infinito pertenezca a un género, pues siempre se puede alcanzar un grado de perfección más alto que aquel del ser más perfecto de cualquier género. La infinitud, de hecho, no excluye en primer lugar la potencialidad propia de la noción de género, a pesar de que se pone a sí misma en relación con un ser que es imperfecto. Solo en un segundo momento dicha potencialidad es erradicada<sup>26</sup>.

## **5. La infinitud entendida como aquello que pone en evidencia el carácter trascendental del concepto de ser**

Scoto concluye el examen de la validez de la infinitud como aquello que pone en evidencia el hecho de que Dios no se encuentra contenido en un género con una última objeción contra su propia respuesta. Se puede objetar diciendo que es contradictorio afirmar

---

<sup>26</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 119 (IV, 210-211).

que haya uno concepto quiditativo común tanto a Dios como a las criaturas y al mismo tiempo negar que Dios esté contenido en un género, porque todo concepto que está presente en la *quiditas* de algo, si consiste en un concepto común, es el concepto de un género o de una definición. Si no fuera así, el número de las categorías que da Aristóteles no sería válido<sup>27</sup>. Este problema dice relación con dos aspectos. El primero consiste en la determinación posterior del modo en el que debemos concebir el carácter unívoco del concepto común a Dios y a las criaturas. El segundo se refiere al carácter suficiente o insuficiente del número de las categorías que según el Filósofo se pueden decir quiditativamente de algo.

Nuestro Doctor responde al primer problema valiéndose de la autoridad de san Agustín, y afirma que no habría contradicción entre el hecho de que Dios no pertenezca a un género y que al mismo tiempo haya un concepto común a Dios y las criaturas, porque se puede negar que Dios sea una sustancia, como hace san Agustín, y al mismo tiempo se puede decir que es una esencia en el sentido más propio y verdadero<sup>28</sup>. Si, por el contrario, hubiera un concepto de esencia diverso, equívoco, que se afirma de Dios y de las criaturas, en ese caso también habría un concepto equívoco de sustancia, y entonces se podría decir que Dios también es una sustancia. A la misma objeción se puede responder de manera similar según Avicena, quien, a pesar de que niega que Dios esté contenido en un género, sostiene que es una sustancia y que no está presente en otro. Asimismo, Avicena no concibe el ser en manera diversa en relación con Dios y las criaturas, en la medida en que afirma que el ser en sí no tiene principios, y por ende la ciencia no examina los principios del ser sin más, sino que los principios de algunos seres<sup>29</sup>. Si, por el contrario, el concepto de ser fuera distinto para Dios y para las criaturas, tendría principios, porque el ser mismo, entendido en el sentido adecuado a Dios, sería principio del ser de las criaturas<sup>30</sup>.

El Doctor Sutil determina también el sentido en que debemos entender el carácter

---

<sup>27</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 120 (IV, 212); *Topic.* I, c. 3, 101b 15-28 (Aristoteles Latinus 5<sup>1</sup>, 8).

<sup>28</sup> Cf. *De trin.* VII, c. 5 n. 10 (CCSL 50, 261): “Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari et nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam”.

<sup>29</sup> Cf. AVICENA, *Metaph.* VIII, c. 4 (Avicenna Latinus 4, 402-404); I, c. 2 (Avicenna Latinus 3, 13-14): “Speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti, quia ens hoc vel illud, inquantum est principium, non constituitur ab eo nec prohibetur, sed, comparatione naturae entis absolute, est quiddam accidentale ei et est de consequentibus quae sunt ei propria; principium enim non est communius quam ens, quasi consequatur cetera consecutione prima”.

<sup>30</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 121-122 (IV, 212-213).

común del ser a partir de aquello que se incluye en la definición. En el caso de Dios, aunque posea un concepto común con las criaturas, no se puede predicar nada de Él, ni una definición ni un género. No se puede predicar una definición, porque aquello que se predica de la *quiditas* de algo es una definición, entendida en sentido virtual, no formal. La definición, sin embargo, en la medida en que expone qué es algo a partir de algo otro, dice relación con las sustancias compuestas, sensibles o intelectuales, y no con aquello que es anterior a dichas sustancias, es decir, con los conceptos más simples. En este sentido, las ideas no podrían ser definidas, en virtud de su simplicidad, y por ende con mayor razón a Dios no le corresponde una definición, porque es absolutamente simple. Asimismo, no se puede decir nada de Dios en cuanto género, porque todo aquello que posee un género puede también tener una diferencia, y por lo tanto una definición, dado que el género en cuanto tal es determinable en diversas especies, y ello no es propio de Dios. Scoto interpreta, entonces, la autoridad de Aristóteles en sentido afirmativo, entendiendo que aquello que se puede predicar quiditativamente de algo no se reduce al género y a la definición<sup>31</sup>.

A partir de estas afirmaciones se podría suponer que, según nuestro Doctor, el número de los predicados que se pueden predicar de la *quiditas* de algo sería mayor del que da el Filósofo. Scoto responde a esta objeción diciendo que la distinción de los predicados refleja la distinción de los problemas que trata Aristóteles en los *Tópicos*, a partir del modo particular en que se puede resolver cada problema según los distintos predicados. La enumeración de los predicados, entonces, no es completa, porque deja de lado algunos, como por ejemplo la diferencia específica. Sin embargo, en lo que respecta a los problemas de los que se ocupa Aristóteles, dicha enumeración es suficiente. Por otra parte, las nociones trascendentales no pertenecen a aquel tipo de predicados, porque en lo que respecta a ellos no hay problemas especiales que se puedan resolver a partir de estas nociones, en la medida en que, para que surja un problema, es necesario que haya algo cierto y algo dudoso, y en relación las nociones trascendentales no hay nada dudoso, porque se encuentran impresas en nuestro intelecto en la primera impresión<sup>32</sup>. En todo caso, nuestro Doctor enumera distintos lugares de los textos de

---

<sup>31</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 123-124 (IV, 213-214); ARISTÓTELES, **Metaph.** H, c. 3, 1043b 23-32 (Aristoteles Latinus 25<sup>3.2</sup>, 173); *ibid.*, Z, c. 12, 1038a 5-6, (Aristoteles Latinus 25<sup>3.2</sup>, 157).

<sup>32</sup> Cf. AVICENA, **Metaph.** I, c. 5 (Avicenna Latinus 3, 31-32): “Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea”; *ibid.*

Aristóteles a partir de los cuales se pueden encontrar alusiones relativas a las nociones trascendentales. En efecto, aunque el Filósofo sostenga que de Dios no se puede afirmar nada que pertenezca a un género, a partir del hecho de que la verdad se puede decir de Dios y de las criaturas en sentido unívoco –en la medida en que los principios de los seres eternos son más verdaderos–, se puede sostener que el concepto de ser posee un carácter unívoco, dada la relación que hay entre la verdad y el ser. Asimismo, si se afirma que Dios es, esto se refiere a Su *quiditas*. Por consiguiente, hay un predicado trascendental que se puede decir de la *quiditas* de Dios, que no es ni un género ni una definición, mientras los demás predicados, al contrario, dicen relación con Su cualidad, sin que por ello constituyan accidentes en sentido estricto, porque no se encuentran presentes en ningún género. Por último, se puede encontrar en Aristóteles el reconocimiento que hay un predicado común que se dice en la *quiditas*, el cual no pertenece a un género<sup>33</sup>.

## 6. Respuesta a los argumentos en contra

En examen del problema si Dios pertenece a un género concluye con la respuesta a los argumentos en contrario. En lo que respecta al primero, se debe entender la autoridad del Damasceno a partir de una de sus sentencias, que para nuestro Doctor constituye la clave de lectura de todos los demás lugares en que pareciera ser que el teólogo sirio afirma que Dios está contenido en un género. Dice el Damasceno que la sustancia que contiene la esencia increada en un modo super-sustancial, que las criaturas pueden conocer y que contiene a estas últimas, es el género más alto, es decir, más general de todos<sup>34</sup>. El Doctor Sutil interpreta esta afirmación a partir de la sentencia de Avicena, según la cual Dios es una sustancia en la medida en que es un ser suficiente para sí mismo y que no se encuentra contenido en algo otro. En este sentido, la sustancia no contiene la esencia divina en el mismo modo en que

---

(Avicenna Latinus 3, 33): “Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera”.

<sup>33</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 125-127 (IV, 214-216); **Topic.** I, c. 4, 101b 15-28 (Aristoteles Latinus 5<sup>1</sup>, 8); IV, c. 6, 128b 6-9 (Aristoteles Latinus 5<sup>1</sup>, 85); ARISTÓTELES, **Metaph.** II, c. 1, 993b 30-31 (Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, 44); *ibid.*, VII, c. 17, 1041a 9-b 11 (Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, 165-167); *ibid.*, XII, c. 6-7, 1071b 3-1073a 3 (Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, 254-259).

<sup>34</sup> Cf. DAMASCENO, *op. cit.*, c. 7, col. 106: “Substantia, quae complectitur, sublimiori quidem supra substantiam modo, deitatem increatam, notitia vero sua, et complexu suo, naturam omnem creatam, genus est generalissimum”.

contiene a las criaturas, sino que en un sentido sobre la sustancia: ella toma la perfección de la sustancia en cuanto género y al mismo tiempo excluye toda imperfección de ella<sup>35</sup>.

Por otra parte, nuestro Doctor refuta la autoridad de Boecio, diciendo que en el libro citado no se encuentra la afirmación de que en la esencia divina permanezcan dos géneros. En efecto, no permanecen en ella ni géneros ni sus modos de ser ni sus nociones, porque, en la medida en que a partir de algo que es limitado en sí se puede fundar solo algo que sea limitado, a partir del carácter limitado de los géneros se sigue la limitación de sus modos de ser y de sus nociones. Asimismo, aún cuando parezca reconocer que en la esencia divina permanecen tanto la sustancia como la relación, el mismo Boecio sostiene expresamente que ni la sustancia en cuanto género ni nada que pertenezca a ella se encuentra en la esencia divina, sino más bien, como dice el Damasceno, algo se encuentra más allá de la sustancia. En todo caso, en la sustancia divina habría dos modos de predicación, respecto a sí misma y respecto a otro, y el sentido de esto se explica a partir de las palabras de san Agustín<sup>36</sup>. Por lo tanto, todo cuando se dice formalmente de Dios se dice según uno de estos modos, aún cuando muchos predicados, que afirman algo en un modo similar a la cantidad o a la cualidad, estén contenidos en la predicación respecto a sí mismo. Esta respuesta, en todo caso, está relacionada con la cuestión acerca de la relación entre esencia y propiedades divinas, de la que nos hemos ocupado en otra parte<sup>37</sup>.

Finalmente, el Doctor Sutil refuta la interpretación de Averroes, diciendo que ella no estaría de acuerdo con la intención de Aristóteles. Efectivamente, cuando el Filósofo examina si en el género de la sustancia hay un ser que constituya la medida de todos los demás, sostiene que aquí la medida no es una sustancia determinada, sino que más bien se trata de algo que conviene a aquello, como ocurre en los demás géneros. Asimismo, aquello que es la

---

<sup>35</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 128 (IV, 217); AVICENA, **Metaph.** VIII, c. 4 (Avicenna Latinus 4, 402-404): “Primus etiam non habet genus; primus enim non habet quidditatem, sed quod non habet quidditatem, non habet genus; genus enim respondetur ad interrogationem per ‘quid est?’; genus etiam aliquo modo pars est rei; certificatum est autem quod primus non est compositus [...] Haec non est intentio substantiae quam posuimus genus, immo intentio eius est quod est res habens quidditatem stabilem, cuius esse est esse quod non est in subiecto, corpore vel anima. Cuius rei probatio haec est quoniam, nisi hoc fuerit intellectum de substantia, ipsa nullo modo erit genus; quod enim significatur per hoc nomen ‘ens’ non iudicatur esse genus [...]. Esse igitur non in subiecto non est intentio affirmativa, nisi quod essentiae eius hoc potest esse ut sit ens, et deinde ipsum sit aliquid negative et relative, quod est extra identitatem quae est rei. Haec igitur intentio, si accipitur hoc modo, non erit genus”.

<sup>36</sup> Cf. **De trin.** V, c. 8 n. 9 (CCSL 50, 215): “Quapropter illud praecipue teneamus, quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas substantialiter dici; quod autem ‘ad aliquid’ non substantialiter sed relative”; *ibid.*, c. 6 n. 7 (CCSL 50, 211-212); *ibid.*, c. 10 n. 11 (CCSL 50, 217-218).

<sup>37</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 129-131 (IV, 217-219); GUERRERO, *op. cit.*, 5-40.

medida de todos los demás seres en el género de la sustancia podría ser el primer motor. La medida primera, entonces, de la sustancia, según nuestro Doctor, sería la primera sustancia de este género, a la cual corresponde la unidad. En todo caso, el primer motor no podría ser la medida intrínseca ni del género de la sustancia ni de ningún otro género, aunque constituya la medida extrínseca tanto de la sustancia como de los accidentes<sup>38</sup>.

En lo que respecta a las razones de la opinión contraria, Scoto responde a la primera siguiendo la concepción que tiene Avicena de la sustancia. En este sentido, si la sustancia se divide en creada e increada, no se puede entender que se divida como si perteneciera a uno de los géneros supremos –porque el carácter limitado de los géneros los excluye formalmente de la sustancia increada–, sino que más bien como un ser que está presente en otro o que no está presente en otro. De esta manera, podemos concebir la sustancia en un sentido anterior y más común al sentido categorial. En relación con la segunda razón, Scoto reconoce que la composición entre dos cosas no requiere necesariamente que un ser esté contenido en un género, sino que más bien la composición entre dos realidades, una de las cuales se encuentra en potencia respecto la otra y solo en virtud de ella puede alcanzar su propia consumación. Sin embargo, dicha composición no puede tener lugar en un ser infinito, porque este no puede depender de otro ser infinito. Por lo tanto, dado que Dios es formalmente infinito, la esencia divina no puede pertenecer a un género<sup>39</sup>.

### **Conclusión: El carácter trascendental del concepto de ser pone de manifiesto el vínculo entre ser y lenguaje**

Ahora bien, puesto que es necesario reconocer que el concepto de ser no se reduce al ámbito categorial, sino que se extiende asimismo a un ámbito que sobrepasa la mera presencia de algo en algo otro, es necesario reconocer también que la manifestación de aquello que es constituye algo que trasciende la totalidad de las determinaciones esenciales, la totalidad de todo cuanto puede ser considerado un “este algo” (τόδε τι). Así, por ejemplo, un caballo blanco no solo pone en evidencia el caballo mediante la blancura y viceversa. El simple hecho

---

<sup>38</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 132-133 (IV, 219-220); ARISTÓTELES, *Metaph.* X, c. 1-2, 1052b 18-1054a 19 (Aristoteles Latinus 25<sup>3.2</sup>, 196-201).

<sup>39</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 134-135 (IV, 220).

de que un caballo sea blanco pone de manifiesto que la presencia –efectiva o posible– de uno (del caballo o de la blancura) da al mismo tiempo lugar para que se manifieste el otro, pero sobre todo pone en evidencia que la simple presencia constituye algo anterior a cada uno de ellos. En efecto, esta última se muestra como aquello que permite un vínculo efectivo o al menos posible entre dos o más realidades. Como hemos visto, dado que cada realidad en sí excluye todo lo que no la determina en cuanto tal (la equinidad es solo equinidad, la blancura es solo blancura), por sí misma no es capaz de conformar un vínculo con otra realidad: a lo más, su determinación la hace compatible o incompatible con otra realidad. La posibilidad de un vínculo –efectivo o al menos posible– entre dos o más realidades, tiene lugar en virtud del hecho de que cada una de ellas, en la medida en que es algo –una realidad, un ser–, no repele la posibilidad al menos de hacerse presente, esto es, el hecho de ser. Como dice Scoto, un ser consiste en todo aquello a lo cual no repugna hacerse presente, “*ens, hoc est cui non repugnat esse*”<sup>40</sup>. En este sentido, la determinación primaria de algo –que es anterior incluso a su propia identidad, a su determinación como “este algo”– es la no-repugnancia a ponerse de manifiesto, a desplegar aquello que constituye su determinación propia: todo aquello que es algo, antes que nada puede ser. Es evidente, entonces, que el ámbito categorial depende del ámbito trascendental, en la medida en que cada realidad en sí, antes de constituirse en una realidad determinada, es intrínsecamente capaz de trascender su propia identidad para hacerse presente, ya sea mediante la manifestación de algo otro o por sí sola. Pues bien, aquello que trasciende por antonomasia, que no se puede identificar con ninguna realidad –o más bien, siguiendo la sentencia de Aristóteles, que no es un género<sup>41</sup>–, y que al mismo tiempo permite la trascendencia y la manifestación de las distintas realidades, es el concepto de ser.

Por su parte, en el lenguaje tiene lugar la misma relación entre el ámbito categorial y el ámbito trascendental. Así, por ejemplo, es en virtud del lenguaje que el intelecto puede llevar a cabo sus distintas operaciones, desde la simple denominación hasta la más compleja explicación de la realidad. Es el lenguaje aquello que acoge la manifestación de todo lo que se presenta –sea de manera actual o posible– y permite que el intelecto se apropie de dicha manifestación, en la medida en que la convierte en una noción. Asimismo, es el lenguaje el

---

<sup>40</sup> *Ord.* IV, d. 8 n. 23 (XII, 5).

<sup>41</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* III, c. 3, 998b 22 (Aristoteles Latinus 25<sup>3,2</sup>, 56): “Non est autem possibile genus existentium unum esse neque unum neque ens”.

que pone en relación una noción con otra o que niega que haya un vínculo entre ellas, mediante una proposición afirmativa o negativa. Es también en el lenguaje que se puede constatar si a partir de dos proposiciones podemos concluir algo que está contenido en ellas, pero que todavía no es evidente. Más aún, es en virtud del lenguaje que el intelecto, reflexionando sobre su propia actividad, puede reconocer si aquello que se predica de algo concuerda con ello o no, o bien si aquello que afirma corresponde o no con aquello que se muestra, es decir, si es verdadero o falso. En todas estas operaciones, el lenguaje no hace otra cosa que consumir un vínculo entre las distintas nociones, sin que se pueda identificar con alguna en particular o reducir a una de ellas. Asimismo, en la medida en que el lenguaje es capaz de llevar a cabo dichas operaciones, podemos decir con Aristóteles que el alma es en un cierto sentido todo lo que es, dado que constituye el lugar en el que la manifestación de la realidad es acogida, preservada y puesta en evidencia en cuanto presencia de algo<sup>42</sup>. Más aún, en la medida en que el lenguaje consiste esencialmente en poner en relación, en constatar un vínculo, no se reduce a un simple hacer mención, a un hablar que solamente indica algo que se muestra. El lenguaje es el lugar en el que se reúne, se liga, se vincula, todo lo que se manifiesta, de manera que dicha manifestación pasa a ser presencia de sí. Podemos incluso afirmar, siguiendo a Platón en esto, que intelecto y lenguaje son lo mismo: originariamente, el lenguaje es λόγος<sup>43</sup>.

A este punto, es evidente cómo el problema de la manera en que podemos concebir la simplicidad de la esencia divina –un asunto que a primera vista puede parecer una cuestión meramente teológica– le da la oportunidad a Duns Scoto de poner de manifiesto los términos en que se tiene lugar la relación entre ser y lenguaje, a través de la determinación del carácter trascendental del concepto de ser. A pesar de que nuestro Doctor no se ocupa expresamente de dicha relación –pues se trata de una problemática que se ha ido elaborando desde principios del siglo pasado–, el examen de la simplicidad de la esencia divina se mueve

---

<sup>42</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De anima* III, c. 8, 431b 21, *Translatio nova* Guillelmi de Moerbeka, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri De anima III*, c. 7, en *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. 45<sup>1</sup>, Roma – Paris: Commissio Leonina, Vrin, 1984, p. 235: “Omnia ea, quae sunt, quoddammodo est anima”.

<sup>43</sup> Cf. PLATÓN, *Sofista*, 263e, en *Platonis Opera*, ediderunt E. A. Duke et al., Oxford: Clarendon Press, vol. 1, 1995: “{ΞΕ.} Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταῦτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ’ αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, ‘διά-νοια’; {ΘΕΑΙ.} Πάνυ μὲν οὖν. {ΞΕ.} Τὸ δέ γ’ ἀπ’ ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος; {ΘΕΑΙ.} Ἀληθῆ.”

tomando como punto de referencia ambos elementos al mismo tiempo, ser y lenguaje. El fundamento de la posición del Doctor Sutil no es otro que el del reconocimiento de la existencia de un concepto común a Dios y las criaturas –el concepto de ser–, y no solamente la existencia efectiva de una realidad común. Esto significa que no basta con que efectivamente haya un vínculo entre Dios y las criaturas, sino que es necesario que ese vínculo sea reconocido por nosotros como tal. Así, dando por supuesta la realidad de un vínculo entre Dios y las criaturas, y ya que en esta vida nuestro intelecto concibe la esencia divina más que como un ser infinito en acto, y no es capaz de conocer dicho ser sino mediante las criaturas, es necesario determinar qué es lo que podemos concebir como perteneciente a la realidad y cuál es el fundamento de dicho conocimiento, y, en particular, si la noción de un ser infinito en acto es compatible con el concepto que tenemos de ser<sup>44</sup>.

En este sentido, el carácter ambiguo del concepto de ser, que al mismo tiempo subyace y trasciende el ámbito categorial, nos permite reconocer los límites de la realidad. Por una parte, desde un punto de vista categorial, el concepto de ser se refiere a algo que es, a un ser determinado, que en sí es solamente eso que es y que en cierta medida es indiferente al modo en que puede tener efectivamente lugar. En este sentido, la bondad o la verdad, consideradas en sí mismas, pueden ser finitas o infinitas, pertenecer a Dios o a una criatura, pero cada una en sí es siempre solo bondad o solo verdad. Por otra parte, entendido de manera trascendental, el concepto de ser dice relación con el modo, finito o infinito, en que algo tiene lugar. Es aquí donde podemos apreciar la diferencia entre el ámbito trascendental y el ámbito categorial, y entre la finitud y la infinitud. Como bien destaca nuestro Doctor, la distinción entre ser finito e infinito tiene lugar antes de la división en las categorías; de hecho, solo el ser finito sufre esta segunda división. A su vez, en la medida en que aquello que es de modo infinito ha ya alcanzado su propia consumación y se mantiene en ella, la infinitud implica la independencia absoluta, tanto real como formal, de cualquier otro ser<sup>45</sup>. Por el contrario, en lo que se refiere a la finitud, dado que implica una limitación, en ella hay siempre una remisión a algo otro, o al menos, como bien dice Scoto, la remisión a una privación, sea de un grado de perfección

---

<sup>44</sup> Cf. *Ord.* I, d. 2 n. 10-33 (II, 128-144); GUERRERO TRONCOSO, Hernán, La pregunta por el carácter infinito de Dios en la Lectura de Duns Scoto, en CARBAJO, Martín (ed.), **Giovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte**, Roma: Antonianum, 2008, v. 1, p. 307-334.

<sup>45</sup> Cf. *Ord.* I, d. 3 n. 58-60 (III, 40-42); CATANIA, op. cit; GUERRERO, 2013, p. 49-54; PICH, 2007, p. 176-185; 2009, op. cit., p. 52-60.

intrínseca como de una propiedad que se podría esperar que esté presente en un determinado ser<sup>46</sup>.

Es asimismo en el ámbito de los seres finitos que el ser manifiesta de manera distinta su doble carácter, trascendental y categorial. Podemos decir que dicho concepto pertenece al ámbito categorial cuando constituye la determinación originaria de cada realidad, y por ello cada género en cierta manera pone en evidencia el ser, aún cuando no haya una noción común unívoca a todos los géneros, sino que más bien –como dice Porfirio– en cada caso la noción de ser es equívoca<sup>47</sup>. Por el contrario, en la medida en que el ser constituye lo que da lugar a que haya un vínculo entre las distintas realidades, el ser pertenece al ámbito trascendental. Sin embargo, no se trata aquí de un tercer elemento que contiene en sí aquellas realidades puestas en relación, sino que más bien constituye el lugar que hace posible dicho vínculo y que a su vez permite que tenga lugar la reunión efectiva de las distintas realidades. Asimismo, el ser no consiste en algo ajeno, extrínseco a cada realidad, sino que, como vimos anteriormente, es algo intrínseco a la realidad, anterior a la determinación propia de cada realidad, y que incluso permite dicha determinación esencial.

Sobre todo, el carácter trascendental del ser permite la manifestación de las distintas realidades. Cada una de ellas se presenta, en modo finito o infinito, en la medida en que en sí constituye desde antemano un ser. Dicho carácter, a su vez, pone en evidencia el vínculo más profundo entre ser y lenguaje. Así como el ser trasciende toda realidad, el lenguaje trasciende toda manifestación y solo en virtud del lenguaje podemos realmente afirmar que estamos en presencia de algo. En la medida en que el lenguaje pone en relación las distintas nociones que están presentes en el intelecto, la presencia de una de ellas mediante la otra se hace al mismo tiempo manifiesta, sin que el lenguaje mismo forme parte de ellas. Todo aquello que para los sentidos no puede ser más que simple manifestación –un color, un sonido, por ejemplo–, en virtud del lenguaje se convierte en manifestación de la presencia de algo. El lenguaje permite

---

<sup>46</sup> Cf. *Ord.* I, d. 8 n. 32-34 (IV, 165-167).

<sup>47</sup> Cf. PORFIRIO, *Isagoge*, Translatio Boethii. Edidit L. Minio-Paluello, adiuvente B. G. Dod, c. 3, Aristoteles Latinus 1<sup>6</sup>, Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1966, p. 11-12: “Sed in familiis quidem plerumque ad unum reducuntur principium, verbi gratia Iovem, in generibus autem et speciebus non se sic habet; neque enim est commune unum genus omnium ens, nec omnia eiusdem generis sunt secundum unum supremum genus, quemadmodum dicit Aristoteles, sed sint posita (quemadmodum in Praedicamentis) prima decem genera quasi prima decem principia. Vel, si omnia quia entia vocet, aequivoce (inquit) nuncupabit, non univoce; si enim unum esset commune omnium genus ens, univoce entia dicerentur, cum autem decem sint prima, communio secundum nomen est solum, non etiam secundum definitionis rationem quae secundum nomen est”.

que aquello que se despliega en diversas manifestaciones se haga presente en cuanto uno, en la medida en que remite expresamente dichas manifestaciones a aquello que las reúne en sí, y con ello pone en evidencia el vínculo que hay entre ellos.

Ahora bien, aún cuando en esta vida nuestro intelecto puede reconocer el hecho de que un ser infinito en acto no es incompatible con el concepto de ser ni con el ámbito de los seres finitos, y que en cuanto infinito es absolutamente simple –no porque en sí no se pueda dar ninguna distinción, sino que más bien porque todo cuanto tiene lugar en él es realmente idéntico, de tal manera que no se puede afirmar que esté compuesto de distintas partes o que esté privado de alguna perfección necesaria para su consumación–, es imposible afirmar de manera natural la existencia de dicho ser infinito. En otras palabras, a pesar de que nuestro intelecto es capaz de afirmar y de concebir la presencia de Dios mediante las criaturas, esto no puede constituir, al menos en esta vida, una afirmación absolutamente válida solo en virtud de los argumentos que demuestran la existencia de Dios. A diferencia de lo que ocurre con otras demostraciones, en este caso la verdad de una de las premisas, como destaca Scoto, debe ser aceptada no por un conocimiento cierto, sino que más bien por la fe<sup>48</sup>. De este modo, aún cuando todo lo que concebimos como propio de Dios no nos dé por sí solo la certeza de su pertenencia a la esencia divina –es decir, que en la manifestación de Dios no es evidente, al menos para nosotros en esta vida, el vínculo de las distintas propiedades divinas con la noción de ser infinito–, el lenguaje nos abre a la posibilidad de aceptar que estamos en presencia de Dios, que aquello que podemos considerar divino, y que conocemos mediante las criaturas, corresponde efectivamente con Él. A pesar de que en este caso el lenguaje no pueda demostrar la verdad de las proposiciones que se refieren a Dios –esto es, la correspondencia efectiva entre Su presencia y aquello que se muestra como divino en las criaturas–, es siempre capaz de mostrar que es posible, en la medida en que lo podemos concebir sin contradicción, que aquello que consideramos divino corresponda con la divinidad. Ante dicha posibilidad, es nuestra voluntad la que en último término decide si creer o no en lo que está manifiesto, esto es, si afirma o niega que aquello que puede concebir de Dios corresponde efectivamente con

---

<sup>48</sup> Cf. *Ord. prol.*, n. 12 (I, 9): “Nota, nullum supernaturale potest rationi naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum”.

lo que Dios es. No se trata, en efecto, de una voluntad que para elegir parte de un intelecto que considera real solo aquello que se adecúa a las condiciones según las cuales es capaz de conocer, sino que más bien se trata de una voluntad que se abre a la posibilidad de que sea real aquello que le ha sido transmitido y que se considera palabra divina<sup>49</sup>.

## Referências

SAN AGUSTÍN, **De trinitate libri XV**, cura et studio W. J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, Corpus Christianorum, series Latina 50-50A, Turnhout: Brepols, 1968.

ARISTÓTELES, **De anima**. *Translatio nova* Guillelmi de Moerbeka, en S. TOMÁS DE AQUINO, **Sententia libri De anima**, en **S. Thomae de Aquino Opera omnia**, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. 45<sup>1</sup>, Roma – Paris: Commissio Leonina – Vrin, 1984.

\_\_\_\_\_. **Metaphysica**. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka edidit G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles Latinus* 25<sup>3.2</sup>, Leiden – New York – Köln: Brepols – Brill, 1995.

\_\_\_\_\_. **Topica**. Translatio Boethii, fragmentum recensionis alterius et translatio anonyma edidit L. Minio-Paluello, adiuvante B. G. Dod, *Aristoteles Latinus* 5<sup>1-3</sup>, Bruxelles – Paris: Brepols – Desclée de Brouwer, 1969.

AVICENA, **Liber de philosophia prima sive scientia divina**. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, *Avicenna Latinus* 3-4, Louvain – Leiden: Peeters – Brill, 1977-1982.

BOECIO, **De sancta Trinitate**, en **De consolatione philosophiae. Opuscula theologica**, edidit C. Moreschini, editio altera, Monachii et Lipsiae: B. G. Teubner – K. G. Saur, 2005.

CATANIA, Francis J., John Duns Scotus on ens infinitum, en **American Catholic Philosophical Quarterly** 67 (1993), p. 37-54.

GUERRERO TRONCOSO, Hernán, **Essere e linguaggio nel pensiero del b. Giovanni Duns Scotus (pars dissertationis)**, Roma: Pontificia Università Antonianum, 2013.

\_\_\_\_\_. La pregunta por el carácter infinito de Dios en la *Lectura* de Duns Scotus, en CARBAJO, Martín (ed.), **Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VII Centenario della**

---

<sup>49</sup> Agradezco a los estimados profesores y amigos Raúl Madrid, Luis Olea y Cristián Soto por sus valiosísimas sugerencias para mejorar este artículo.

**sua morte**, Roma: Antonianum, 2008, v. 1, p. 307-334.

HONNEFELDER, Ludger, **Ens inquantum 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, Munster: Aschendorff, 1979.

SAN JUAN DAMASCENO, **Institutio elementaris ad dogmata**, Patrologia Graeca 95, Parisiis, 1864, coll. 99-112.

BEATO JUAN DUNS SCOTO, **Ordinatio**, en **B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia**, studio et cura Commissionis Scotistae, ad fidem codicum edita, v. 1-14, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.

PICH, Roberto H., Positio Impossibilis and Concept Formation: Duns Scotus on the Concept of Infinite Being, en **Patristica et Mediaevalia**, 30 (2009), p. 45-82.

\_\_\_\_\_. Infinity and Intrinsic Mode, en PICH, Roberto H. (ed.), **New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens**, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, p. 159-214.

PLATÓN, *Sofista*, en **Platonis Opera**, ediderunt E. A. Duke et al., Oxford: Clarendon Press, v. 1, 1995.

PORFIRIO, **Isagoge**, Translatio Boethii. Edidit L. Minio-Paluello, adiuvante B. G. Dod, Aristoteles Latinus 1<sup>6</sup>, Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, 1966, p. 1-31.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, **Quaestio disputata de potentia**, cura et studio P. M. Pession, Romae – Taurini: Marietti, 1965<sup>9</sup>, p. 1-276.

TOMÁS DE SUTTON, **Quaestiones ordinariae**, herausgegeben von J. Schneider, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus dem mittelalterlichen Geisteswelt 3, München, 1977.

### **Bibliografía recomendada**

AGOSTINI, Igor, La tradizione scotista e la dottrina della positività dell'infinito, en **Quaestio** 8 (2008), p. 345-364.

BARTH, Timotheus, De fundamento univocationis, en **Antonianum** 14 (1939), p. 181-206, 277-298, 373-392.

- \_\_\_\_\_. Zur Problem der Eindeutigkeit, en **Philosophisches Jahrbuch** 55 (1942), p. 300-321.
- \_\_\_\_\_. De argumentis et univocationis entis natura, en **Collectanea Franciscana** 14 (1944), p. 5-56.
- \_\_\_\_\_. De univocatione entis, en **Antonianum** 28 (1953), p. 72-110.
- \_\_\_\_\_. Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus, en **Wissenschaft und Weisheit** 21 (1958), p. 95-108.
- \_\_\_\_\_. Being, univocity and analogy, en RYAN, John K. – BONANSEA, Bernardine M., **John Duns Scotus 1265-1965**, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1965, p. 210-262.
- \_\_\_\_\_. Die Grundlage der Metaphysik bei Duns Scotus: Das Sein der Synthese von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, en **Wissenschaft und Weisheit**, 27 (1964), p. 211-228.
- BOULNOIS, Olivier, Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être, en HONNEFELDER, Ludger; WOOD, Rega; DREYER, Mechthild (eds.), **John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics**, Leiden – New York – Köln: Brill, 1996, p. 293-315.
- BROWN, Stephen, Avicenna and the unity of the concept of being, en **Franciscan Studies** 25 (1965), p. 117-150.
- BURRELL, David B., John Duns Scotus: The univocity of analogous terms, en **The Monist** 49 (1965), p. 639-658.
- COUNET, J.-M., L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot, en FOLLON, J.; MCEVOY, J. (eds.), **Actualité de la pensée médiévale**, Louvain-la-Neuve – Louvain – Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie – Peeters, 1994, p. 287-328.
- DUMONT, Stephen D., Duns Scotus's parisian question on the formal distinction, en **Vivarium**, 43 (2005), p. 7-62.
- JANSEN, Bernhard, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *Distinctio formalis*, en **Zeitschrift für katholische Theologie** 53 (1929), p. 317-344; p. 517-544.
- MCINERNY, Ralph, Scotus and Univocity, en **De doctrina Ioannis Duns Scoti**. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Cura Commissionis Scotisticae, Studia Scholastico-Scotistica 2, Roma, 1968, vol. 2, p. 115-121.
- PINI, Giorgio, **Scoto e l'analogia: logica e metafisica nei commenti aristotelici**,

Publicazioni della classe di lettere e filosofia 27, Pisa: Scuola Normale Superiore, 2002 .

\_\_\_\_\_. Univocity in Scotus' Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle, en **Medioevo** 30 (2005), p. 69-110.

SONDAG, Gérard, L'influence d'Avicenne (Ibn Sina) sur Duns Scot, en DE BONI, Luis A.; PICH, Roberto H. (eds.), **A Recepção do Pensamento Grego-Romano, Árabe e Judaico Pelo Ocidente Medieval**, Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 553-572.

\_\_\_\_\_. La réception de la "Métaphysique" d'Avicenne par Duns Scot, en SPEER, Andreas; WEGENER, Lydia (eds.), **Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter**, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin – New York: De Gruyter, 2006, p. 591-611.

WOLTER, Allan B., **The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus**, St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1946

\_\_\_\_\_. The Formal Distinction, en WOLTER, Allan B.; ADAMS, Marilyn McC. (ed.), **The Philosophical Theology of John Duns Scotus**, Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 27-42.

Recibido en 16.Abr.2013  
Aceptado en 15.Jun.2013