

DUNS SCOTUS Y LA RELACIÓN ENTRE UNIVERSAL, CONOCIMIENTO Y REALIDAD

DUNS SCOTUS AND THE RELATION BETWEEN UNIVERSALS, KNOWLEDGE AND REALITY

Euarda Brum Marquette¹
Hernán Esteban Guerrero Troncoso²

RESUMO

El presente trabajo es parte de una investigación de magíster en la cual se examina el problema de los universales en el período medieval, específicamente en los autores Avicena, Enrique de Gante y Duns Scotus. En él se analiza la comprensión escotista de los universales, así como también su relación con el conocimiento, Dios y el principio de individuación. Scotus dedica el conocimiento abstractivo a los universales, o sea, el conocimiento abstractivo es el tipo de conocimiento que permite a los seres humanos conocer a los universales. Estos, por su parte, son totalmente contingentes, siendo creados o destruidos por Dios con base solamente en la voluntad divina. Además, un universal adquiere una existencia material cuando es concretado por la *haecceitas*, cuando “está presente” en un individuo existente en acto. Para tal análisis se utilizan partes de textos como *Quodlibet q. 13, Ordinatio II, d. 3, Lectura I, d. 39, Reportatio I-A, d. 38*.

Palavras-chave: Duns Scotus; Conocimiento; Universales.

ABSTRACT

This article is part of a Master's Degree dissertation, which examines the problems of universals in Medieval thought, focusing on Avicenna, Henry of Ghent and Duns Scotus. It analyzes the Scotistic notion of universals, as well as its relation with knowledge, God and the principle of individuation. According to Scotus, abstractive knowledge is adequate for universals, i.e., abstractive knowledge is the kind of knowledge that allows human beings to cognize universals. They, on the other hand, are totally contingent, since they are created or destroyed by God based only in His divine will. Besides, a universal acquires material existence when it becomes concrete by the haecceitas, i.e., it becomes an individual which actually exists. The textual basis for that analysis is constituted by Scotus' Quodlibet q. 13, Ordinatio II d. 3, Lectura I d. 39, Reportatio I-A d. 38.

Keywords: Duns Scotus; Knowledge; Universals.

1 Mestra em Ciências Religiosas y Filosóficas pela Universidad Católica del Maule. Professora na Universidad Católica del Maule. E-mail: eduardabrummarquette@gmail.com

2 Doutor em Filosofia pela P. Università Antonianum, Roma. Visiting professor na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Cracovia, Polonia. E-mail: herrguerrero@gmail.com

INTRODUÇÃO

Desde los inicios de la filosofía, los filósofos han buscado explicar en qué consiste aquello que determina que cada cosa, cada “algo”, sea precisamente eso que es, con independencia de todas las características propias de los individuos en los que ese “algo” se concreta cuando existe. En otras palabras, la pregunta por el universal es la pregunta sobre aquello que hace que cada clase de cosas sea precisamente “este ‘algo’” y no otro. Así, para explicar qué hace que el ser humano sea un ser humano, el caballo un caballo, o el gato un gato, independiente de su tamaño, color de piel o de pelaje, o cualquier otra característica física, es decir, para explicar qué es aquello común a todos los individuos de una determinada clase, que se mantiene estable y los caracteriza como tales, más allá de las diversas características particulares y los cambios a los que están sometidos, y que a la vez no se identifica con ni se reduce a ningún individuo en particular, los filósofos han planteado la noción de universal.

Si bien a partir de esta comprensión del universal cobran sentido nociones como “humanidad”, “caballidad” o “gatidad”, que indican aquello que determina a cada ser humano, a cada caballo, a cada gato en cuanto tales, más allá de sus atributos específicos o individuales, el universal presenta asimismo algunos aspectos que es necesario aclarar con mayor detalle. Dichas cuestiones se refieren, en general, al modo de ser del universal, a saber, a cuál su lugar en la realidad, si se encuentra solo en la mente, o también tiene lugar en las cosas, es decir, si está realmente en el individuo o es un simple concepto que el intelecto le atribuye a los individuos para poder comprenderlos y agruparlos en distintas especies. Además, dado que el universal está estrechamente relacionado con otros problemas metafísicos, tales como la existencia, la cognoscibilidad de los seres, la función activa o pasiva del intelecto en la comprensión de la realidad, la determinación de la esencia y del individuo, entre otros, es necesario definir cuáles son los términos de su relación con aquellas nociones.

En ese sentido, encontramos en Duns Scotus un importante representante de este problema en el período medieval. Él atribuye al conocimiento abstractivo la capacidad de conocer a los universales, los cuales aunque posean un cierto tipo de existencia extramental que no se limite, o mejor, no dependa del individuo, el conocimiento solo es posible cuando el universal está concretado por la *haecceitas*. Para comprender cómo eso sucede, primero se analizará el conocimiento abstractivo, después se hará la distinción entre naturaleza común y universal, en seguida la libertad divina y como eso se refleja en la posibilidad de cambios en los universales, y por fin el principio de individuación.

VIDA, OBRA Y CONTEXTO HISTÓRICO DE DUNS SCOTUS

Así como no se tiene muchas informaciones sobre la vida de Enrique de Gante, también hay pocos datos sobre la vida de Duns Scotus. Sin embargo, a través de las pocas fechas comprobadas se puede estimar o aproximar otras fechas de las que, al menos hasta ahora, no se posee comprobación precisa. Su nacimiento se estima entre el otoño de 1265 y la primavera de 1266, por la fecha cierta de su ordenación sacerdotal, en 17 de marzo de 1291, en Northampton, por Olivier Sutton, obispo de Lincoln. En esta época era necesario tener 25 años para la ordenación, y el referido obispo había hecho la ordenación en la que aparece nombrado Scotus a fines de 1290. De acuerdo con la tradición de las órdenes

mendicantes, los que participaban de ellas recibían la ordenación luego de cumplir con requisitos tales como la edad, por lo cual se estima que solo si Scotus nació a fines de 1265 o a inicios de 1266, habría tenido los 25 años cumplidos para poder recibir la ordenación sacerdotal (de Boni, 2008).

Si bien hay dudas sobre el año de su nacimiento, se sabe que Scotus nació en un pequeño pueblo escocés cerca de Inglaterra llamado Duns, y empezó sus estudios cuando tenía alrededor de 12 años, posiblemente en 1278, en Haddington, desde donde habría partido para Oxford en 1283 para continuar sus estudios de filosofía. En 1280 o 1284 habría hecho el noviciado. El tiempo exacto y los años en que estuvo en Oxford tampoco son conocidos con exactitud, y hay divergencias entre los estudiosos, tal como ocurre con los años en que estuvo en París, donde se cree que comenzó su estadía entre fines de 1299 y principios de 1300. Asimismo, entre 1304 y 1305 habría abandonado París con prisa, pues se negó a firmar una carta de adhesión al rey Felipe IV de Francia, en la que se le reconocía al rey una autoridad superior a la del Papa. Scotus, fiel a la obediencia de los franciscanos a la Santa Sede, habría preferido irse de París antes que someterse al rey, y habría pasado alrededor de un año en Oxford o en Cambridge. En 1307 Scotus es enviado a Colonia, entre julio y agosto, y muere en este local poco tiempo después, en 8 de noviembre de 1308, a los 42 años (de Boni, 2008). Aunque no haya precisión en las fechas donde estuvo en cada uno de estos lugares, es cierto que estuvo en todos ellos y otro más, por el escrito final del *Codex 66* de Merton, donde dice “This is from the *Ordinatio* of the Venerable Friar John Duns of the Order of Friars Minor, who flourished at Cambridge, Oxford and Paris, and died in Cologne” (Wolter, 2003, p. 5).

En este mismo período, más específicamente en 7 de marzo de 1277, tuvo lugar la condenación de 219 tesis incompatibles con la fe cristiana. Dichas tesis cuestionaban la autoridad de los teólogos (Os sábios do mundo são somente os filósofos, tesis 154), la vida posterior a la muerte del cuerpo (O homem após a morte perde todo o bem, tesis 15), la relación de Dios con las creaturas (Deus não conhece coisas distintas de si mesmo, tesis 3), la contingencia del mundo (Nada acontece por acaso, mas tudo acontece necessariamente... tesis 21), por lo cual se niega la efectividad de la oración (Não se deve rezar, tesis 180). Estas tesis tienen origen en Averroes (1126-1198), pensador cordobés que defendía sin excepciones la filosofía de Aristóteles. Este contexto influenció el joven estudiante Duns Scotus, que en su filosofía buscó contestar las tesis averroístas (Cezar, 2014, p. 7-10). Además, de acuerdo con Boulnois, “desde su surgimiento, el pensamiento de Escoto se construye diferenciándose de sus predecesores. Este pensamiento riguroso y coherente, por su aspecto de superación crítica, se opone a todos sus grandes predecesores retomando al mismo tiempo sus resultados: Gil de Roma, Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines, Pedro Juan Olivi...” (2011, p. 180). En este trabajo, como se ha dejado claro, el principal opositor que debe ser analizado es Enrique de Gante.

Otro aspecto relevante del período es la importancia dada por los filósofos para cuestiones sobre la cognición y el conocimiento. En los siglos XIII y XIV son producidas distintas teorías donde los sentidos y el intelecto asumen un rol protagónico. La acción de los sentidos, posibles por los órganos físicos, permiten acceder a conocimientos compartidos por los humanos y también otras clases de animales. La diferencia reside en la capacidad del intelecto de conocer más que los aspectos físicos posible por los sentidos, y esto diferencia el conocimiento intelectual propio del humano de los otros animales (Pasnau, 2008). Toda esta discusión acerca del conocimiento, de la cognición y de la capacidad humana para conocer se ve evidenciada en la filosofía de Scotus, y dicha temática también está relacionada con la

cuestión de los universales en este pensador. De esta manera, se empezará por describir el conocimiento abstractivo y su relación con el universal.

EL CONOCIMIENTO ABSTRACTIVO Y EL UNIVERSAL EN EL PENSAMIENTO DE DUNS SCOTUS

En lo que respecta a Duns Scotus, el problema de los universales se encuentra principalmente en las cuestiones relativas al conocimiento, en particular en las que se ocupan del conocimiento abstractivo, como por ejemplo la posibilidad de conocimiento inmutable. Según Cezar, es posible reconocer el acto del conocimiento abstractivo cuando se inteligen los universales o las quiddades de las cosas, pues se les puede inteligir en tanto existentes en algún ser fuera del alma o no, en la medida en que están ausentes o presentes al momento de intelección (Cezar, 1996). Scotus describe que este es:

(...) um ato cognitivo que se volta a um objeto, não enquanto ele existe em si; mas, quer esse objeto não exista, quer, pelo menos, o ato não se volte a esse objeto enquanto ele existe atualmente. Por exemplo, quando se imagina uma cor, porque é possível imaginar uma coisa tanto quando ela existe, como quando ela não existe (Duns Scotus Quodl. q. 13 n. [8], como se citó en Sondag, 2015, p. 142).

Eso es posible porque el conocimiento no es del individuo, sino, como ha afirmado anteriormente Cezar, del universal, esto es, de la quiddad del individuo. El conocimiento de la quiddad, para Scotus, se da a través de la especie inteligible, a saber, de una representación que ya estaría en el intelecto antes de la intelección efectiva del universal en un individuo, incluso si solamente quien conoce se imagina dicho individuo. Scotus agrega este elemento al proceso de conocimiento del universal, porque no es posible que el intelecto conozca algo sin que el objeto se haya hecho presente de alguna manera y, si no fuera necesario el objeto singular, se hace necesario otro tipo de objeto para el conocimiento de las quiddades.

El conocimiento abstractivo justifica o confirma la posibilidad del conocimiento científico, de un conocimiento que se mantiene con independencia de lo mutable. Esa preocupación, como se ha visto al principio de este trabajo, surge junto con el comienzo de la filosofía, la búsqueda por elementos inmutables que garanticen un conocimiento seguro independiente de toda mutabilidad propia de los seres finitos, pero que aún así digan respecto a los finitos. O sea, encontrar un elemento necesario en el ser mutable, que le otorgue una estabilidad que él, por sí mismo, no se puede procurar. La importancia del universal es evidente, por lo cual ahora se verá como Duns Scotus lo define y cuál su relación con el individuo.

NATURALEZA COMÚN Y UNIVERSAL

En Duns Scotus, otro elemento importante cuando se discute los universales consiste en la naturaleza común. Ésta, tal como señala Cezar, no es en sí misma ni individual ni universal, sino indiferente o común tanto a la singularidad como a la universalidad. Esta naturaleza no puede ser singular porque, si lo fuera, no podría ser universal, y si fuera universal, no podría ser singular, de manera tal que, para poder proporcionar un conocimiento universal acerca de los individuos, debe ser indiferente a ambos.

Además, debe ser algo real, no solamente en la medida en que existe fuera de la mente, sino incluso cuando no está en un individuo. En otras palabras, la naturaleza es más que una simple palabra para nombrar cierto algo, más que un simple concepto, es una realidad que posee su propia determinación esencial, a partir de la cual se da a conocer (Cezar, 1996).

La realidad que Scotus trata de defender puede ser entendida de dos maneras: una realidad formal, propia de la naturaleza, y una realidad concreta en la materialidad, a la que la naturaleza sólo accede cuando en un individuo, es decir, cuando concretada en la realidad por la *haecceita*. Esta puede ser dicha una realidad existente. A la realidad se suma la unidad, que también se divide en dos sentidos: una unidad numérica y una unidad menor que la numérica. La primera es la unidad de los individuos, mientras que la segunda es propia de la naturaleza. De acuerdo con Cezar, la unidad propia de la naturaleza no es la numérica, porque “*não lhe repugna que seja colocada junto a uma multiplicidade de singulares. Ela também não é de si múltipla em multiplicidade numérica, pois não lhe é necessário estar em muitos indivíduos* (1996, p. 34). Para defender la existencia de una unidad real no numérica Scotus argumenta que:

se toda unidade real é numérica, então toda diversidade real é numérica. Mas, o consequente é falso, pois toda diversidade numérica, na medida em que é numérica, é igual - e assim tudo seria igualmente distinto; e, então, segue-se que o intelecto não poderia mais abstrair algo comum de Sócrates e Platão, do que de Sócrates e da linha, e qualquer universal seria uma pura ficção do intelecto (Scotus, *Ordinatio II*, d. 3, q. 1, como se citó en Cezar, 23, 1996, p. 90).

La unidad está directamente relacionada con la diversidad, con la diferencia, de manera que si hubiera una única forma de unidad, también habría una única forma de diferencia, en este caso la numérica. Así, si solo se diera esta forma de diversidad, un ser humano sería tan distinto de otro como de una línea, o de cualquier cosa no humana, es decir, sería una diversidad indiferente, que no distingue propiamente una cosa de otra, menos aún una naturaleza o quiddidad de otra. De hecho, no habría en realidad una diferencia entre seres humanos, puesto que la única clasificación posible sería la numérica, y no de género, especie y demás, por lo cual Scotus define que en esta caso los universales serían una “pura ficción del intelecto”.

En resumen, la naturaleza posee una unidad propia menor que la numérica, por la cual es indiferente a la unidad de la singularidad. Por esto se dice que la naturaleza no es una ni muchas, ni universal ni singular, y por lo tanto es independiente de los singulares existentes, puesto que es anterior a ellos. A la naturaleza, entonces, no repugna ser sin que haya individuos, pues estos más bien representan una limitación para la naturaleza, algo que la restringe, de acuerdo con Scotus (Scotus, como se citó en Cezar p. 92-93).

En cuanto al universal, según Cezar no es lo mismo que la naturaleza. Esta, como ya se ha explicado, es independiente a cualquier singular, pero el universal, en cambio, es la naturaleza que está efectivamente en los individuos, y es, por lo tanto, dependiente de estos últimos. Además, al contrario de la naturaleza, el universal está solamente en el intelecto, y no posee una existencia extramental; es el objeto propio del intelecto. Esto queda más claro con el ejemplo de Cezar:

Podemos tentar explicar esta diferença também do seguinte modo: um universal qualquer é composto por dois elementos - sua universalidade e seu conteúdo. O universal “cavalo” e o universal “leão” são iguais na universalidade, pois ambos podem ser predicados de muitos, mas

Thaumazein, Ano X, v. 15, n. 30, Santa Maria, p. 1-11, 2022.

são diferentes quanto ao conteúdo, pois ser cavalo é obviamente diferente de ser leão. Este conteúdo é a natureza comum, a quiddidade, ou ainda, a formalidade. Assim, a universalidade do universal, que é igual em todos os universais, é produzida pelo intelecto, mas o conteúdo do universal, que é específico de cada universal, é algo real e é aquilo que o universal tem em comum com o singular (Cezar, 1996, p. 35).

El universal es un compuesto de universalidad y contenido. La universalidad en este sentido es el universal en sí, este puede ser predicado de muchos y está en todos los contenidos. Además, él es producido por el intelecto, o sea, no posee una existencia concreta extramental. El contenido, por su parte, es lo que informa, por ejemplo, la especie de cada universal, es su quiddidad. Al contrario de la universalidad, el contenido es real, es lo que relaciona el universal con el singular. Entendido como se constituye el universal, se verá a seguir las posibilidades de cambio en ellos.

LIBERTAD DIVINA Y MUTABILIDAD DE LOS UNIVERSALES

Por otra parte, Scotus considera necesario, en relación con el origen de la naturaleza y del universal, examinar si Dios tiene o no el poder de cambiar, de destruir o de crear alguna nueva esencia, o sea, si posee una total libertad para crear o destruir lo que estime conveniente. De acuerdo con Elías (2008), Dios actúa de manera absolutamente libre y, por consiguiente, “la voluntad divina produce libremente las criaturas, por lo mismo, las criaturas no fueron creadas en un orden de necesidad” (281). La defensa de la libertad de la acción divina puede ser entendida como una respuesta a ciertas propuestas existentes en el contexto de Duns Scotus:

Desde el siglo XII al XIV dominó una interpretación de lo real hecha por el necesitarismo greco-árabe, constituido principalmente por Aristóteles, Avicena y Averroes, al que Duns Escoto se opondrá rotundamente. Dirá que tales filósofos han sido capaces de descubrir, por la sola razón, una Causa Incausada, un Ser Necesario, pero han caído en el error de creer que, entre éste y las cosas, hay una relación de necesidad (Elías 2008, 282).

En este sentido, Dios podría haber hecho lo opuesto a lo que hizo sin que haya contradicción alguna y, en lo que respecta a los universales, no habría ningún impedimento para que un universal existente deje de existir, o incluso, si así lo desea, Dios podría crear más universales. La libertad y la voluntad divina son importantes para Scotus, pues estos elementos constituyen el fundamento del carácter contingente de los seres creados. Esto sucede porque primero el intelecto divino aprehende una cierta proposición de manera neutra, o sea, sin que esté en cuestión si quiere o no hacerla realidad; después, por un acto de su libre albedrío, Él quiere que dicha proposición sea y la crea en la realidad, siendo, a partir de esto, conocida como un objeto verdadero (Scotus, *Lectura I*, d. 39, q. 5, p. 108). En otras palabras, Dios elige crear un cierto objeto solamente por su voluntad, sin ninguna obligación ni imposición por parte de la cosa pensada. Además, Dios puede querer cosas opuestas al mismo tiempo: “a vontade divina é livre para produzir efeitos opostos (...), porém, não pode ter senão uma única volição, e, por isso mesmo, por uma única volição ela pode querer objetos

opostos” (Scotus, *Lectura I*, d. 39, q. 5, p. 113). Él explica como esto es posible más adelante en la misma cuestión:

a vontade divina, ainda que não possa ter atos opostos (porque a vontade [divina] é idêntica à sua volição), a vontade divina, contudo, por uma única volição, quer em eternidade que a pedra exista e pode em ternidade querer que a pedra não exista, ou pode desquerer que a pedra exista, de modo que a vontade divina, enquanto é operativa internamente, e assim anterior ao efeito, pode produzir e não produzir um objeto; (...) no mesmo instante e para o mesmo instante, com respeito ao mesmo, assim também a vontade divina, que enquanto operativa precede a si como produtiva, pode, no mesmo instante de eternidade e para o mesmo instante de eternidade, querer e desquerer algo, e, assim, produzir algo e não produzir (Scotus, *Lectura I*, d. 39, q. 5, p. 114).

La voluntad divina es libre para producir efectos contrarios, porque mediante una única elección ella es capaz de querer objetos contrarios, y el querer y la elección son idénticos en Dios, o sea, Él no puede querer algo y hacer el opuesto, sino que hace exactamente aquello que quiere. En este sentido, Dios puede querer algo y lo contrario a la vez. Esto puede parecer contradictorio, pero es importante recordar que Dios no está bajo las leyes temporales, de manera que todo lo que Él hace ocurre en la eternidad, mientras que la noción de tiempo es propia de los seres finitos, por lo cual estos perciben el hacer y el deshacer de Dios en el tiempo. Además, querer y no querer no es entendido como dos voluntades distintas en Dios, sino un único acto por lo cual Él quiere que la piedra exista en un momento y que no lo haga en otro momento.

Si bien no hay una relación de necesidad entre Dios y los seres creados, solamente de las criaturas para con Dios, puesto que estas necesitan de Dios para existir, en el sentido de que, como se dijo, Dios no se encuentra de ninguna manera coercionado en ningún aspecto por las criaturas, es preciso comprender que clase de relación hay entre Él y los universales, porque parece que estos últimos no se encuentran necesariamente en el intelecto divino, en la medida que en el proceso de creación, primero Dios conoce de manera neutra, como se ha dicho. Pero la cuestión se complica todavía más cuando Scotus trata de los posibles, puesto que, de acuerdo con Larre:

El ser inteligible es posible en cuanto Dios conoce cada creatura compatible con la existencia, de modo que cada creatura posible tiene un ser inteligible o ser conocido (*esse intelligibile*, *esse cognitum*) en el intelecto divino. Y así, puede existir todo aquello que no sea imposible; es decir, la no contradicción es garantía suficiente de posibilidad. Pero esa posibilidad remite a la esencia divina, puesto que no hay *ens* fuera de ella (2020, p. 8).

Si Dios conoce todos los posibles, aunque elija si crea uno de ellos o no y, con ello, deja de lado a cosas que, si bien, son posibles, no son creadas, eso significa que Dios ya ha tomado conocimiento de los seres que puede crear. Bajo el supuesto de que Dios no posee principio ni final y que, más aún, es eterno, es posible plantear la idea de que todos los universales están en el intelecto divino, en este caso antes de crearlos. Tal interpretación encuentra base en un pasaje de la *Lectura I*, d. 39, q. 5: “essa contingência não é da parte do intelecto divino enquanto mostra algo à vontade, porque aquilo que ele

conhece, antes do ato da vontade, conhece necessariamente, e naturalmente, de modo que não existe, ali, contingência para opostos” (p. 107). La contingencia es propia de los seres posibles, y no del intelecto divino, este conoce todo necesariamente, conoce todos los posible y a partir de su total conocimiento decide cuál o cuáles posibles creará como seres existentes.

Mas, de que modo isto seja, respondo. Digo que todo ato do intelecto, que, em Deus, precede o ato da vontade, é meramente natural e não formalmente livre; e, por consequência, aquilo que é inteligido antes de todo ato da vontade é meramente natural. Logo, o intelecto divino, apreendendo de modo meramente natural os termos de uma complexão futura contingente, é indiferente ou é de si neutro, porque não concebe a verdade de uma complexão a não ser aquela cuja verdade está incluída as razões dos termos ou segue-se necessariamente da verdade do conhecimento complexo. Mas, ele oferece os termos da complexão do futuro contingente à vontade, enquanto [ele mesmo permanece] neutro a respeito dela. (...) Porém, tendo o intelecto mostrado deste modo as complexões à vontade, a vontade pode livremente eleger a união desses termos, ou não eleger, e [também pode livremente eleger] a conjunção desses termos contingentes ou a divisão deles, tal como que Sócrates ou Pedro seja beatificado, que Judas, porém, seja reprovado, e que ele e a beatitude não sejam conjugados, mas divididos. E, no mesmo instante em que a vontade divina quer que Pedro e a beatitude sejam conjugados, esta [conjunção] é verdadeira, tal que antes [disso] Pedro não será beatificado. E, dessa maneira, toda e qualquer [conjunção] contingente desse tipo é verdadeira, porque a verdade dela é primeiramente causada por um ato da vontade divina; e não porque [a conjunção] é verdadeira, por isso mesmo a vontade quer que ela seja verdadeira, mas ao contrário (Scotus, *Reportatio I-A*, I, d. 38, q. 2, p. 367-368).

Dios naturalmente, sin ninguna influencia de su voluntad o libertad, conoce ciertas cosas, entre ellas todo lo que es posible, como se indicó anteriormente. En lo que respecta a este conocimiento natural y no voluntario, Dios es indiferente, justamente porque en este momento su voluntad aún no participa de dicho conocimiento. Recién cuando el intelecto conoce y muestra los objetos conocidos a la voluntad Dios empieza a elegir qué cosas y cómo las concretará en la realidad, de manera externa a sí mismo. De esa forma, una cosa que es simplemente posible solo será verdadera cuando Dios la concrete en la realidad, es decir, cuando la cree directamente, o al menos las condiciones para que esa cosa tenga lugar, pero no hay en ella ninguna razón, por muy verdadera que sea esa cosa, que obligue a Dios a crearla.

El único límite que se puede concebir cuando Dios crea consiste en la limitación que es connatural a ciertas cosas, como, por ejemplo, en el caso de los seres mitológicos que están constituidos de muchas partes contradictorias entre sí. En estos casos, Dios es capaz de crear dichas partes por separado, o en otros seres posibles, pero tales partes no se pueden unir para formar un único y determinado ser. Dios puede, y crea, cabezas de hombre y cuerpos de leones, pero no crea una esfinge por la imposibilidad natural de que una esfinge exista, y no porque a Dios le falte poder o capacidad para hacerlo (Scotus, *Lectura I*, d. 43, p. 168).

A partir disto, porém, fica manifesto que a potência de Deus não é a causa precisa por que algo é factível e produtivo, mas com aquela [potência] é exigido que não haja repugnância formal

das partes. (...) a primeira operação divina é a do próprio intelecto, pela qual as coisas são produzidas primeiramente no ser inteligível, e não a potência ativa pela qual algo é produzido externamente (Scotus, *Lectura I*, d. 43, p. 169).

Esto es, las cosas que no pueden ser creadas, no pueden serlo por una imposibilidad propia, por una contradicción en sí mismo, como un círculo cuadrado. Dios, por su parte, puede crear todo lo que sea posible, que no tenga contradicciones u otras incompatibilidades naturales. Entre todo lo que es posible, Dios primero los conoce necesariamente, porque Él tiene conocimiento de todo, después Dios quiere algunos de ellos, de acuerdo con su propia voluntad, y entonces lo crea según su ser de existencia: “primeiramente as coisas são produzidas no ser conhecido, e depois são mostradas à vontade e são produzidas no ser querido, e assim no ser de existência” (Scotus, *Lectura I*, d. 43, p. 170). Esto indica una temporalidad en los universales, o sea, ellos no son eternos como se puede suponer en Enrique de Gandé.

Ahora bien, se ha dicho anteriormente que la naturaleza común adquiere una existencia material cuando concretada por la haecceita, el principio de individuación en la filosofía escotista, por lo cual a seguir se hará una breve explicación acerca de este concepto.

PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN EN TANTO CONSUMACIÓN REAL DEL UNIVERSAL

La manera en que Scotus formula el principio de individuación constituye uno de sus más grandes y célebres aportes para la metafísica, a pesar de que vaya contra buena parte de la tradición, partiendo por Aristóteles y Avicena. Sin embargo, de acuerdo con Elías (2015), y como se puede apreciar a partir de lo expuesto hasta ahora, Scotus fue influenciado precisamente por este último en su formulación de la teoría sobre la *natura communis* y la *haecceitas*. Esta última consiste en el principio de individuación del compuesto cuerpo y alma propuesto por Aristóteles, pero también de los demás seres, y, de hecho, es incompatible con lo que sostiene la filosofía de inspiración aristotélica, incluido Avicena, quien postula que el principio de individuación de dicho compuesto sería la *materia signata quantitate*. En la distinción tercera del libro segundo de su *Ordinatio* y, más tarde, en las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, Scotus se va a ocupar de esta cuestión:

Lo que le interesa a éste es saber en qué reside la distinción de ángeles en personas. No obstante, entiende que para poder dar respuesta a esta cuestión debe previamente inquirir sobre aquello que distingue las sustancias materiales en individuos. Este periplo está mostrando que en el presente estado el intelecto creado conoce a partir de las cosas materiales, y desde éstas inicia el proceso cognoscitivo de las sustancias inmateriales, lo que hace suponer - según Sondag - que el principio de individuación es uno y el mismo en las naturalezas creadas consideradas (sustancias materiales y los ángeles), el cual no reside ni en la materia ni en la cantidad (Elías 2015, p. 96).

Esto es de gran importancia en lo que respecta al conocimiento que se puede tener del universal y al papel que juega en el conocimiento, de acuerdo con Scotus, porque el intelecto humano, al menos en esta vida (*pro statu isto*), conoce a partir de la quiddidad de la realidad sensible, de modo tal que el

universal e individuo sólo pueden ser conocidos a partir de los seres sensibles existentes en acto, a la vez que el individuo es reconocido como “este ‘algo’” cuando se remite al universal que le es propio. A partir de estos términos en que tiene lugar el conocimiento, si el principio de individuación consistiera en la materia, como sostiene Aristóteles, los ángeles no podrían ser personas distintas, en este caso el principio de individuación propuesto por Aristoteles y seguido por otros pensadores, no sería aplicable a todas las criaturas, o bien los seres incorpóreos tendrían un principio de individuación distinto de las criaturas sensibles. Sin embargo, en este último caso, el intelecto humano no podría tener conocimiento de ese principio, ya que no tendría modo de percibirlo.

CONCLUSIONES

Es notable que Duns Scotus tiene una gran preocupación en no solamente justificar la existencia de un universal como algo que no se limita a la existencia material de un individuo, como algo más que una simple palabra para nombrar una cosa sin existencia real, puesto su distinción entre naturaleza común y universal, siendo la primera independiente de todo y cualquier individuo, o sea, que no le agrega ni quita nada la existencia de uno, muchos o incluso ningún individuo, y el segundo como la naturaleza común sumada a un contenido, por ejemplo “caballo”, “gato”, etc., contraído en la realidad material a través de la hacceitas, el principio de individuación propuesto por Scotus. Esta separación no es original de Scotus, y puede ser encontrada ya en Avicena, gran influencia para la filosofía del siglo XIII, de forma que también se encuentra esta misma diferencia en Enrique de Gante, quien, al igual que Duns Scotus, fue influenciado por Avicena en su comprensión de los universales.

Pero su preocupación no era solamente con una precisa definición de los universales, sino también con la posibilidad de que los seres humanos los conozcan. Esto queda evidente con la diferenciación entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El primero es referente al conocimiento de la realidad material, a lo cual Scotus no le dedica mucha atención, no habiendo un texto preciso sobre el tema, al contrario del abstractivo, a lo cual parece que Scotus le destina más consideración. Esta busca explicar cómo el intelecto humano es capaz de conocer a los universales a través de las especies inteligibles, que ya estarían en el intelecto antes de que el conocimiento sucediera.

Hay también otros elementos que se relacionan con los universales, como Dios y la posibilidad de este cambiar a las naturalezas, una posición que representa una crítica a Enrique de Gante, a quien Scotus hace muchas observaciones en distintos asuntos. Además, como este es un tema de gran relieve para el período medieval en general, las investigaciones acerca de los universales en este período todavía ofrecen muchas posibilidades de estudios, de manera que no sólo en Scotus, sino también en otros autores es necesario un mayor trabajo.

REFERÊNCIAS

BOULNOIS, O. (2011) En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica. *Universitas Philosophica* (56), Año 28, 177-199

CEZAR, C. R. (1996) **O conhecimento abstrativo em Duns Escoto**. EDIPUCRS.

CEZAR, C. R. (2014) **Comprender Scotus**. Loyola.

DE BONI (2008) Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. **Veritas**, **53(3)**.

ELÍAS, G. S. (2015) La haecceitas como base de la solitudo en Duns Escoto. Daimon. **Revista Internacional de Filosofía**, (64), 91-100.

J. DUNS SCOTUS (2008) **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. R. H. Pich (trad.) Porto Alegre: EDIPUCRS.

PASNAU, R. (2008) Natureza Humana. In: MCGRADY, A. S. (Org.) **Filosofia Medieval**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, pp. 249-274.

SONDAG, G. (2015) João Duns Scotus Sobre o Conhecimento Intuitivo Intelectual (Cognitio Intuitiva). **Thaumazein**, v. 8, n. 15, p. 127-155.