

El fundamento de la identidad

Introducción a la noción de distinción formal en el beato Juan Duns Scoto

The Foundation of Identity. An Introduction to the Notion of Formal Distinction in the Blessed John Duns Scotus

Hernán Guerrero Troncoso¹

Pontificia Università Antonianum, Roma

herrguerrero@gmail.com

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2013

Fecha de aprobación: 25 de enero de 2014

Resumen: El presente artículo pretende exponer en qué consiste la noción de distinción formal, una de las doctrinas fundamentales del beato Juan Duns Scoto, tratando de determinar cuál es el ámbito especulativo en el que el Doctor Sutil propone dicha noción. El punto de partida para determinar dicho ámbito lo constituye la doctrina de Avicena, para el cual toda noción universal consiste solo en eso que es, y dicha absoluta identidad consigo misma es distinta del carácter universal en cuanto tal. La identidad se muestra como el camino más directo para presentar el problema de la Trinidad, que constituye el ámbito doctrinal en el cual Scoto propone la no-identidad formal como la manera más adecuada de concebir la unidad de la esencia divina y la pluralidad de las personas divinas, sin que ello implique una contradicción o una distinción real. El examen de la identidad nos lleva, asimismo, a considerar en qué consisten las nociones de distinción, unidad y pluralidad.

Palabras claves: Ontología, Distinción formal, Universales, Juan Duns Scoto, Avicena.

Abstract: The intention of this paper is to explain the notion of formal distinction, one of the fundamental doctrines of the Blessed John Duns Scotus, by trying to determine what is the speculative context in which the Subtle Doctor proposes such a notion. Avicenna's doctrine, according to which a universal notion consists only on what it is, and that this absolute identity with itself is different from the universal character as such, constitutes the starting point to determine this context. Identity appears as the most straightforward way to introduce the problem of the Trinity, which constitutes the doctrinal context where Scotus proposes the formal non-identity as the most adequate manner to conceive the unity of the divine essence and the plurality of the divine persons, without implying a contradiction or a real distinction. The examination of identity brings us, at the same time, to consider the meaning of the notions of distinction, unity and plurality.

Keywords: Ontology, Formal distinction, Universals, John Duns Scotus, Avicenna.

¹Este artículo presenta una versión ligeramente modificada y ampliada de la conferencia ofrecida en la Universidad Alberto Hurtado el 28 agosto del 2013. Agradecemos al profesor Eduardo Molina C. por su invitación a presentar dicha conferencia.

1. Introducción

El incesante acontecer de eventos en todo el mundo, de los que continuamente tenemos noticia, aunque sea a distancia; las múltiples y siempre nuevas transformaciones de nuestro entorno –sean debidas a la acción de la naturaleza o del hombre–, que permiten que éste se mantenga y se renueve; el creciente progreso de las ciencias, que cada día son más capaces de ver la realidad con mayor detalle y precisión; la posibilidad casi ilimitada que actualmente nos ofrece la tecnología de obtener información, de estar en contacto con los demás, de facilitar el comercio y de ampliarlo a un nivel casi planetario; en otras palabras, la velocidad, urgencia, superposición y sobreexposición en que hoy por hoy se manifiesta todo lo que es, encierra el peligro de que perdamos de vista el hecho de que todo lo que se muestra no se agota en su simple aparecer, sino que todo lo que se muestra constituye en cada caso una manifestación de la presencia de algo, el cual se despliega en y a través de diversas manifestaciones sucesivas, sin reducirse a ninguna de ellas.

Esto lo podemos comprender también a un nivel más cotidiano. Imaginemos, por ejemplo, manzanas expuestas en el supermercado. Aparecen como otro tipo de fruta que uno puede llevar a su casa y comer tranquilamente. Su ubicación entre las demás frutas no hace más que destacar algo que, si bien es propio de ella, no le es exclusivo, sino que, por el contrario, en cierta medida le es ajeno, externo, hasta indiferente, que es una fruta más.

Asimismo, las manzanas también nos muestran algo que no es propio solo de ellas en cuanto tales, sino que de todo ser en cuanto ser. En el supermercado encontramos manzanas, elegimos de entre las que hay las que nos vamos a llevar, las pesamos, las pagamos, las comemos, pero esto nunca nos pone en presencia de eso que la manzana es. Ni siquiera si hubiéramos plantado el árbol del que nacieron esas manzanas nos habríamos acercado más a la presencia de lo que la manzana es en cuanto tal. Lo cual quiere decir que esto último no se reduce jamás a una o a un cierto número de manifestaciones, aún cuando se haga presente mediante ellas. En efecto, ni siquiera si reuniéramos todas las manzanas existentes en el mundo, o si nos imagináramos todas las manzanas posibles,

podríamos afirmar que constituyen la manzana en cuanto tal, que esta se agota en ellas. Cada una de ellas es siempre una manzana, mientras que la manzana en cuanto tal es solo manzana, independiente del número de manzanas existentes o posibles. Más allá de todas las manzanas, más allá de todas las determinaciones que hacen que una manzana sea esta y no aquella, que pertenezca a esta variedad y no a otra, la manzana, entendida en su carácter de universal, es solo manzana.

2. La concepción de Avicena de las nociones universales

Pues bien, el hecho de que una noción universal no sea más que eso que la determina en cuanto tal –que la manzana sea solo manzana, o que el caballo sea solo caballo, por ejemplo–, constituye una de las posiciones fundamentales del pensamiento de Avicena². El filósofo persa insiste en distinguir claramente aquello que la cosa es en sí de sus manifestaciones, aún cuando ambos aspectos se hallen intrínsecamente vinculados entre sí. Esto es evidente ya cuando define lo que es una noción universal. En primer lugar, universal es una noción predicada actualmente de muchos: la noción de manzana es predicada de todas las manzanas. En segundo lugar, una noción universal puede ser concebida o predicada de algo, aún a sabiendas de que aquello a lo cual se refiere no existe en realidad: la noción de dodo es universal, a pesar de que no existan ejemplares de esa ave desde la segunda mitad del siglo XVII. Por último, la noción universal, a pesar de que puede ser predicada de muchos, a veces es en realidad predicada de un solo individuo, porque hay causas externas que impiden que haya más de un individuo que

²Cf. AVICENA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* [= *Metaph.*] V, c. 1, ed. S. VAN RIET, *Avicenna Latinus* [= *AviL*], vol. 4, Peeters – Brill: Louvain – Leiden, 1982, pp. 227-229. Para una discusión más detallada respecto al problema de los universales en Avicena, cf. GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer: Paris, 1937; GÓMEZ CAFFARENA, J. *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*. Apud aedes universitatis Gregoriana: Romae, 1958, pp. 65-92; GUERRERO, H. *Essere e linguaggio nel pensiero del beato Giovanni Duns Scoto* (pars dissertationis). Antonianum: Roma, 2013, pp. 9-12; JOLIVET, J., “Aux origines de l'ontologie d'Ibn-Sînâ”, en JOLIVET, J. – RASHED, R. *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres: Paris, 1984, pp. 19-28; MARMURA, M. “Quiddity and universality in Avicenna”, en MOREWEDGE, P. (ed.) *Neoplatonism and Islamic thought: Beyond Transnational Globalization*, State University of New York Press: Albany (NY), 1992, pp. 77-87.

corresponda a dicha noción. En este sentido, el hecho de que en la realidad una noción se reduce a un solo individuo no contradice el carácter universal de dicha noción: nuestro filósofo da como ejemplos de esto el Sol y la Tierra, que en esa época eran considerados ejemplares únicos. En resumen, según Avicena “todos estos [sentidos] pueden convenir en esto, [a saber,] que universal es aquello que no es imposible que sea predicado de muchos”³.

De aquello se desprende que el universal dice siempre relación con algo otro, con los individuos de los cuales es predicado, pero esto no significa que dependa, en cuanto universal, de los individuos con los que se encuentra vinculado, es decir, que su carácter universal no requiere de la existencia de individuos que concreten dicho universal. Más bien, la simple posibilidad de una predicación es fundamento suficiente para la concreción del universal. Cuando la predicación es efectiva, esto es, cuando decimos que esto que tenemos en frente es una manzana, no añadimos nada al universal, sino simplemente constatamos su presencia actual en un individuo. Por otra parte, como el mismo Avicena se encarga de dejar en claro, el hecho de que el universal sea común a los múltiples individuos que comparten el mismo predicado –o al único individuo que es capaz de hacerlo presente, como en el caso del Sol y la Tierra– no dice relación con el universal en sí, sino que tiene que ver con los individuos que le corresponden y, a su vez, con el carácter universal de aquella noción. Porque una cosa es la noción universal en cuanto tal y otra es su carácter universal: una cosa es la manzana y otra es la “manzanidad”, así como una cosa es el hombre y otra la humanidad⁴.

³Cf. AVICENA, *Metaph.* V, c. 1 (AviL 4, 227-228): “Dico igitur quod universale dicitur tribus modis: dicitur enim universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut homo; et dicitur universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectum, sicut intentio domus heptangulae, quae universalis est eo quod natura eius est posse praedicari de multis, sed non est necesse esse in multa; immo nec etiam aliquod illorum; dicitur etiam universale intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur, sicut sol et terra; hoc enim, ex hoc quod intelliguntur sol et terra, non est prohibitum quantum ad intellectum posse intentionem eorum inveniri in multis, nisi inducatur ratio qua sciatur hoc esse impossibile; et hoc erit impossibile ex causa extrinseca, non ex ipsorum imaginatione. Possent autem haec omnia convenire in hoc quod universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis, et oportet ut universale logicum et quicquid est simile illi sit hoc”.

⁴Cf. AVICENA, *Metaph.* V, c. 1 (AviL 4, 228): “Individuum vero est hoc quod non potest

En este sentido, dice nuestro filósofo:

Ahora bien, la definición de la “caballidad” es ajena a la definición de universalidad, y la universalidad no está contenida en la definición de “caballidad”. Más aún, la “caballidad” posee una definición que no requiere de la universalidad, pero es algo en lo que tiene lugar la universalidad. Por lo que la “caballidad” misma no es nada más que solo “caballidad”; de hecho, en sí ella no es ni múltiple ni uno, no es algo existente ni de manera sensible ni en el alma, ni lo es ni en potencia ni efectivamente, de modo tal que esto esté contenido al interior de la esencia de la “caballidad”, sino que en la medida en que es solo “caballidad”. Así, la unidad es una propiedad que, cuando se añade a la “caballidad”, hace que la “caballidad” sea una en virtud de dicha propiedad. Asimismo, de igual manera la “caballidad” posee, aparte de esta, muchas otras propiedades que tienen lugar en ella. Por lo tanto, la “caballidad”, en la medida en que en su definición se encuentran reunidas una multitud de determinaciones, es común, pero en la medida en que es considerada junto con sus propiedades y accidentes designados [esto es, con todo aquello que la delimita], es singular. Por lo tanto, la “caballidad” es en sí solo “caballidad”⁵.

Debemos insistir con Avicena que la “caballidad”, la “manzanidad”, la humanidad o cualquier otra noción universal no es sino solamente ella misma. En cuanto tal, es ajena tanto a las determinaciones

intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati: impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas”; GUERRERO, *op. cit.*, pp. 12-16; MARMURA, *op. cit.*, pp. 77-79.

⁵AVICENA. *Metaph.* V, c. 1 (AviL 4, 228-229): “Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis nec universalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit 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 quod est equinitas tantum. Unitas autem est proprietas quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentales sibi. Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod in definitione eius conveniunt multa, est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis, est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum”.

que la designan –esto es, que la delimitan y la hacen ser este caballo, esta manzana o este hombre–, como a la existencia actual. Sin embargo, la noción universal requiere de estos elementos para poder tener efectivamente lugar como un individuo, para poder existir. El individuo es una noción universal junto con todo aquello que la determina –que por así decir la contrae– y la vuelve este individuo, que en virtud de dicha contracción se halla capacitada para existir, aún cuando la individualidad y la existencia actual sean indiferentes para dicha noción en sí. Para ser sí misma, como hemos visto, la noción universal se retrotrae de cuanto la determina como individuo, del modo en que se da a conocer, e incluso de la existencia misma, no porque estos elementos le repugnen o los excluya absolutamente de sí, sino porque, de no ser así, sus posibilidades de manifestarse estarían limitadas innecesariamente. Si la manzana incluyera en cuanto tal el color rojo de su cáscara, por ejemplo, sería imposible que hubieran manzanas verdes o amarillas, y por otro lado, todo lo que fuera rojo estaría relacionado con la manzana.

No obstante lo anterior, no es posible sostener que el carácter universal constituya el modo más alto de ser, es decir, que aquello que algo es se reduzca simplemente a la absoluta afirmación de sí: de hecho, hasta la existencia actual es ajena a la noción universal en cuanto tal. Si no fuera así, tendríamos una noción universal cuya existencia sería necesaria, porque la existencia sería parte de su definición, y eso Avicena lo niega tajantemente, no porque considere que no puede haber un ser necesario, sino porque para él la existencia necesaria es incompatible con la universalidad⁶. Por más que una noción universal se retrotraiga de todo lo que la delimita cuando se convierte en un individuo –es decir,

⁶Cf. AVICENA. *Metaph.* VIII, c. 4 (AviL 4, 402-403); *ibid.*, c. 5 (AviL 4, 411): “Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem nec quando nec ubi nec simile sibi nec contrarium, qui est altissimus et gloriosus, et quod non habet definitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo, sed ipse est demonstratio de omni quod est, immo sunt de eo signa manifesta. Cum autem designatur eius certitudo, non designatur nisi post anitatem, per negationem consimilium ab ipso et per affirmationem relationum ad ipsum, quoniam omne quod est ab ipso est, et non est communicans ei quod est ab ipso; ipse vero est omne quod est, et tamen non est aliquod ex his”; GÓMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, pp 175-180. En lo que se refiere a la “anitas”, que constituye el modo en que Avicena designa el ser, cf. ALVERNY, M-Th., “Anniyya-anitas”, en ACADEMIE FRANÇAISE, *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Medieval Studies – Vrin: Toronto – Paris, 1959, pp. 59-91.

cuando se manifiesta—, es imposible que exista sin acoger en sí y hacer propias estas delimitaciones ajenas a ella. Por su parte, no es posible concebir una noción universal como algo real si excluimos la posibilidad de que eventualmente exista. Así, por ejemplo, por mucho que las nociones de perfección o de isla sean reales, porque sabemos que es al menos posible que cada una de ellas tenga lugar, y por más que podamos concebir una isla perfecta, porque la noción de perfección y de isla no son contradictorias entre sí, si no tenemos ningún indicio de que dicha isla existe, la isla perfecta no pasa de ser una simple noción universal imaginaria. Más aún, como afirma expresamente el filósofo persa, el intelecto, y no la realidad, es donde tiene lugar el universal: es el intelecto, de hecho, el que nos hace reconocer que la serie de sensaciones que se nos presentan simultáneamente —colores, aromas, etc.— corresponden a una manzana que tenemos delante⁷.

3. El contexto en el que se manifiesta la identidad

Ahora bien, la mutua correspondencia y la remisión recíproca entre la noción universal y el individuo, entre el intelecto y la realidad, constituyen el contexto dentro del cual podemos examinar la cuestión de la identidad. Dado que una noción universal no posee en sí todas las determinaciones que corresponden al individuo —porque si así fuera, cada universal sería un individuo existente—, si queremos saber qué identifica a un individuo como ese “algo” que es —a “esta manzana” en cuanto “manzana”, a “este caballo” en cuanto “caballo”— hay que considerar el hecho de que la noción universal se abre para acoger en sí diversas determinaciones, ajenas a ella y que no le son exclusivas, y que cuando dicha noción se concreta como individuo las hace propias, de modo que podemos identificarla en y mediante dichas propiedades. Así, por ejemplo, una manzana que es roja y mediana es tan manzana como una verde o una amarilla, como una manzana más grande o más chica, y en cada caso el color, la forma, el tamaño, nos dan a conocer que estamos en presencia de una manzana, porque nuestro intelecto reconoce que esto que se muestra es propio de la manzana y no de la pera o de la naranja.

⁷Cf. AVICENA. *Metaph.* V, c. 2 (AviL 4, 231).

A este punto, pareciera ser que la identidad pertenece solo al ámbito de los seres compuestos, de las cosas que requieren siempre de algo otro para constituirse como aquello que cada una de ellas es, tanto al interior como al exterior. En otras palabras, da la impresión de que la identidad estuviera referida solo a la relación entre la noción universal que se hace presente y las distintas determinaciones que ella acoge en sí cuando se pone de manifiesto, las cuales, cuando a su vez se manifiestan en el individuo, reflejan lo que dicha noción ya podía ser: cada una las manzanas del supermercado refleja hasta cierto punto la manzana en sí, que se manifiesta en ellas mediante las distintas determinaciones – intrínsecas y extrínsecas– que le permitieron ser en cada caso esta o aquella manzana. De este modo, la identidad, en cuanto relación, parece ser aquello que se mantiene en el despliegue de lo que algo es, en sus diversas manifestaciones sucesivas. Una manzana despliega su ser cuando brota, cuando es sacada del árbol, cuando va a parar al supermercado, cuando es comida, y a pesar de las distintas circunstancias se mantiene idéntica a sí misma, en la medida en que es siempre la misma manzana y, más aún, esta misma manzana. Por otra parte, tenemos que la identidad también se puede dar entre individuos distintos que tienen un parecido tan grande, que se podría tomar a uno por el otro, porque uno es el fiel reflejo del otro. De hecho, si decimos que dos cosas son idénticas, queremos decir algo más que la sola igualdad, ya que su semejanza es tan grande que supera el simple hecho de compartir características equivalentes: una es tal cual la otra.

Si esto es así, si la identidad consiste esencialmente en una remisión recíproca entre una noción universal que se hace presente, las propiedades mediante las cuales se pone de manifiesto, y el individuo en el que se concreta dicha manifestación, resulta que la identidad en cuanto tal presupondría una distinción, una diferencia. Por sí solos, ni la noción universal, ni sus propiedades, ni los individuos son idénticos en sí. La noción universal es solo eso que es, no es idéntica a sí misma: la “manzanidad” es solo “manzanidad”, no es idéntica a sí misma. A su vez, las propiedades no son idénticas entre sí, más bien pueden ser iguales, si poseen un mismo grado de intensidad, el cual en todo caso es ajeno a la propiedad en sí, porque su manifestación se encuentra determinada por aquello en que dichas propiedades están presentes: una manzana puede

ser igual de dulce que una pera o una ciruela, pero se trata de una dulzura distinta en cada caso, de la dulzura propia de cada una de esas frutas. Finalmente, el individuo no puede ser idéntico a sí mismo, porque todo lo que él es proviene de otro, a saber, de la reunión del universal y sus propiedades; no puede ser idéntico a otro individuo, porque en tal caso ambos serían uno y lo mismo; y por último no puede ser idéntico al universal, ya que este último no se agota en ninguno de sus individuos ni en la totalidad de ellos.

4. El problema del fundamento real de la identidad según Duns Scoto

Si así fueran las cosas, si suponemos que la identidad implica en sí una comparación y una distinción, ella no sería algo propio de los seres, sino que algo ajeno a ellos en cuanto tales, y más bien pertenecería a un intelecto que acoge en sí las diversas manifestaciones, que supone que ellas hacen presente algo y que, en virtud de sus operaciones propias –esto es, su capacidad de componer y dividir–, identifica dichas manifestaciones como la presencia real de la noción universal que ya se encontraba en el intelecto. En este caso, no podríamos sostener que la identidad posee un fundamento real, es decir, independiente de la acción del intelecto, ya que el individuo, que reúne en sí el universal y las determinaciones que lo individualizan, solo viene considerado como tal en relación con la noción universal, la cual se encuentra –si seguimos en esto a Avicena– en el intelecto⁸. Por ende, solo se podría hablar de identidad partiendo de la base de que hay un intelecto que acoge en sí las diversas manifestaciones que se presentan y las remite a las distintas nociones universales que ya estaban presentes en él. De este modo, el intelecto constituiría el fundamento de la identidad, y más aún, el fundamento del conocimiento de la realidad en cuanto tal: solo en la medida en que las manzanas son percibidas y reconocidas por el intelecto como tales, es posible decir que son manzanas.

⁸Cf. AVICENA. *Metaph.* III, c. 10 (AviL 3, 173-183).

Esta posición es combatida firmemente por el beato Juan Duns Scoto, en particular cuando se pretende explicar con ella uno de los problemas centrales del pensamiento medieval, a saber, cuál es el fundamento de la distinción entre la esencia divina, las propiedades y las personas divinas⁹. Según algunos de los maestros de teología más importantes de la Universidad de París de las últimas décadas del siglo XIII, como Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Tomás de Sutton, la operación del intelecto constituiría el fundamento de la distinción entre la esencia, las propiedades y las personas divinas, y no habría entre ellas una diferencia real, ya que Dios no puede ser concebido sino como absolutamente simple, como una sola cosa. Por lo tanto, cuando el intelecto divino lleva a cabo una comparación entre su esencia y sus propiedades, ya sea al exterior –donde advierte que la distinción entre esencia y propiedades en las criaturas posee un carácter real–, o al interior –donde concibe de manera distinta las propiedades que, en virtud de la absoluta simplicidad de la esencia divina, estaban casi en potencia en ella–, se constituye en el fundamento de dicha distinción¹⁰.

Ahora bien, aún cuando el Doctor Sutil esté de acuerdo con estos maestros en el hecho de que debe haber una distinción entre esencia, propiedades y personas divinas, cuyo carácter no puede ser real –dado que dicho carácter es propio de las distinciones que se dan en las criaturas–, considera que el fundamento de tal distinción no puede consistir en una comparación que el intelecto divino lleva a cabo, en virtud de la cual aquello que en sí es absolutamente simple muestra una

⁹Cf. B. J. DUNS SCOTO. *Ordinatio* [= *Ord.*] I, d. 8 p. 1 q. 4, n. 157-222, en COMMISSIO SCOTISTICA, *B. I. Duns Scoti Opera omnia*, vol. 4, Typis Polyglottis Vaticanis: Civitas Vaticana, 1958, pp. 230-277 [= IV 230-277]; ID. *Lectura* [= *Lect.*] I, d. 8 p. 1 q. 4, n. 130-195 (XVII 47-71).

¹⁰Cf. ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibet* V, q. 1, ed. Badius: Paris 1518, vol. 1, ff. 150B-154C; *ibid.*, q. 3, ff. 155N-158H; ID., *Summa quaestionum ordinariam*, a. 51 q. 1, ed. FÜHRER, M., *Ancient and Medieval Philosophy, Series 2*, vol. 30, Louvain: Leuven University Press, 2008, pp. 211-226; GODOFREDO DE FONTAINES, *Quodlibet* VII, q. 1, ed. DE WULF, M. – HOFFMANN, J., *Les Philosophes Belges*, vol. 3, 270-276; TOMÁS DE SUTTON, *Quodlibet* II, q. 3., ed. SCHMAUS, M. – GONZÁLEZ-HABA, M., 174-186; GUERRERO, *op. cit.*, 21-30. Actualmente estamos preparando un artículo, en el cual nos ocupamos específicamente de la interpretación de Duns Scoto de las posiciones contrapuestas de Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines, en lo que se refiere al fundamento de su posición relativa al carácter simplemente racional de la distinción entre esencia y propiedades divinas.

diversidad entre su esencia y sus propiedades¹¹. Nuestro Doctor presupone que hay una diferencia entre la determinación en virtud de la cual cada persona y propiedad en sí es formalmente incomunicable, y lo que la esencia es en cuanto tal, y esta diferencia precede toda acción del intelecto, tanto creado como increado¹². En este sentido, resulta que la primera persona, el Padre, posee formal o realmente una entidad –es decir, una determinación propia– que es comunicable, porque, de no ser así, dicha determinación no podría estar presente en las demás personas. Al mismo tiempo, el Padre posee en cuanto tal una determinación incomunicable, porque, de otra manera, sería incapaz de constituirse positivamente como una persona real. Según Scoto, una determinación es realmente comunicable o incomunicable en la medida en que dicho carácter es propio de la determinación aún si no fuera concebida como tal por ningún intelecto. Este es, de hecho, el sentido en el que afirma que la distinción entre la esencia y las personas tiene lugar antes que cualquier operación del intelecto: no se trata de una precedencia temporal, sino que más bien del hecho de que el intelecto no produce dicha distinción, solamente la constata. Por lo tanto, no es en virtud de una operación del intelecto que una determinación puede ser comunicable o no, sino que ella en sí ya posee dicho carácter, y como tal es aprehendida por el intelecto¹³.

¹¹Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 388 (II, 349): “Non enim videtur intelligibile quod essentia non plurificetur et supposita sint plura nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi. Et ideo ad salvandum istam compossibilitatem praedictam [scil., quod simul stat unitas essentiae et pluralitas personarum, cf. n. 376 (II, 344)], oportet videre de ista distinctione”.

¹²Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 389 (II, 349): “Et dico sine assertione et praeiudicio melioris sententiae quod ratio qua formaliter suppositum est incommunicabile (sit *a*) et ratio essentiae ut essentia (sit *b*) habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati”; *Lect.* I, d. 2 n. 275 (XVI, 217): “Qui igitur potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat”.

¹³Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 390 (II, 349-350): “Primum suppositum formaliter vel realiter habet entitatem communicabilem, alioquin non posset eam communicare; habet etiam realiter entitatem incommunicabilem, alioquin non posset esse positive in entitate reali suppositum. Et intelligo sic ‘realiter’, quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico ‘esse ante omnem actum intellectus’. – Non est autem aliqua entitas ante omnem actum intellectus ita quod non per actum intellectus, communicabilis, et alia entitas de se sit incommunicabilis, ita scilicet quod sibi contradicat communicari, nisi ante actum intellectus, hoc est, non praecise per intelligere, sit aliqua distinctio inter hanc entitatem et illam; ergo etc.”

Esta distinción que hace Scoto entre determinaciones comunicables e incommunicables nos remite al punto de partida, es decir, al problema de la relación entre el universal, sus propiedades y el individuo, pero desde una perspectiva radicalmente diversa a la de Avicena, a pesar de que se inspira claramente en el pensamiento del filósofo persa. Así, aún cuando una noción universal es siempre solo eso que es –la “manzanidad” solo “manzanidad”, la “caballidad” solo “caballidad”–, no permanece encerrada en su determinación propia, sino que, en la medida en que es capaz de existir, es igualmente capaz de abrirse para acoger las propiedades que la individualizan, de repartirse, por así decir, en los individuos, a pesar de que, en cuanto universal, se encuentre siempre más allá de ellos. Tal posibilidad de apertura no es otra cosa que la comunicabilidad, la capacidad de hacerse presente en otro. Este es el modo de ser propio de las criaturas: el carácter universal es esencialmente comunicable, es decir, es capaz de hacerse presente en los distintos individuos, los cuales a su vez participan, toman parte del universal, manteniendo en cada caso la diferencia¹⁴. En la esencia divina, por el contrario, el carácter comunicable no constituye el fundamento de la existencia de una determinada propiedad o persona, sino que la sola presencia de una de estas en la esencia divina es ya fundamento de su existencia. Así, no es necesario que una determinada propiedad tenga lugar en otro –esto es, que sea comunicable– para poder existir: una propiedad incommunicable existe por el solo hecho de estar presente en la esencia divina. En este sentido, por ejemplo, la paternidad no solamente es incommunicable, sino que sobre todo es inseparable del Padre: ella se agota en el Padre, en la medida en que al interior de la esencia divina no hay lugar para otro Padre. Asimismo, aún cuando el Padre comunique todo lo que en Él es comunicable a las otras dos personas divinas –la sabiduría, la bondad, la verdad, etc.–, solo Él es Padre.

¹⁴Cf. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 8 n. 37-38 (IV, 168); HOERES, W. *Gradatio entis: Sein als Teilhabe bei Duns Scotus und Franz Suárez*, Editiones scholasticae 14, Ontos Verlag: Heusenstamm (Frankfurt am Main), 2012; DE MURALT, A. “La toute puissance divine et la participation dans la théologie occamienne de la grâce chez Thomas d’Aquin, Jean Duns Scot et Guillaume d’Occam”, en BÄUMER, R. et al. *Im Ringen um die Wahrheit*, Gustav-Siewerth-Akad.: Weilheim, 1997, pp. 83-110; TRAINA, M. “La nozione di partecipazione e le sue implicazioni metafisiche”, en COMMISSIO SCOTISTICA, *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, Studia Scholastico-Scotistica 5, Societas Internationalis Scotistica: Roma, 1972, pp. 429-444.

Si la paternidad fuera también comunicable, no quedaría nada por lo cual pudiéramos decir que el Padre es Padre. Por otra parte, si la distinción entre las determinaciones incommunicables y comunicables dependiera de la operación del intelecto, el Padre comunicaría al Hijo la paternidad junto con la esencia antes de que Su intelecto comprenda que el Padre es distinto del Hijo, lo cual es absurdo¹⁵.

Para comprender mejor el sentido en que la distinción entre la esencia y sus propiedades es anterior a la operación del intelecto, Scoto explica cuál es el modo en que se puede concebir la diversidad. Por una parte, esta puede deberse a un modo diverso en que el mismo objeto formal es acogido por el intelecto, como en el caso de las diferencias lógicas o gramaticales: la función de la palabra “tiempo” en las oraciones “el tiempo vuela” o “no queda tiempo”, por ejemplo, es gramaticalmente distinta, aún cuando en ambas el objeto formal sea el mismo. Por otra parte, hay una diversidad mayor en el intelecto, si dos objetos formales son concebidos en dos actos diversos, sea que se trate de dos cosas distintas –una manzana y una pera, por ejemplo– o de una sola que presenta grados diversos –como pueden ser los tonos de un mismo color. Entonces, si por ejemplo el Padre concibiera Su esencia y una propiedad como el mismo objeto considerado en cada caso simplemente según modos diversos, no habría una diferencia entre ellas en sí, y por lo tanto Dios y la divinidad serían lo mismo, ya que, si no hay ninguna diferencia entre ellos en sí, no se podría afirmar que la divinidad en cuanto tal sea menos comunicable que la esencia divina. Por lo tanto, más aún tomando en cuenta que el intelecto divino conoce de manera intuitiva –es decir, que cada objeto que conoce lo hace en cuanto actualmente existente, ya sea en sí o según algo más grande, que lo contiene dentro de sí¹⁶–, hay que reconocer que el Padre concibe la

¹⁵Cf. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 2 n. 391 (II, 349-350).

¹⁶Cf. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 2 n. 394 (II, 352): “Cognitio autem intuitiva est obiecti ut obiectum est praesens in existentia actuali, et haec in se vel in alio continente eminenter totam entitatem ipsius”. Sobre el conocimiento intuitivo, cf. DUMONT, S. D., “Theology as a science and Duns Scotus’s distinction between intuitive and abstractive cognition”, en *Speculum* 64 (1989), pp. 579-599; LANGSTON, D. C. “Scotus’s Doctrine of Intuitive Cognition”, en *Synthese* 96 (1993), pp. 3-24; SALAMON, W. G. *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota* [El concepto de conocimiento intuitivo en Juan Duns Scoto], Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego 22, Niepokalanów, 2007; SONDAG, G.

distinción entre esencia y persona, o entre esencia y propiedad, en la medida en que se trata de dos objetos formales diversos, que no pueden estar contenidos en algo mayor que ellos. Por consiguiente, puesto que la existencia actual tanto de la esencia divina como de la propiedad constituyen el objeto de la intuición del Padre, resulta que la distinción entre ellos debe preceder cualquier acto del intelecto¹⁷.

5. La distinción o no-identidad formal

A este punto, nuestro Doctor pasa a determinar cuál es el tipo de distinción que puede preceder todo acto del intelecto, partiendo de aquella que es más evidente, tanto en la realidad como en el intelecto. En la realidad, la distinción más evidente es aquella entre cosas, es decir, la distinción real, que tiene lugar entre las personas y su naturaleza. En el intelecto, como ya vimos, la distinción más evidente se da entre los modos de concebir y los objetos formales. Teniendo presentes estas distinciones, Scotus es capaz de llegar a concluir la distinción que nos interesa. Partiendo de la diferencia real, nuestro Doctor afirma que la distinción entre las personas divinas posee dicho carácter, entendiendo “real” en el sentido que vimos anteriormente, esto es, en cuanto independiente de la acción del intelecto. En este sentido, dado que una persona divina no puede convenir realmente con las otras a tal punto que no haya ninguna distinción entre ellas, así como tampoco la distinción entre ellas puede ser tan grande que no quede nada en lo cual puedan convenir realmente, el Doctor Sutil afirma que es necesario concluir que hay una distinción de la esencia en la que convienen las personas, la que a su vez permite que estas últimas se diferencien entre sí¹⁸. La misma distinción se puede concluir a partir de la diferencia que hay entre objetos formales que no están incluidos en otro mayor que ellos.

“Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle (Cognitio intuitiva)”, en *Veritas: Revista de filosofía* (Porto Alegre) 53 (2008), pp. 32-58.

¹⁷Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 392-394 (II, 351-352).

¹⁸Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 398 (II, 354-355): “Concluditur autem ex differentia reali sic: distinctio divinarum suppositorum est realis; ergo cum non possit idem eodem formaliter, quod est aliquid sui, convenire realiter tantum, sic quod non ex illo distingui, et differre realiter tantum, sic quod non illo convenire (quia si est omnino idem re, quare hoc est tantum principium identitatis et non-distinctionis et idem tantum principium distinctionis et non-identitatis?), concluditur aliqua differentia vel distinctio essentiae in qua supposita conveniunt ab illis rationibus quibus supposita distinguuntur”.

En este caso, el intelecto que conoce dichos objetos de manera intuitiva, concluye que hay una distinción anterior al acto mediante el cual los conoce, la que es propia de ellos en cuanto tales¹⁹.

Ahora bien, esta distinción entre las personas divinas y la esencia divina, aún cuando sea real –es decir, independiente de la operación del intelecto y anterior a ella–, no puede ser llamada real actual, porque, en virtud de la simplicidad divina, en las personas divinas no se da una diferencia entre cosas: el Padre no es una cosa distinta del Hijo, es decir, el Padre no es un Dios y el Hijo otro, sino que ambos son el mismo Dios. Tampoco se puede llamar real potencial, porque en Dios no hay nada que no esté en acto. Siguiendo entonces el sentido en que san Buenaventura entiende “razón”, a saber, no como una diferencia que es producto del intelecto, sino como la *quidditas* del objeto, su determinación propia, en la medida en que ella es objeto del intelecto, nuestro Doctor afirma que esta distinción se puede llamar “racional”, o incluso “virtual”, porque no es una distinción entre dos cosas, sino que se trata de una cosa que puede dar lugar en sí de manera virtual o preeminente a casi dos realidades, que en cuanto tales son independientes la una de la otra, y por ende diversas, pero en aquella cosa una en la que ambas tienen lugar, constituyen una sola cosa²⁰.

Sin embargo, según Scoto, el nombre más propio y adecuado a esta distinción debe ser tomado a partir de los diversos grados en que se entiende la unidad. De hecho, el grado mínimo de unidad es aquel de la simple adición: un cierto número de manzanas hace un kilo. El segundo es el del orden, que añade algo a la simple adición:

¹⁹Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 399 (II, 355): “Similiter secunda via: ex differentia obiectorum formalium quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus eorum quae cognoscuntur intuitive”.

²⁰Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 400-402 (II, 355-356); ID., *Lect.* I, d. 2 n. 275 (XVI, 217): “Et haec differentia potest dici ‘virtualis’, quia deitas virtualiter continet paternitatem, et tamen ratio formalis unius non est ratio formalis alterius ante omnem operationem intellectus”; S. BUENAVENTURA. *Sententiae* I, d. 5 a. 1 q. 1 ad 1, ed. PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA, vol. 1, Fratri Editori di Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882, p. 113a; *ibid.*, d. 26 a. un. q. 1 ad 2, p. 453a; *ibid.*, d. 45 a. 2 q. 1 in corp., p. 804ab; WENGERT, R. G. “The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus”, en *The Monist* 49: Illinois, 1965, pp. 571-587.

en el supermercado, las manzanas no están junto con los aceites, sino que junto con las demás frutas. El tercer grado es accidental, en el que aparte del orden se da una conformación –aunque sea accidental– entre las distintas cosas que constituyen la unidad: las manzanas, la harina, la mantequilla y los demás ingredientes, aún siendo ajenos en cuanto tales entre sí, conforman el kuchen de manzana. El cuarto es la unidad en cuanto tal de aquello que está compuesto a partir de principios esenciales en acto y en potencia en cuanto tales: así, la manzana que compramos en el supermercado posee en acto todo lo que le es propio en cuanto manzana, y es capaz de convertirse en jugo, en puré o en parte del kuchen de manzana. Finalmente, el quinto grado es aquel de la unidad de la simplicidad, que es propiamente la identidad, en la medida en que todo lo que está presente en algo es realmente lo mismo. De esta manera, no constituyen algo uno simplemente porque están unidos, o porque se determinan el uno al otro, o porque de su unión surge algo otro, sino porque su unidad es esencial: eso que uno es, lo es también el otro.

Por otro lado, ya que no toda identidad posee un carácter formal, es decir, que no siempre lo que se concibe como idéntico a otro incluye a este último en su determinación propia –la manzana en cuanto tal, por ejemplo, no incluye en su determinación propia a cada manzana individual, como tampoco incluye el color rojo o verde de su cáscara–, podemos concluir que, en lo que se refiere al problema de la relación entre la esencia y las personas divinas, la primera no incluye en su determinación formal quiditativa la determinación propia de estas últimas, ni viceversa: la esencia divina no incluye en sí formalmente al Padre, así como tampoco este incluye formalmente en sí la esencia divina. Por ende, es necesario reconocer que antes de cualquier acto del intelecto, está la realidad de la esencia, en virtud de la cual es comunicable, y aquella de las personas, en virtud de la cual son incommunicables, y dichas realidades no son formalmente idénticas. De este modo, la esencia divina, que es intrínsecamente infinita, se comunica a las personas divinas, y por lo tanto cada una de ellas existe de manera infinita. Por su parte, aún cuando las personas y las propiedades divinas existen de manera infinita, esto no quiere decir que se identifiquen formalmente entre sí: el Padre no es el Hijo,

a pesar de que la existencia de ambos es infinita. Tenemos, por consiguiente, que no hay una contradicción entre la pluralidad de las personas y la unidad de la esencia divina.

Ahora bien, nuestro Doctor prefiere no afirmar lisa y llanamente que hay una distinción formal entre la esencia y las personas divinas, sino que más bien insiste en que no se da una identidad formal entre ellas, porque a partir de dicha falta de identidad formal no se concluye necesariamente que haya una distinción. De hecho, suponiendo que *a* y *b* no son formalmente idénticos, no se puede concluir que tengan que ser formalmente diversos, porque su carácter formal está negado en el antecedente, pero afirmado en el consecuente²¹. Es más, se puede decir que, si *a* y *b* no son formalmente idénticos, el hecho de que no lo sean tiene que ver más bien con sus determinaciones incommunicables, en virtud de las cuales *a* es *a* y *b* es *b*, y esto no significa necesariamente que sean distintos: la sabiduría del Padre, por ejemplo, es la sabiduría del Hijo, aún cuando el Padre es el Padre y el Hijo es el Hijo. La sabiduría es comunicable, mientras que la paternidad no lo es. Lo mismo se puede decir siguiendo algunos pasajes de San Agustín. Así, por ejemplo, toda esencia que se encuentra en relación con algo, es ella misma a su vez algo otro, independiente de su relativo: si el Padre no fuera por sí solo algo distinto de aquello que dice relación con el Hijo, no podría estar en relación con este último, porque no tendría nada de propio. Esta distinción, según Scoto, posee un carácter formal. Asimismo, el Verbo y la sabiduría –si entendemos que el Verbo es la fuerza y la sabiduría del Padre²²– no son idénticos entre sí, ya que el Verbo dice relación con aquella persona de quien se dice el Verbo, mientras que la sabiduría dice relación con la esencia divina²³.

²¹Cf. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 2 n. 403-405 (II, 356-357).

²²Cf. I Cor. 1, 22-24.

²³Cf. DUNS SCOTO, *Ord. I*, d. 2 n. 409-410 (II, 359-361); S: AGUSTÍN, *De trinitate* VII, c. 1 n. 2-3, ed. MOUNTAIN, W. J. – GLORIE, Fr., Corpus Christianorum Series Latina 50, Brepols: Turnhout, 1968, pp. 245-250; ID., *De civitate Dei* XI, c. 10 n. 1, ed. DOMBART, B. – KALB, A., Corpus Christianorum Series Latina 48, Brepols: Turnhout, 1955, pp. 330-332.

Por lo tanto, partiendo de la base de la no-identidad formal, Duns Scoto puede afirmar que hay una diferencia entre la esencia, las personas y las propiedades divinas, que es anterior a cualquier acto del intelecto, y que al mismo tiempo no contradice la identidad real entre ellas, esto es, que su esencia es la misma. Esto se puede constatar, dice nuestro Doctor, si consideramos el color blanco como una especie que no tiene en sí dos naturalezas o determinaciones distintas: aún así, hay algo a partir del cual el blanco se determina realmente como un color, y algo otro, a partir del cual se determina su diferencia con los otros colores –incluso con el color en sí–, y una determinación no es formalmente la otra, sino que más bien una se halla más allá de la otra. Sin embargo, como admite el mismo Scoto, este ejemplo –en la medida en que en la determinación propia del color hay siempre una composición entre una cosa y algo que no es esa cosa, una limitación que es intrínseca a toda criatura, a cada ser finito– no se puede aplicar totalmente a Dios, pues Él es absolutamente simple y su esencia es infinita²⁴.

6. A modo de conclusión

Pues bien, intentando entrever cuál es el ámbito en el cual puede ser más o menos clara la noción de distinción formal en Duns Scoto, hemos tratado de determinar cuál es el fundamento de la identidad. Al final de nuestra búsqueda, pareciera ser que el resultado es un contrasentido, ya que nos encontramos con que para nuestro Doctor la no-identidad formal es el fundamento de la distinción entre esencia, propiedades y personas divinas. Más que un contrasentido, es más bien paradójal el hecho de que el fundamento de una noción se vuelve evidente a partir del examen de su contrario. Pero esto no debería ser causa de sorpresa. La no-identidad nos permite reconocer qué es la identidad, en la medida en que nos permite considerarla no solamente como una relación categorial entre nociones universales –como una simple relación de pertenencia o de exclusión recíproca, según la cual una noción universal se identifica con otra si pertenece a ella, o se diferencia de esta última si se excluyen mutuamente–, sino que también tomando en cuenta su relación con el carácter universal en cuanto tal, entendiendo la identidad a partir de la oposición entre comunicabilidad e

²⁴Cf. DUNS SCOTO, *Ord.* I, d. 2 n. 406-408 (II, 357-358).

incomunicabilidad, es decir, yendo más allá de la simple pertenencia al ámbito categorial. Como vimos antes, la manzana en cuanto tal es solo manzana, independiente de si existen manzanas o no, y de todo lo que no es absolutamente idéntico a ella; asimismo, es la manzana la que se hace presente en cada una de las manzanas existentes, junto con todo aquello que la delimita y la determina como esta manzana. Si consideramos la identidad solo en el primer sentido, no obstante sea correcto entenderla de ese modo, resulta que no es capaz de abarcar toda la realidad. En efecto, la identidad, entendida como relación entre nociones universales, es propia de las criaturas solamente, es decir, de los seres finitos, los cuales intrínsecamente requieren de otro para constituirse como aquello que son. La manzana es solo manzana, y en cuanto tal no puede existir, sino mediante otro, en virtud de otro, considerado en cuanto otro. Es necesario, entonces, que la manzana, en cuanto noción universal, se comunique, que se abra y que acoja en sí las distintas propiedades que le corresponden, para así poder existir como esta o aquella manzana, como este individuo.

Pero la identidad, entendida desde la relación entre comunicabilidad e incomunicabilidad, nos permite hasta cierto punto comprender el misterio de Dios, es decir, del ser infinito en acto, a partir del modo en que se despliegan los seres finitos. En efecto, la apertura de las nociones universales no es otra cosa que la posibilidad propia de cada una de ellas de comunicarse, de hacerse presente en otro, y de acoger a algo otro que se hace presente en ella. Solo en virtud de esta comunicación de uno en otro es que las nociones universales pueden desplegarse, ponerse de manifiesto, existir. Con mayor razón, la esencia divina, no solo porque es comunicable, sino que sobre todo en la medida en que es intrínsecamente infinita, se comunica de manera infinita a las personas y a las propiedades que le corresponden. Dicha infinitud quiere decir que no requiere de algo otro para hacerse presente, sino que es siempre la misma esencia que da lugar a lo que le es propio para desplegarse infinitamente. En este sentido, es el carácter infinito de la esencia divina lo que la hace ser absolutamente simple, constituye el fundamento de su unidad absoluta. Por lo tanto, la infinitud no es una propiedad más de Dios, sino que constituye el modo en que tanto la esencia divina como las personas y sus propiedades existen. La existencia de estas últimas es infinita en la medida en que se encuentran presentes

en la esencia divina, y no porque en sí sean infinitas. Así, la sabiduría, la verdad, la bondad divinas son realmente infinitas, pero no lo son formalmente, porque o si no, dichas propiedades no podrían tener lugar las criaturas, que son intrínsecamente finitas, y por ende incapaces de acoger en sí un ser infinito.

Podemos decir, entonces, que para Duns Scoto la identidad no consiste en una simple relación entre universales, sino que más bien se refiere a la posibilidad intrínseca de cada entidad, de cada determinación positiva, de hacerse presente en otro, o bien de permitir que algún otro se haga presente en ella, y así, en virtud de tal presencia, cada determinación es capaz de desplegar lo que le es exclusivamente propio –la “manzanidad” de la manzana, la “caballidad” del caballo. Esa posibilidad intrínseca es anterior a la oposición entre presencia actual y presencia posible, entre el universal que es capaz de desplegarse y su despliegue efectivo en los individuos. Es anterior incluso al carácter universal, en la medida en que al menos un ser, el ser divino, no puede poseer dicho carácter, y no obstante comunica su esencia infinita a las personas y propiedades divinas. La identidad dice relación con la capacidad de comunicarse, y a su vez constituye el fundamento de la incomunicabilidad, en la medida en que permite que cada determinación positiva preserve lo que no solamente le es propio, sino que antes que nada exclusivo. En este último sentido, constituye el fundamento de toda distinción, sea real, formal o simplemente de razón, en cuanto que límite de la comunicabilidad. La manzana en cuanto tal se puede desplegar en las distintas manzanas, pero siempre se retrotrae, no se agota en ellas ni se reduce a ellas. Sin embargo, al desplegarse comunica todo lo que le es propio a cada una de las manzanas: de no ser así, no serían manzanas. En este sentido, la distinción entre la manzana en cuanto tal y cada manzana individual no posee un carácter real, como si se tratara de dos cosas distintas, sino que más bien formal: ambas son manzanas, pero se hacen presentes en ámbitos distintos. Por otra parte, la aptitud de desplegarse, la posibilidad de comunicación, constituye para Duns Scoto el sentido mínimo de ser. Según nuestro Doctor, aquello que es propio de todo ser, es el hecho de que a su determinación positiva propia no le repugna desplegarse, comunicarse, hacerse presente: “ens, hoc est cui non repugnat esse”²⁵.

²⁵Cf. DUNS SCOTO. *Ord.* IV, d. 8 n. 23 (XII, 5).