

Renato Cristi

LOS FUNDAMENTOS DE UNIVERSALIDAD EN DUNS SCOTUS

Mi propósito en este trabajo es estudiar la universalidad como tal y los fundamentos de esta universalidad en las obras metafísicas de Duns Scotus. A primera vista parecería que en estas obras se debieran buscar sólo los fundamentos de la universalidad. La universalidad como tal, según Scotus, pertenece a la consideración del lógico¹. Efectivamente, si examinamos sus obras lógicas encontraremos una abundante información acerca de este tópico. Mi interés, sin embargo, reside en un estudio que trate estos dos temas aisladamente. Por esta razón es que considero sólo las obras metafísicas de Scotus. En estas aparece la universalidad formal como dependiente, como esencialmente referida a lo que la funda.

Es importante esclarecer que debe entenderse por la expresión *fundamento de universalidad*. Parece ser una expresión trivial y sin mayor relieve, especialmente si uno considera la sólida reputación del otro miembro de la dicotomía, a saber la universalidad como tal. ¿Es *fundamento de universalidad* una expresión usada expresamente por Scotus? ¿No viene ya incluida en el significado de *universalidad como tal*? ¿Es ésta una dicotomía real?

La distinción que hago entre universalidad como tal o universalidad formal, y fundamento de universalidad, no es una imposición arbitraria al pensamiento de Duns Scotus. Hay suficiente evidencia textual para probar que él usó esta distinción. En su comentario al *De Anima* de Aristóteles, Scotus nos dice que,

... lo universal se toma a veces de la intención segunda, que se sigue de la operación primera del intelecto, por la cual se intelige la quiddidad absolutamente, y esto es, cuando el intelecto considerando que esta quiddidad

*es predicable de muchos, le atribuye la razón de especie o género; y de este modo está en el intelecto como algo hecho por la operación del intelecto: de aquí que Temistio diga en De Anima I, que el intelecto es lo que hace la universalidad en las cosas... Pero a veces, lo universal se toma de la cosa que subyace a la intención segunda, esto es, de la quiddidad absoluta de la cosa, que en cuanto a sí misma es indiferente, y tal es el objeto directo del intelecto; pero no está en el intelecto subjetivamente, sino sólo objetivamente.*²

Lo primero que hay que notar es que este texto está estructurado siguiendo la distinción entre el universal formalmente como tal y aquello que yace bajo (*sub-iecta*), estaría tentado a añadir *aquello que es fundamento de*, la intención de universalidad. En cuanto a la terminología, es difícil no concordar con Minges que llama a lo primero, el universal lógico, y a lo segundo, el universal metafísico³.

Una segunda cosa que es preciso notar es que Scotus señala que lo que subyace a la intención de universalidad es una *cosa (re)*. Esta cosa, nos dice, es por sí misma ni singular ni universal, pero indiferente. Esta *cosa*, pues, no es sino la *natura communis*. El hecho que Scotus considere a la *natura communis* como una cosa es una indicación de que él le asigna una cierta realidad. Esto concuerda con su aceptación de un *esse essentiae*. Debemos notar, al pasar, la diferencia radical que separa a Duns Scotus y a Tomás de Aquino en este respecto⁴. Tomás, en pasajes que son exactamente paralelos a éste, nunca dirá que la naturaleza común es una cosa. En su comentario al *De Anima* de Aristóteles, declara que:

*... puede decirse universal la misma naturaleza común, en cuanto subyace a la intención de universalidad... Esta naturaleza, a la cual se añade la intención de universalidad, a saber la naturaleza del hombre, tiene un doble esse: uno es material, según se encuentra en la naturaleza material; el otro es inmaterial según se encuentra en el intelecto*⁵.

Tomás dirá que la naturaleza *tiene* un doble ser (*esse*). Nunca admitirá, sin embargo, que la naturaleza común *es* simplemente o *existe*.

En tercer lugar, Scotus recalca, en el texto que estamos discutiendo, que el universal formal o universal lógico es lo que se predica de muchos, y no sólo lo que está en muchos. Se encuentra aquí otra divergencia entre los dos pensadores. El universal, de acuerdo a Tomás, no puede predicarse pues se obtiene a partir de una abstracción formal y no de una total.

Finalmente, se puede ver que Scotus concede que el universal lógico está

en la mente tal como (*tamquam*) algo hecho (*factum*) por las operaciones del intelecto. Scotus está introduciendo un segundo fundamento de universalidad. El primero es, por supuesto, la naturaleza común. No existen dudas en la mente de Scotus, en esta etapa de su pensamiento, que la universalidad se encuentra en el intelecto. Es por esto precisamente que hemos acordado en llamarle universal lógico. Y tampoco existen dudas en su mente con respecto a que una corriente en la tradición de comentaristas aristotélicos (aquí menciona a Temistio; en otro lugar a Averroes) admite que además de existir en el intelecto, la universalidad es hecha (*factum*) por el intelecto. En otro lugar, como veremos, Scotus se muestra extremadamente crítico con respecto a esta posición. Aquí parece estar evitando una polémica. Hay una leve señal, sin embargo, que indicaría que su acuerdo con Temistio es superficial. Es muy posible, si jugamos un poco con el término *tamquam*, que Scotus esté diciendo: *y de este modo (el universal) está en el intelecto tal como (o, como si fuera) algo hecho por la operación del intelecto.*

El camino parece por lo tanto abierto para una distinción entre cosas que están en el intelecto y son hechas por el intelecto, es decir, meros *entia rationis*, y cosas que están en el intelecto y no son hechas por él. Esta cuestión es la que constituye, a mi juicio, el corazón de los problemas de Scotus con respecto a la universalidad. Por una parte, acepta al universal formalmente como tal. Puesto que la predicación depende de él, todo el problema del conocimiento depende de él. Por otra parte, *conocimiento* para Scotus quiere decir, no que la mente está haciendo (*facere*) todo, sino que está deviniendo (*fieri*) todo⁶. De este modo vemos que Scotus funda el universal formal en el universal *real*, la naturaleza común, y en la actividad de nuestro intelecto, que de un modo pasivo recibe y toma noticia de esta naturaleza común, extendiendo sobre ella una intención de universalidad. Inmediatamente vemos surgir problemas. ¿Cómo puede esa intención de universalidad, que es añadida por nuestro intelecto, ser, por así decirlo, descubierta y no hecha por él? ¿Cómo puede la mente fundar la universalidad sin dañar la objetividad? ¿Es la mente absolutamente pasiva? ¿Cuál es la tarea del intelecto activo?

El texto que he presentado, aunque refleja de algún modo la peculiaridad del pensamiento de Scotus, permanece fundamentalmente expositivo. Hay que volver hacia el *Opus Oxoniense*⁷, para encontrar que los problemas que sólo se esbozan en el comentario a *De Anima*, alcanzan ahora pleno desarrollo, y así también las respuestas de Scotus.

Describiré primero el pasaje que Scotus elige para presentar el problema de la universalidad en su *Opus Oxoniense*. Es en una sección donde curiosamente todos sus esfuerzos van dirigidos a resolver el problema de la individuación. El modo como este problema está conectado con el de la universalidad es, me pare-

ce, el siguiente. Scotus está tratando de demostrar que las substancias materiales no son individuales por sí mismas. El primer paso que da en esta dirección es mostrar que existe una unidad que no es la unidad numérica y que, sin embargo, es una unidad real. Scotus presenta varios argumentos para demostrar la necesidad de tal unidad. Uno de ellos, el sexto, es el que sigue:

... si toda unidad real es numérica, toda diversidad real es numérica: pero el consecuente es falso, pues toda diversidad numérica en cuanto numérica es igual, y así serían todas las cosas igualmente distintas. Así se sigue que no podría el intelecto abstraer de Sócrates y Platón algo común que no pudiera abstraer de Sócrates y una línea, y así sería lo universal un puro figmento⁸.

Esto se confirma, según Scotus, por el hecho que si sólo se encontrara una unidad numérica en cada cosa particular entonces,

cualquier entidad que esté en la cosa es numéricamente una; por tanto, esta cosa y esta otra, según toda entidad presente en ellas, serán primo diversa, y en nada convendrán⁹.

Existe pues una unidad real distinta de la unidad numérica. Esto debe aceptarse si es que los universales han de ser algo más que meras ficciones, meros *entia rationis*, y no se desea sucumbir al nominalismo. Ahora bien, los universales no son de hecho meras ficciones. Ergo...

Una vez asegurada esta unidad menor que la unidad numérica, Scotus deja entrever lo que atisba bajo esta discusión acerca de la unidad menor. Se trata evidentemente de la naturaleza común. Esta debe concebirse como aquello que posee una unidad real no numérica. Scotus, a continuación, da a entender qué debe entenderse exactamente por naturaleza común:

... no es por sí misma una considerada numéricamente; ni muchas, por la pluralidad opuesta a tal unidad; ni actualmente universal, del modo en que algo es hecho universal por el intelecto, y no como objeto del intelecto; tampoco es particular por sí misma. Pues aunque nunca es real sin alguna de estas características, no es, sin embargo, por sí misma, ninguna de éstas, sino que es naturalmente anterior a todas ellas¹⁰.

La naturaleza común no es ni singular ni actualmente universal. Se puede notar que Scotus no rechaza absolutamente el que la naturaleza común sea

universal. La naturaleza común no puede ser actualmente universal, pero queda abierta la posibilidad de concebirla como universal en potencia. Es por esto que ella puede constituir un fundamento real de universalidad. No entraré, sin embargo, en una discusión de todas las dificultades que presenta la aceptación por parte de Scotus de esta universalidad real, de este ser que él atribuye al universal. Precisamente éste es el punto que se ha considerado casi con exclusividad, olvidando lo que he llamado segundo fundamento de universalidad, esto es, las actividades del intelecto. ¿Cómo nos presenta Scotus este nuevo aspecto del problema? ¿Cómo afecta su concepción de la naturaleza común a lo que él considera ser la actividad del intelecto? ¿De qué manera contribuye nuestra mente a la *formación* de los universales? ¿O, debería decirse *descubrimiento*?

Estas observaciones están condensadas en una objeción que Scotus presenta en contra de su concepción de la naturaleza común. Dice así:

*Una (objeción), porque parece establecer que lo universal es algo real en las cosas. Esto va contra el Comentarista (De Anima I, com. 8) que dice que el intelecto hace la universalidad en las cosas, de modo que no existe por sí misma, y así es ente de razón solamente*¹¹.

A continuación citaré en su integridad la respuesta de Scotus a esta crucial objeción.

A lo primero digo que lo universal en acto es aquello que tiene cierta unidad indiferente, por la cual el mismo objeto está en potencia próxima para ser dicho de cualquier suppositum; pues en APol se dice que: Lo universal es aquello que es uno en muchos y de muchos. Pues no hay nada en la realidad que, de acuerdo con cualquier tipo de unidad sea tal, de modo que, precisamente según esta unidad misma, esté en potencia próxima en relación con cualquier suppositum, diciéndose de cualquier suppositum por medio de una predicación que diga 'esto es esto'. Aunque exista algo en la realidad que pueda, sin contradicción, ser capaz de estar en otro individuo de aquel en que está, tal entidad no puede ser verdaderamente dicha de cualquier inferior, en el sentido en que ninguno de ellos es ello; pues esto es sólo posible para el mismo objeto indiferente como actualmente considerado por el intelecto. Así, en cuanto entendido, éste tiene también la unidad numérica del objeto, según la cual el mismo es predicable de todo individuo diciendo 'esto es esto'. Aparece así la refutación de aquel dictum —el intelecto agente hace la universalidad en las cosas—, pues desnuda el quod quid est que existe en el

*fantasma. Pues dondequiera que esté antes de tener esse objetivo en el intelecto posible, ya sea en la cosa o en el fantasma, ya sea que tenga un esse directamente conocido o deducido por la razón, aún cuando no exista a través de ningún lumen, siempre es tal por su naturaleza misma y no le repugna el estar en otro. Sin embargo, no es tal que le pertenezca por potencia próxima el ser dicho de cualquier individuo, pues está en tal potencia próxima en cuanto está en el intelecto posible. Por tanto, hay algo común en la cosa que de suyo no es esta cosa, y consecuentemente no le repugna el no ser esta cosa. Pero esta entidad común no es lo universal en acto, pues carece de esa indiferencia según la cual lo universal es plenamente universal, esto es, según que el mismo objeto es por una cierta entidad predicable de todo individuo, de modo que todos sean ello mismo*¹².

Es preciso antes que nada, insertar este importante texto en lo que se ha discutido hasta aquí con respecto a esta cuestión en el *Opus Oxoniense*. Lo que a Scotus le preocupa aquí es la posibilidad de probar la realidad de la naturaleza común. Uno de sus argumentos ha sido el siguiente: si no aceptamos la realidad de una naturaleza común, los universales serán meras ficciones, meros *entia rationis*. Aparecía entonces la objeción que señalaba, siguiendo a Averroes, que los universales son en verdad meras ficciones, de manera que la naturaleza común no tendría realidad alguna. ¿Cuál sería el procedimiento normal de Scotus para hacer frente a esta objeción? Podría simplemente tratar de salvar al universal mostrando como se funda en la realidad. Sin embargo, esta vía está cerrada para él, porque implica un razonamiento circular. Se estaría probando que los universales no son ficciones porque están fundados en la realidad de la naturaleza común, habiéndose establecido previamente la realidad de la naturaleza común como manera de probar que los universales no son meras ficciones.

El texto que consideramos es precisamente un modo de probar que los universales no son ficciones, no primariamente porque están fundados en la realidad de la naturaleza común, sino porque nuestro intelecto actúa de tal manera que *descubre* a los universales y no los hace. Esto no significa que la naturaleza común no deba considerarse como un fundamento de universalidad. Es por la particular estructura de esta *quaestio* que Scotus debe presentar un segundo fundamento de universalidad.

Lo que preocupa a Scotus en este texto es salvaguardar al universal de la objeción averroísta. Debe probar cómo la universalidad no es hecha por el intelecto, sino cómo éste permite que la naturaleza común pueda llegar a ser actualmente universal. En un pasaje del comentario de Scotus a la *Metafísica* de

Aristóteles queda muy en claro qué deba entenderse por universal en acto.

*Digo que aquello realmente uno que precede al acto del intelecto es uno en muchos, pero no de muchos, sino que se hace de muchos por el intelecto y así es universal; antes no*¹³.

La naturaleza común no es actualmente universal. Es sólo potencialmente universal, tiene sólo una aptitud remota para ser predicada. Para algo que exista en la realidad, no es inconveniente el estar en otra cosa además de aquella en la que actualmente inhiere, si esa entidad inherente carece de unidad numérica. Esto, sin embargo, no significa que pueda ser predicada de esos individuos en los cuales inhiere. Sólo un objeto indiferente cuando es actualmente considerado por el intelecto puede predicarse. Sólo entonces puede predicarse la naturaleza común, cuando ha llegado a ser actualmente universal.

Aparece entonces una dificultad que me parece crucial. ¿Qué es lo que añade la consideración actual del intelecto a la naturaleza común que la hace formalmente, actualmente universal? ¿Cuál es el proceso en que se forma la universalidad formalmente tal? ¿Cómo trabaja el intelecto?

La respuesta de Scotus es la siguiente. El intelecto agente desnuda a la naturaleza común tal como existe en el fantasma. No nos dice, sin embargo, de qué se la desnuda. Podemos presumir con cierta base de que se trata de las diferencias individuales¹⁴. No puede ser otra cosa ya que si el universal en acto tiene una unidad indiferente, el universal en potencia debe tener adheridas las diferencias individuales. Ahora bien, cuando la naturaleza común ha sido desnudada de sus diferencias parecería que nos encontramos en presencia del universal en acto que buscamos. Scotus, sin embargo, no está preparado para afirmar esto. Por el contrario, nos dice que la naturaleza común así considerada no es actualmente universal porque

*... la misma teniendo esse en el intelecto, no tiene universalidad primo ex se*¹⁵.

¿Qué debe añadirse a la naturaleza común para que pueda llegar a ser formalmente universal? O lo que equivale a lo mismo, ¿qué debe añadirse para que pueda ser predicada? La respuesta de Scotus, que no es muy clara, nos deja extremadamente perplejos. Aquello añadido es la unidad numérica del objeto. Las diferencias individuales que habían sido separadas de la naturaleza común por el intelecto agente, deben encontrar su camino de vuelta a ella. Esto por ser una condición necesaria de predicabilidad. Lo que es predicado debe ser idéntico con

el individuo de que se predica.

Scotus no hace ningún intento de explicar esta decisiva cuestión. Es muy posible, sin embargo, que quisiera decir que la unidad indiferente propia del universal actual no incluyera o excluyera de sí a las diferencias individuales. Estas simplemente no estarían consideradas en la naturaleza común. Esto tiene mucha afinidad con la *abstractio totalis* de Tomás de Aquino. Pero no se ve ninguna indicación en Scotus de que él haya aceptado tal posibilidad con respecto a la universalidad formalmente como tal.

¿Es esta incongruencia tan radical que haga de la teoría de la universalidad de Scotus algo totalmente inaceptable? Me parece que esto sería ir muy lejos. La teoría del universal potencial, o naturaleza común, es perfectamente coherente, si uno acepta su concepción de un *esse essentiae*. Por lo demás su aceptación del universal formal como predicable me parece un factor positivo. Pero en su totalidad la teoría de la universalidad de Scotus es incompleta. Parece preocuparse más del problema de la individuación que del de la universalidad formalmente como tal. La razón es muy simple. Su posición fundamental es la de tomar lo común como *prius naturaliter*, y desde este punto de partida avanzar hacia lo individual, en vez de fijar el punto de partida en los individuos y desde ahí examinar la posibilidad de expandirlos universalmente.

Profesor del Departamento de Filosofía – Sede Santiago Norte

NOTAS

1. OPUS OXONIENSE (ed. Quaracchi) I.I, d.III, q.I (p. 229).
2. DE ANIMA (ed. Vives) q.XVII (vol. III, p. 581): ... universale accipitur aliquando pro intentione secunda, quae sequitur operationem primam intellectus, qua intelligitur quidditas absolute, et hoc est, quando intellectus considerans istam quidditatem esse praedicabilem de pluribus, attribuit sibi rationem speciei, vel generis; et isto modo est in intellectu tamquam aliquid factum per operationem intellectus: unde de tali dicit Themistius **primo de Anima**, quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus ... Aliquando autem universale accipitur pro re subjecta intentioni secundae, id est, pro quidditate rei absolute, quae quantum est de se est indifferens, et tale est objectum intellectus directum; nom autem est in intellectu subjective, sed tantum objective.
3. Parthenius Minges, DUNS SCOTI DOCTRINA PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA, (ed. Quaracchi, 1930), vol. I, p. 73.
4. Cf. Joseph Owens, Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics, MEDIAEVAL STUDIES, 1957, pp. 1-14. Y también, del mismo autor, su disertación de licenciatura presentada al Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto en 1946, THE COMMON NATURE: A STUDY IN ST. THOMAS AND DUNS SCOTUS.
5. Tomás de Aquino, IN DE ANIMA (ed. Pirotta), I.II, lect. 12. 378: ... potest dici universale ipsa natura communis, prout subjacet intentio universalitatis... Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse; unum quidem materialem, secundum quod est in natura materiali; aliud autem immateriale, secundum quod est intellectu.
6. OP. OX. I.I, d.III, q.IV, n. 17: Intellectus agentis est omnia facere, sicut possibilis omnia fieri;
7. OP. OX. I.II, d.III, q.I (pp.223-232).
8. Ibid. p. 227: ... si omnis unitas **realis est numeralis**, ergo omnis **diversitas realis est numeralis**: sed **consequens** est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est **aequalis**, et ita omnia essent **aeque distincta**, et tunc sequitur quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et **Platone** aliquid commune quam a Socrate et **linea**, et esset quodlibet universale purum figmentum.
9. Ibid. p. 228: **quaecumque entitas** est in re, illa est ex se **una numero**; ergo istud et illud secundum omnem entitatem in eis sunt **primo diversa**, et in nullo aliquo modo convenientia.
10. Ibid. p. 229: ... non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitate; nec universalis actu, eo modo quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus; nec est particularis de se; licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est **de se** aliquid istorum, sed est **prius naturaliter** omnibus istis.
11. Ibid. p. 230: Una (objectio), quia videtur ponere **universale** esse aliquid **reale in re**: quod est contra Comment I, **De Anima**, com. 8, qui dicit quod **intellectus facit universalitatem in rebus**, ita quod non existit nisi per ipsum, et sic est ens tantum **rationis**.
12. Ibid. p. 230-231: Ad **primum** dico quod **universale in actu** est illud quod aliquam **unitatem** habet **indifferentem**, secundum quam ipsum idem est in **potentia proxima** ut dicatur **de quolibet** supposito; quia **I Poster. : Universale est quod est unum in multis et de multis**. Nihil enim secundum quamlibet unitatem **in re** est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima et quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente **hoc est hoc**; quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet **est ipsum**, hoc est enim solum possibile de obiecto eodem indifferenti **actu considerato**

ab intellectu; quod quidem ut intellectum habet etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo **hoc est hoc**. Ex hoc apparet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus, per hoc quod **denudat** ipsum **quod quid est** in phantasmate existens; nam ubicumque est, antequam in intellectu possibile habeat esse objective, sive in re sive in phantasmate, sive habeat esse certum, sive deductum per rationem, et si sit non per aliquod lumen, sed semper sit talis natura ex se, cui non repugnet esse in alio, non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de **quolibet**, sed tantum est in potentia proxima ut est in intellectu possibili; est ergo in re commune quod non est de se **hoc**, et per consequens ei de se non repugnat esse **non hoc**. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa indifferentia, secundum completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum.

13. QUAEST. METAPH. (ed. Vives) L.I, q.VI, n. 5 (vol. VII, p.73): Dico, quod illud unum reale praecedens actum intellectus est unum in multis, non tamen de multis, sed fit de multis per intellectum, et tunc est universalis, prius non.
14. En DE RERUM PRINCIPIO (ed. Quaracchi) q. XIII, n. 29, tratado apócrifo pero de inspiración escotista, se lee: Agens intellectus speciem, quae determinata erat in phantasia vel in imaginatione, habet denudare et abstrahere a conditionibus materialibus et individuantibus...
15. OP. OX. p. 229: ... ipsa habens esse in intellectu non habens **primo ex se** universalitatem...