



Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras



UNIVERSIDAD
PANAMERICANA



Colección Filosófica

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2016

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras

Colección Filosófica

Lenguajes del Pensar Medieval y Renacentista.
De Iustitia et Iure 2016.

Compiladoras: Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada.
Edición: Karen González Fernández.

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-56-1

Todos los artículos publicados en este volumen fueron sometidos a dictaminación doble ciego.

La reproducción total o parcial de esta obra, incluida la portada, por cualquier medio, es un acto de piratería intelectual perseguido por la ley penal.
1a edición.

México

2018

Índice

Introducción	7
La <i>apháresis</i>: abstracción o atención selectiva en Aristóteles <i>José Alberto Ross</i>	17
Los posibles en la mente divina y su relación con el principio de no contradicción <i>Gloria Silvana Elías</i>	31
Metáforas bíblicas de lo divino: interpretaciones tomasianas <i>Juan José Herrera</i>	55
Tomás de Aquino y el <i>trivium</i> en el marco de la división de las ciencias lógicas aristotélicas <i>José Felipe Mendoza</i>	81
Revisando el lenguaje de la ciencia especulativa en Tomás de Aquino: abstracción del intelecto pasivo vs. abstracción de las cosas <i>Emiliano Javier Cuccia</i>	113
El lenguaje como clave interpretativa de Tomás de Aquino <i>Enrique Alarcón</i>	129

El lenguaje gestual en el nacimiento del hecho imponible durante el Medioevo y el Renacimiento	155
<i>Juan Eduardo Leonetti</i>	
Continuidad de los nombres, ruptura de los significados. Inflexiones de la <i>natura</i> en la <i>Relectio de Potestate Civili</i> de Francisco de Vitoria	173
<i>Francisco Bertelloni</i>	
La dinámica del lenguaje en la temprana razón de Estado: los diversos significados de los conceptos políticos en las obras de Giovanni Botero	197
<i>Mario Leonardo Miceli</i>	
El Derecho como medio de ordenar la realidad en la América virreinal	225
<i>Joaquín García-Huidobro</i>	
La simpatía de Sor Juana Inés de la Cruz por Portugal	259
<i>Virginia Aspe Armella</i>	

LOS POSIBLES EN LA MENTE DIVINA Y SU RELACIÓN CON EL PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN

Gloria Silvana Elías
(CONICET-Universidad Nacional de Jujuy)

1. Introducción

Este trabajo se centra en la noción de posible en el Sutil en lo que refiere a su origen en la mente divina. Mi interés en dicho tema se debe a que la noción de posibilidad es la categoría basal en el planteo contingencialista de Escoto. Ya nos referamos a *possibilitas*, *potentialitas*, *causa possibilitatis*, *ratio possibilitatis*, *esse possibile*, *possibile*, o *possibile esse*, en todos los casos él intenta evidenciar la profunda riqueza que conlleva lo posible en lo relacionado al mundo y al libre albedrío. En *Quaestiones Subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, Escoto plantea que posible es aquello que se conforma desde un principio inteligible o “razón”, aunque también implica la idea de que el intelecto divino es el principio del ser inteligible del posible (*esse intelligibile*), y por ello, toda idea divina en tanto que posee inteligibilidad, es posible. Al parecer, posibilidad e inteligibilidad son convertibles en Escoto. Veremos cómo el intelecto divino es, para este autor, fundador de orden e inteligibilidad, siendo el principio de no contradicción la regla divina misma de composición de los posibles.

2. El posible lógico

En *Quaestiones subtilissimae in Methaphysicam Aristotelis* y en *Ordinatio*¹, Duns Escoto enuncia tres sentidos principales del término potencia o posible². En el primero, Escoto prioriza el abordaje filosófico en diálogo con la obra fuente *Metafísica*, de Aristóteles; ya en *Ordinatio*, puede observarse que le preocupa más la noción de posibilidad desde un marco teológico, razón por la que puede apreciarse matices diferentes sobre el mismo tópico. Los sentidos del término potencia que describe el Sutil en sendas obras son:

1. Un sentido metafórico, ya sea matemático³ o lógico (este último en tanto que lo expresado con verdad de una proposición modal cuyo operador es la posibilidad, no hace de su contradictoria una proposición necesariamente falsa). Para Escoto, la posibilidad

¹ Me estoy refiriendo específicamente a *Quaestiones Super Libros Methaphysicorum Aristotelis* IX, qq. 1,2, Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia, (Lyon: 1639), y *Ordinatio* I, d. 7, q. 1: *Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel proprietas Patris*. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, Vol. IV (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1956). Las traducciones del latín al castellano son nuestras.

² Esta triple significación de potencia la desarrolla en *Q. in Met.*, IX, q.2: *utrum opponantur relative?* (refiriéndose a la relación acto-potencia), pp. 760-764. El modo de clasificación que tomo a los fines metodológicos, es el que indica Miralbell en *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo* (Pamplona: EUNSA, 1994), pp. 44-80.

³ Escoto lo ejemplifica con la aplicación de potencia al cuadrado de un número, es decir, indica el poder multiplicador de un número. Cfr. Aristóteles, *Met.* V,12, 1019b 33.

lógica tiene que ver con la composición entre términos que no son incompatibles o repugnantes entre sí. Dice:

“Esta potencia es un cierto modo de composición hecha por el intelecto, causado por la respectividad entre los términos de esa composición, es decir, por el hecho de no repugnarse. Aun cuando comúnmente tiene un correlato real, no es necesario que lo haya porque el fundamento en algo real no está incluido en la razón propia de lo lógicamente posible.”⁴

Nótese cómo Escoto deja sentada la indiferencia entre el plano de lo posible lógico y lo posible ontológico, en tanto que no todo lo que es lógicamente posible, alcanza el ser real. Algo “puede” ser, sin que efectivamente llegue a serlo, apartándose de la idea aristotélica de que lo posible implica necesidad⁵. De hecho, Duns plantea el ejemplo de que en la mente divina el mundo como posible lógico (previo a su creación), existió sin un correlato real⁶.

⁴ *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

⁵ Como hace notar Pérez-Estévez, Duns Escoto se aparta de una doctrina extensiva modal que coloca el criterio de necesidad, posibilidad o imposibilidad de un ente, en el hecho de que o bien exista siempre, o bien exista en algún momento del tiempo o bien no exista jamás. Tal doctrina extensiva, aplicada a lo posible, parece haber defendido Aristóteles en *Metafísica* 1047b3 cuando dice que “no puede ser verdadero decir que algo es posible pero que no llegará a ser”, pues entonces es imposible. Es decir, lo posible es aquello que o bien es o bien será. Para Aristóteles, en este texto, no se dan los puros posibles que no alcanzarán jamás la existencia. Cfr. Antonio Pérez-Estévez, “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser”, *Revista de Filosofía*, vol.23, N°.51, (sep. 2005), p. 3. pp.07-17 [online, visitado en marzo de 2016]. Disponible en <<http://www.scielo.org.ve/scielo.php>>. ISSN 0798-1171. Venezuela.

⁶ Cf. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

En suma, la razón propia de lo lógicamente posible no incluye necesariamente lo real.

2. Un sentido metafísico⁷, en el que lo posible consiste en un “modo de ente”, que es a lo que se refiere Aristóteles cuando dice que el ente se divide en ente en potencia y ente en acto. La potencia metafísica es la que es apta o capaz de cualquier tipo de acto⁸.

3. Un sentido de potencia en tanto principio que actualiza a otro ente⁹, o sea, es la potencia causal, que se da tanto en el orden metafísico como en el físico¹⁰. En el texto de la *Ordinatio* señalado anteriormente, Escoto se refiere a esta acepción de potencia como potencia real, fundamento de muchas relaciones¹¹. O sea, es la potencia causal, la cual se da tanto en el orden metafísico como en el físico¹². Es real tanto cuando principia algo como cuando no lo principia pero puede hacerlo¹³. Desde esta perspectiva, “la potencia como principio no se opone por su razón propia al acto”¹⁴, mientras que sí cabe una oposición con el acto en el segundo sentido de potencia.

⁷ *Q. in Met.* IX, q.II, 3, p.760.

⁸ “Possibile convertitur cum toto ente”, cfr. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.761.

⁹ Cf. *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

¹⁰ Aristóteles se refiere a la potencia como principio en estos dos sentidos en *Met.* IX, 1046a.

¹¹ Cf. *Ord.* I, d.7, q.1, n.29, p.119.

¹² Como hace notar Miralbell, Aristóteles se refiere a la potencia como principio en estos dos sentidos en *Met.* IX, 1046a. Ver Miralbell, *op.cit.*, p. 44.

¹³ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.2, 2, p.760: “Non minus realiter est aliquid principium quando actu principiat, quam quando non principiat, sed potest principiare”.

¹⁴ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.2, 3, p.760.

Ahora bien, la noción de posibilidad lógica supone el sentido metafísico y principiativo mencionados más arriba (a los cuales ya nos referiremos), puesto que en esta acepción ya avanzamos en la composición entre términos, aquellos que por su razón no son incompatibles o repugnantes entre sí. Es decir, estamos ubicados en el orden proposicional en el que se conjugan oraciones entre dos términos, o bien, un término que es definido analíticamente. Sea como fuere, en el sentido lógico hallamos una expresa referencia a una composición a partir de partes simples.

Dice Escoto:

“Esta potencia es un cierto modo de composición hecha por el intelecto, causado por la respectividad entre los términos de esa composición, es decir, por el hecho de no repugnarse. Aun cuando comúnmente tiene un correlato real, no es necesario que lo haya porque el fundamento en algo real no está incluido en la razón propia de lo lógicamente posible.”¹⁵

Es decir, la posibilidad lógica consiste en la no repugnancia entre términos, cuya posibilidad no necesariamente tiene que tener un correlato real. La no repugnancia entre los términos de una proposición es la condición que hace de la misma un posible lógico, el cual antecede el ámbito de lo real, entendido éste como lo que ha alcanzado el ser.

Ahora bien, Escoto deja sentada la indiferencia entre el plano de lo posible lógico y lo posible ontológico, en tanto que no todo lo que es lógicamente posible, alcanza el ser real. Algo “puede” ser, sin que efectivamente llegue a serlo, apartándose de la idea megárica en principio, pero también aristotélica, de que lo posible implica necesidad. Este punto es central, puesto que del texto aristotélico *Metafísica* IX 3, 1047b3 se desprende que si un posible

¹⁵ Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

es aquello que puede ser, pero no llega a serlo nunca, entonces es un imposible. Sin embargo, previo a ello, en unas líneas anteriores, Aristóteles venía señalando los absurdos que acarrea la tesis megárica en su indistinción de potencia y acto cuando establece que solamente tiene potencia o capacidad de actuar el que actúa y mientras actúa (1046b29- 1047a17). Aristóteles dirá que solo es posible evitar tales absurdos si se admite la real distinción entre potencia y acto (1047a17-29). Dice:

“Hay algunos que afirman, como los megáricos, que solo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino solo el que está construyendo, mientras construye.”¹⁶

Si, según los megáricos, cuando alguien deja de ejercer una técnica no se estaría en posesión de ella, “¿cómo es posible que se la recupere en el momento en que se empezó a construir?” (1047a5). Además, si uno aceptase la teoría megárica -dice el Estagirita- en tanto que las cosas estarían privadas de potencia acontecería lo siguiente, a saber: que lo que no sucedió, es imposible que suceda, suprimiendo así el movimiento y la generación (1047a10-15), en suma, suprimiendo la posibilidad del orden del ser.

No obstante ello, y como bien hace notar Roberto Pich¹⁷, Aristóteles se opone a esta idea –de lo que no sucedió es imposible que suceda–; se opone a ese determinismo megárico –por decirlo de algún modo– en las proposiciones temporalmente indefinidas¹⁸,

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica* IX 3, 1046b29-32, p.369.

¹⁷ Roberto Pich, João Duns Scotus. *Textos sobre poder, conocimiento e contingência*. Coleção Pensamento Franciscano-XI, Universidade São Francisco, (Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008).

¹⁸ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*. pp., 38-39.

pero lo asume en proposiciones temporalmente definidas: “puesto que lo potente o capaz es capaz de algo determinado, en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otras matizaciones entran necesariamente en la definición)”¹⁹. En los estudios de Roberto Pich, hallamos que tanto Hintikka como Knuuttila han encontrado en estos pasajes del Estagirita una forma del principio de plenitud de Arthur Lovejoy²⁰, filósofo berlinés contemporáneo que afirmó que la primera enunciación del principio de plenitud se encontraba en Platón, en virtud de un giro axiológico a la idea de Bien²¹.

Lovejoy lo enuncia así:

“Este extraño y fecundo teorema de la «completud», de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad es el que...denominaré el principio de plenitud, pero utilizaré el término para abarcar un campo de deducciones mayor que el que Platón saca de las mismas premisas; es decir, no sólo la tesis de que el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las clases de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado,

¹⁹ Aristóteles, *Met.* IX 5, 1048a, p.373.

²⁰ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*, p. 39. En efecto, Hintikka dice: “In the absence of any other convenient designation, I shall adopt this term (the principle of plenitude), although it is important to realize that this locution can be highly misleading when used in contexts different from the rather limited one Lovejoy has primarily in mind. For us it will be a mere *terminus technicus*” en J. Hintikka, *Time and Necessity*, (London: Oxford University Press, 1973), p. 94.

²¹ Hintikka, se opone a Lovejoy, puesto que para él la primera formulación del principio de plenitud es en Megara, con el “argumento victorioso” de Diódoro Cronos. Ver J. Hintikka, *Time and Necessity*, p. 69.

sino también otras deducciones hechas a partir del supuesto de que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, de que la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la capacidad de un Origen perfecto e inagotable, y que el mundo es mejor conforme más cosas contenga.”²²

Knuutila le otorga una formulación escueta, que sería: “(P) Ninguna posibilidad genuina puede permanecer por siempre irrealizada”²³.

Knuutila entiende que ya en los megáricos había cierto principio de plenitud, así como también en Aristóteles, y desde luego, el propio Lovejoy afirma que incluso la concepción agustiniana se asienta en tal principio, el cual afirma que la plenitud consiste en alcanzar el ser, si ello es posible.

Como hace notar Pérez-Estévez²⁴, Duns Escoto se aparta de una doctrina extensiva modal que coloca el criterio de necesidad, posibilidad o imposibilidad de un ente en el hecho de que o bien exista siempre, o bien exista en algún momento del tiempo, o bien no exista jamás. Tal doctrina extensiva, aplicada a lo posible, parece haber defendido Aristóteles en *Metafísica* 1047b3 cuando dice que “no puede ser verdadero decir que algo es posible pero que no llegará a ser”, pues entonces es imposible. Es decir, lo posible es aquello que o bien es o bien será. Para Aristóteles, en este texto, no se dan los puros posibles que no alcanzarán jamás

²² Arhtur Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*, (Barcelona: Icaria, 1983), p.65.

²³ Cf. Roberto Pich, *João Duns Scotus*, p. 38, que cita a Simo Knuutila, “Duns Scotus’ Criticism of the Statistical interpretation of modality”, pp. 448-449.

²⁴ Antonio Pérez-Estévez, “Duns Escoto”, p. 3.

la existencia. En cambio para Duns Escoto, el posible lógico tiene como requisito la no contradicción de términos o formalidades, y no su existencia en el algún momento.

3. ¿La idea divina es un posible lógico?

Ahora bien, Escoto aduce que el posible lógico tiene una *ratio formalis* por la que cada *esse simpliciter* es un posible ¿Qué entender por esta razón formal del posible? Duns Escoto aborda este tema inspirado en la *quaestio* 46 del *Libro de las 83 cuestiones* de San Agustín, al tratar sobre las ideas divinas. Como plantea Gilson, si Escoto aborda la problemática de las ideas divinas es con el fin de explicitar que la esencia divina es causa única y suficiente del conocimiento que tiene de aquéllas, las cuales son producidas por el intelecto divino²⁵. En efecto, ¿puede darse algo en el ser sin que antes haya estado en la mente de Dios? Escoto advierte que no²⁶. Según él, Aristóteles se equivocó al juzgar que las ideas se reducen a ser las quiddidades de las cosas existentes, y se refiere a ellas apelando a la noción de posible lógico: “la idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo puede ser formado

²⁵ Cf. Etienne Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Traducción de Pablo Corona, (Pamplona: EUNSA, 2007), p. 287.

²⁶ Cf. Escoto, *Ord.* I, d. 35, q. un.: *utrum in Deo sin relaciones aeternae ad omnia scibilia ut quidditative cognita*, n. 41, vol. VI, (Roma: ed. Vat., 1963), p. 262: “Istud etiam videtur concordare cum dicto Platones a quo accepit Augustinus nomen ideae. Ipse enim posuit ideas esse quidditates rerum per se quidem existentes, et male, secundum Aristotelem, –secundum Augustinum in mente divina, et bene– unde aliquando loquitur de mundo intelligibili, secundum eum”.

según su razón propia”²⁷. Como se puede apreciar, hay una razón propia o formal que constituye una idea divina. Pero a la vez, Dios causa todo racionalmente. Es decir, la idea divina tiene una razón según la cual forma, y forma cada cosa según su propia razón inteligible, pero es Dios el principio de las mismas. Inteligibilidad *per se* e inteligibilidad por Dios que opera como principio causal se conjugan en el pensamiento escotista, aun cuando no es algo sencillo para el Sutil poder justificarlo. Que algo sea posible (o imposible) le viene por sí (*ex se*), es decir es posible formalmente por sí mismo, de lo que se infiere que no implica necesariamente imposibilidad. O dicho de otra manera, no es contradictorio que alcance el ser.

Pero además, hay una causa que produce por principio el *esse possibile*. Ello lo manifiesta de la siguiente manera:

“Lo posible, en tanto que término u objeto de la omnipotencia, es lo que no le repugna ser, y lo que no puede ser por sí mismo necesariamente. La petreidad, producida en su ser inteligible por el intelecto divino, tiene sus caracteres formalmente por sí misma (*ex se*) y por principio (*principiative*) por la mediación del intelecto divino. Lo posible entonces es formalmente posible por sí mismo, y por principio por el intelecto divino.”²⁸

De lo anterior se infiere que: por un lado, la expresión *principiative* tiene una carga conceptual central en la conformación de los posibles. Olivier Boulnois explica que Escoto forja el neologismo adverbial *principiative*, el cual se deriva de otro

²⁷ Escoto, *Ord.* I, d. 35, n. 38, p. 261: “idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius”.

²⁸ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n.7.

neologismo, *principiare*, que significa “ser el principio de”. Según Boulnois, algunos lo analogan al concepto de causa, pero en el intelecto divino, el objeto inteligible no se produce aún de manera causal, no tiene existencia real, ésta se reserva a la creación *ad extra*. Lo posible es solamente producido en el ser inteligible²⁹.

Por otro lado, Escoto menciona el ser inteligible del posible. En efecto, para Duns, en un primer instante la esencia es pensada en el intelecto divino y producida en el ser inteligible por el intelecto divino. En un segundo instante, ella es apreciada como posible (no es ni necesaria ni contradictoria), objeto de la omnipotencia divina. Es decir, el carácter de posible del ser inteligible depende formalmente del ser mismo del posible, pero es el intelecto divino el principio de su ser inteligible:

Y en ese caso, la cosa producida en tal ser inteligible por el intelecto divino en un primer instante de naturaleza, será ser posible en un segundo momento, puesto que no le repugna formalmente ser, pero le repugna formalmente devenir un ser necesario por sí mismo (dos condiciones en las que consiste todo el concepto de omnipotencia, correspondiendo a los conceptos de la potencia activa)³⁰.

Entonces, ¿de qué depende que el posible sea tal? Escoto lo atribuye a su formalidad que lo hace compatible con el ser. Su necesidad consiste en que necesariamente es posible, y ello quiere decir que no le repugna el ser, y nada más. Además:

Por ejemplo, el blanco y el negro tienen su ser posible principiativamente del intelecto divino.

²⁹ Cf. Olivier Boulnois, Alain de Libera, y Otros, *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*, (París : Aubier, 1994), p. 275.

³⁰ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n. 14.

“Por lo tanto, como tienen su carácter formal del intelecto divino, tienen además su incompatibilidad principiativamente del intelecto divino. Con todo, son formalmente por sí mismos tales [las cosas incompatibles], independientemente de algo más. La incompatibilidad de la proposición “el blanco es negro’ [. . .] se remonta así de nuevo a Dios como su causa positiva, por la cual principiativamente los componentes formales de la cosa posible son imposibles, y por consecuencia, imposibles.”³¹

En esta línea Hoffmann afirma en “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”³² que el posible, en tanto *esse intelligibile* o naturaleza eidética, en términos de Hoffmann, se origina en Dios, pero la posibilidad o compatibilidad intrínseca al ser le viene de sí mismo, formalmente³³. De allí que afirme:

“Lo que el intelecto divino produce es la naturaleza eidética, en la cual la posibilidad es inherente. La naturaleza eidética puede considerarse en sí misma como posible en tanto que Dios no puede concebir de ninguna naturaleza eidética que sea inconcebible y él no puede producir así la posibilidad en algo que es intrínsecamente imposible.”³⁴

³¹ Escoto, *Ord.* I, d.43, q. un, n.5, p. 353.

³² Tobias Hoffmann, “Duns Scotus and the origin of the possibles in the divine intellect” en *Philosophical Debates at Paris in the early Fourteenth Century*, ed. By Brown, Dewender and Kobusch, Brill, Leiden- (Boston: Brill, 2009), pp. 359-379.

³³ Cf. Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 369.

³⁴ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 379 (la traducción es nuestra).

Pues bien, ¿cómo interpretar esta afirmación? Concebir lo imposible, de ser posible, significaría entonces que lo concebido es posible por Dios, quien origina la naturaleza eidética de cada posible. No habría aquí entonces, imposibilidad alguna, porque solo la negación de inteligibilidad conlleva imposibilidad. Si podemos pensar en un unicornio, por ejemplo, se debe a que su naturaleza no es incompatible con el ser. Ahora bien, si nuestro intelecto es capaz de pensar un círculo cuadrado, la contradicción de sus términos imposibilita su unión lógica, es un imposible. Pero volveremos a este ejemplo más adelante.

Retomemos esta puja entre la dependencia o independencia de la posibilidad del posible del intelecto divino. Por ejemplo, Hoffmann entiende que los estudios del tema se organizan al menos en dos líneas, según cuál de las siguientes características se destaque: si nos centramos en que los posibles son remotamente posibles, independientemente de Dios,³⁵ y que de Dios dependen entitativamente de un modo relativo³⁵ (*formaliter ex se*), o si destacamos la acción de Dios, y que justamente por ella es que los posibles son de suyo, posibles³⁶ (*principiative per intellectum divinum*). Además, Hoffmann interpreta que no hay muchos

³⁵ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 367, que cita a S. Knuuttila, “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. I. Honnfelder, R. Wood, M. Dreyer, (Leiden- New York-Köln: Honnfelder, 1996), p. 127-143, y cita a Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (XIIIe–XIVe siècle), (Paris : Aubier, 1999), pp. 439-444.

³⁶ Que es, por ejemplo, la posición de Calvin G. Normore, “Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present”, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. I. Honnfelder, R. Wood, M. Dreyer, (Leiden- New York-Köln: Honnfelder, 1996), pp. 161-174.

conjuntos posibles de posibilidades, sino solo uno, cuyo contenido está fijado³⁷.

En cuanto a la unión del círculo cuadrado precisa Pérez-Estévez que la misma es imaginaria conformando un imposible lógico, y al imposible lógico le repugna existir. Dicho de otra manera, el posible lógico es condición *a priori* para la existencia en el pensamiento escotista, de allí que Duns plantee el ejemplo de que en la mente divina el mundo como posible lógico (previo a su creación), existió sin un correlato real³⁸. En suma, la razón propia de lo lógicamente posible no incluye necesariamente lo real. Con lo visto hasta acá, se puede entender claramente que lo lógicamente posible es condición *a priori* de cualquier ser, sea éste necesario o posible en el orden metafísico.

4. El posible lógico y su relación con el principio de composibilidad

Podemos afirmar, entonces, que lo posible para Escoto es *illu cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario*³⁹ (aquello que no le repugna ser y que no puede por sí ser necesario). Él define posibilidad lógica en varios pasajes; una de sus formulaciones más exactas se halla en *Q. in Met.* IX, qq. 1-2, n. 18, en donde afirma que es “cierto tipo de composición hecha por el intelecto, causada de la relación entre los términos de esa composición, a saber porque no son incompatibles.” De esta definición podemos inferir que la posibilidad lógica es una característica de proposiciones viables de ser reales (ser en acto). Una proposición se compone de sus términos combinados por

³⁷ Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 370.

³⁸ Cf. Escoto, *Q. in Met.*, IX, q.II, 3, p.760.

³⁹ Escoto, *Ord.* I, d. 43, q. un., n 7, p. 354.

un intelecto. Dicha composición es compatible si los términos relacionados no se contradicen entre sí.

Pero ¿en qué reside la composibilidad lógica? Como señala Peter King⁴⁰, Duns Escoto ofrece cuatro versiones de este criterio de composibilidad lógica: (1) Los términos o los extremos de la proposición no son incompatibles⁴¹; (2) Los términos o los extremos son composibles⁴², es decir, son “posibles de una manera tal que no sean incompatibles el uno con el otro sino que pueden ser unidos”⁴³; (3) Los términos de la proposición no incluyen una contradicción⁴⁴; (4) La proposición es tal que su contrario no es imposible⁴⁵⁴⁶.

Incompatibilidad y posibilidad lógica se entrelazan en Escoto. La posibilidad lógica es la unión de términos en una proposición que, por sus razones formales, no se repugnen.

Ahora bien, cada término es un posible lógico, una entidad que no lo repugna el ser. Así, lo posible no exige la existencia en cualquier tiempo de dicha posibilidad, de modo tal que si no se diera fuera entonces un imposible (como pretende Aristóteles),

⁴⁰ Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible” in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, eds. Thomas Buchheim, C. H. Kneepkens, and Kuno Lorenz. (Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad, Canstatt, 2001), 175-199 [online, visitado en marzo de 2018]. En <http://www.franciscan-archive.org/scotus/>.

⁴¹ Cf. Escoto, *Ord.* 1 d. 7 q. 1 n. 27; Escoto, *Lect.* 1 d. 7, q. un. n. 32; Escoto, *Q. in Met.* IX, qq. 1-2, n. 18.

⁴² Escoto, *Lect.* 1, d. 20, q. un., n. 10.

⁴³ Escoto, *Lect.* 1 d. 39, qq. 1-5, n. 49.

⁴⁴ Escoto, *Ord.* 1 d. 2, p. 2, qq 2. 1-4, n. 262.

⁴⁵ Escoto, *Lect.* 1 d. 7, q. un., n. 31

⁴⁶ Cf. Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible”, p. 7.

más bien, lo posible exige solamente -como advierte King- que, según una situación dada, su contrafáctico sea posible. Para King, puedo tener poderes que nunca se actualicen, pero no tiene ningún sentido, esto es, es ininteligible, hablar de un poder que no podría ser actualizado, uno que bajo ninguna circunstancia contrafactual pueda darse. No hay argumentos para pensar en un poder irrealizable. Dice King: “No hay poder de hacer lo imposible”⁴⁷. Con todo, seguimos en el plano de la posibilidad, y no del acaecer del ser.

Ahora bien, ¿los posibles tienen algún tipo de ser? La formulación de dicha pregunta tiene para Duns Escoto⁴⁸ el objeto de reflexionar si Dios crea o no los existentes desde la nada, o las ideas (posibles lógicos) en Dios poseen un ser de esencia. Para avanzar en esta línea, cabe traer a colación la precisión que al respecto realiza Antonio Pérez-Estévez, al decir que el posible lógico puede tener dos tipos de relaciones con respecto al ser: por un lado, el ser le pertenece esencialmente, y entonces hablamos de ser necesario, o bien, el ser le pertenece al posible lógico accidentalmente, y hablamos de ser contingente⁴⁹. Esta posibilidad de alcanzar el ser es justamente el ser inteligible o *esse obiectivum*, “es el ser de la representatividad en el intelecto divino”⁵⁰, precisa Miralbell. Efectivamente, apelando a su doctrina de la *distinctio formalis ex parte rei*, Escoto explica que la idea posee un *ens rationis*. La razón (en el sentido ya explicitado) que constituye el

⁴⁷ Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible”, p. 32.

⁴⁸ Cf. Escoto, *Ord.*, I, d. 36, q. única: *utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu*, vol. VI, (Roma: ed. Vat., 1963), pp. 271-298.

⁴⁹ Antonio Pérez-Estévez, “El posible lógico”, p. 2.

⁵⁰ Ignacio Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto*, p. 83.

ser inteligible de la idea, es por el intelecto divino. Con todo, cada idea se distingue formalmente de otra porque lo que representa a una no representa a la otra, es decir, cada una posee su *talitas* en tanto “tal objeto” de intelección⁵¹. El *esse repraesentatum* de cada inteligible es distinto del de los otros posibles. Dicho *esse* es justamente su “ser conocido” por la inteligencia divina. En suma, el posible es la denominación intrínseca de la idea, y es anterior por naturaleza a la existencia.

5. El posible lógico como *esse obiectivum*

En el final del apartado anterior, hemos comenzado a referirnos a la idea divina como un *esse obiectivum* o *esse intelligibile* que es principiado por el intelecto divino. Hemos destacado también que este instante tiene al intelecto divino -y no aún a la omnipotencia divina- como potencia. Ya en el orden de la creación, opera la omnipotencia divina por propia voluntad. Escoto afirma que en el orden de lo creado, las creaturas tienen una inteligibilidad que les viene *per se*, independientemente de la inteligibilidad de la esencia divina, puesto que, como bien recuerda Hoffmann, las ideas divinas son objeto de conocimiento independientemente de la esencia divina⁵². En efecto, Hoffmann señala que Escoto acepta la afirmación de Enrique de Gante sobre que los objetos de conocimiento divino poseen un ser objetivo (*esse intelligibile, esse obiectivum, esse cognitum*), y que este ser objetivo es distinto de la esencia divina, pero se opone rotundamente a que tengan algún tipo de ser o esencia. En suma, estos en tanto que inteligibles, son

⁵¹ Gilson nos advierte sobre dos posibles errores: creer que la idea posee un ser real distinto del de la esencia divina e inferir de ello que no posee propiamente ninguna entidad formal. Cf. Etienne Gilson, *Introducción*, p. 293.

⁵² Cfr Tobias Hoffmann, “Duns Scotus”, p. 363.

entes posibles, pero su inteligibilidad o *ratio* no es la inteligibilidad de la esencia divina, ni seres que imitan la esencia de Dios⁵³.

Decíamos más arriba que lo posible es anterior, en un instante de naturaleza, a la omnipotencia divina, pero no de modo *simpliciter*, ya que lo posible es constituido en su ser inteligible por la inteligencia divina:

“No hay pues posibilidad en el objeto que sea en alguna manera anterior a la omnipotencia de Dios, si se toma la omnipotencia como una perfección absoluta, del mismo modo que la criatura no es anterior a Dios. Pero si se entiende por allí que la cosa es posible antes de que Dios, por su omnipotencia, lo produzca (fuera), en este sentido, es verdad; con todo, en esta posibilidad, la cosa no es (*simpliciter*) previa absolutamente, ya que es producida por el intelecto divino.”⁵⁴

Es fundamental este pasaje escotista que explica en qué sentido el posible es anterior a Dios, ya que algunos comentaristas vieron aquí una contradicción con la teoría escotista, según la cual el posible es posible en sí, independientemente de la existencia de Dios. Es decir, si por un imposible Dios no fuese, eso no convertiría al posible formalmente en imposible. Pero Escoto no habla acá de la cosa en sí, sino del objeto en su relación con las facultades divinas: para el pensamiento divino el posible ocurre sólo posteriormente a Dios, producido por el intelecto divino. Se entiende la afirmación de que el posible es anterior (en un instante de naturaleza) a la determinación de un posible que, ya en tanto posible efectivamente realizado, es contingente. Dice el Sutil:

⁵³ Cf. Escoto, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 51, VI, (Roma: ed. Vat., 1963) p. 266.

⁵⁴ Escoto, *Ord. I*, d. 35, q. un., n. 51.

“Pero, contra la primera opinión, discuto en primer lugar así: la potencia activa por la cual Dios es llamado omnipotente no es formalmente el intelecto, pero presupone la acción del mismo, cuya omnipotencia proviene de la voluntad o de otra potencia de ejecución. Ahora bien la petreidad es posible por sí misma formalmente. Luego, si se refiere como a su primer principio extrínseco, el intelecto divino será de donde viene la razón principal de la posibilidad de la petreidad. La potencia activa por la cual Dios es llamado omnipotente no es entonces la razón principal de la posibilidad de la petreidad.”⁵⁵

Con todo, explicar que un posible sea tal por el intelecto divino, no explica propiamente qué hace de un posible ser tal. Escoto logra explicar que las cosas imposibles, como la quimera, pueden pensarse en tanto articulamos aspectos que, siendo ellos formalmente posibles, en conjunto son imposibles⁵⁶. Dicho de otra manera, el hecho de imaginar una quimera es posible en el sentido de que es posible articular elementos simples en un conjunto que no es una unidad, es decir, que es imposible. Lo posible tiene su origen en el intelecto divino, pero ¿qué hace que una quimera sea imposible y no un hombre? Al respecto, King precisa dos cosas, a saber: en primer lugar, tal diferencia es un hecho metafísico sin más, principiado por el intelecto divino. Pero además, la existencia del posible en el intelecto divino no logra explicar el estatuto ontológico del posible en tanto que posible⁵⁷.

⁵⁵ Escoto, *Ord.* I, d. 43, c. un, n. 6.

⁵⁶ Cf. Escoto, *Lect.* I, d. 43, q. un., nn. 15, 16.

⁵⁷ Cf. Peter King, “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and The Possible”, p. 24.

La respuesta que elucubra Escoto, o por lo menos una de ellas, es que el posible no tiene ningún estatuto ontológico, justamente porque si lo tuviera se estaría atentando contra el principio que sostiene que la creación es de la nada.

6. El principio de no contradicción y su injerencia en el orden lógico y orden metafísico

Pero entonces, ¿cómo debe comprenderse que opera en Duns Escoto el principio de no contradicción en relación a la *ratio formalis* del posible? Porque tal como vimos, el principio de composición de las ideas divinas en el intelecto divino es la regla que habilita la composibilidad⁵⁸: “es pues, la composición posible de las ideas divinas o su incomponibilidad la que funda la composición posible o la contradicción de los términos de toda proposición”⁵⁹.

Al parecer, postular la contradicción como pensable sería absurdo, puesto que si algo puede ser pensado, es posible. Claro que no todo lo que puede imaginarse supone una unidad, más bien es la articulación de elementos simples en un todo imposible, en suma, en una imposibilidad lógica. Pareciera ser entonces que el principio de no contradicción no cumple la función de límite del intelecto divino, como si le fuere imposible pensar a Dios la contradicción, antes bien dicho principio surge desde el intelecto divino que origina la naturaleza eidética de cada cosa, que en tanto inteligible es un posible lógico, y a la vez regula las composiciones posibles de tales naturalezas. Ahora bien, Escoto al parecer acepta la contradicción en el orden de la omnipotencia divina (que en el instante en que quiere A puede no quererlo), pero, ¿postula la

⁵⁸ Cf. Escoto, *Ord.* I, d.3, p.1, q.4. , n.268, p.164.

⁵⁹ Escoto, *Ord.* I, d.3, p.1, q.4., p.202.

contradicción en el orden del objeto puro que no tiene ningún tipo de ser? Me estoy refiriendo al ser intencional intramental en Dios. Una respuesta posible sería que pensar si la contradicción es posible en el orden de los objetos es un absurdo desde el inicio, puesto que principiar un *esse intelligibile* ininteligible es ir en contra del postulado principal: si es pensable, es posible. La razón interna de un ser, eso que le hace ser posible *per se*, es pura inteligibilidad. Pero, me pregunto: cuando pensamos un cuadrado redondo ¿por qué no distinguimos el hecho de que el cuadrado redondo es objeto de un acto psíquico real (y en este sentido, pensable) de su imposibilidad de ser? Porque de hecho, el acto psíquico por el que pienso el cuadrado redondo, es un acto real, y es el círculo cuadrado el objeto de tal acto psíquico⁶⁰. En el plano de lo intramental, pienso el objeto cuadrado redondo, de lo contrario, no podría elaborar el otro acto psíquico por el que elaboro el juicio verdadero “el cuadrado redondo es imposible”. En este estricto sentido, puedo pensar dicho objeto aunque éste no sea capaz de

⁶⁰ Esta reflexión me sugiere la lectura de la teoría de los objetos de Meinong, quien distingue entre el campo metafísico: campo del estudio del ser (lo que es, fue y será), de la teoría de los objetos que postula que hay objetos del pensamiento que se pueden pensar aunque no tengan ser. Pensar en objetos contradictorios, no implica que tenga ser (y por ello no cae en contradicción, porque aplica el mismo al ámbito del ser). Sea como fuere, Russel criticará la idea de Meinong de que es posible pensar un círculo cuadrado, porque eso lleva a la imposibilidad de la teoría de los conjuntos, puesto que si tenemos objetos contradictorios, ellos son inclasificables en términos de clases. La verdad de la expresión “El rey de Argentina no existe”, al decir de Russel, supone que la verdad tienen referencia a los hechos. Si los hechos que enunciamos son contradictorios, hemos caído –dirá Russell– en una trampa del lenguaje. Cf. Meinong, Alexius, *Teoría del objeto y presentación personal* (Bs. As: Miño y Dávila, 2008), pp. 53-55.

alcanzar el ser real. Lo que quiero decir es, si puedo armar una proposición verdadera “el cuadrado redondo es imposible”, el acto psíquico es real (pienso en el cuadrado redondo) y el término de esa operación cognoscitiva, es un objeto intramental, aun cuando sea un imposible.

Si puedo pensar objetos contradictorios, como cuadrado redondo o hierro de madera, entonces ¿puedo pensar en objetos de razones formales contradictorias? Se podrá decir, es imposible pensar un cuadrado redondo, pero no podemos negar la operación y el objeto de la operación que acontece tanto al pensar el cuadrado redondo, como al pensar el juicio “el cuadrado redondo es imposible”, o el juicio analítico “el cuadrado redondo es cuadrado”. Es cierto, el cuadrado redondo no alcanzará su condición extramental, pero ello no anula que pueda ser objeto de pensamiento. Es decir, hemos visto que en la posición de Escoto inteligibilidad y posibilidad funcionan como un par convertible, que a la vez nos les repugna ser. Pero ¿solo pensamos objetos posibles, o podemos pensar la contradicción? ¿Dios puede pensar objetos contradictorios? El objeto que imagino, el cuadrado redondo, es una representación a partir de la imaginación, mas no un componible. Ahora bien, dicha representación, más allá que sea incomponible, con todo, es pensable, o diríamos, posee en cierto modo un *esse repraesentatum*. En suma, ¿posee el cuadrado redondo ser objetivo? Si lo posee ¿Dios puede pensar entonces lo contradictorio? O dicho de otra manera ¿Dios puede pensar lo que en tanto contradictorio, es nada? Yo entiendo que sí, aunque claro que bien dijo Escoto, el ser objetivo no es ser real. Solo me atrevo a concluir que el principio de no contradicción es la regla divina misma de composición de los posibles, pero que rige el orden del ser, y no el orden del pensar o del querer. Es decir, siguiendo el concepto de razón formal escotista, sostener que es posible

pensar objetos contradictorios, no pone en jaque el principio de no contradicción en el orden de lo real.

Bibliografía

Fuentes

Aristóteles, *Metafísica*. Tomás Calvo Martínez (intr. trad. y notas) (Madrid: Gredos, 1994).

Duns Scotus, Io., *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*. Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia, 12 vols., (Lyon: Vives, 1639).

—. *Ordinatio*, L. I, d.3. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. III, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1954).

—. *Ordinatio*, L. I, dd.4-10. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. IV, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1956).

—. *Ordinatio*, L. I, dd. 26-48. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, vol. VI, (Roma: Ed. Crítica Vaticana, 1963).

Iohannis Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani, *Lectura*, opera omnia. Ed. P. Carolus Balic et al. Typis Polyglottis, vols. 17–20 to date, (Roma: Vaticanæ, 1950).

Bibliografía de consulta

Boulnois, Olivier; De Libera, Alain y Otros. *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*, (Paris: Aubier, 1994).

Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Pablo Corona (trad.) (Pamplona: EUNSA, 2007).

Hintikka, Jaakko. *Time and Necessity*, (London: Oxford University Press, 1973).

- Hoffmann, Tobias. “Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect”, en *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Stephen F. Brown, Thomas Dewender and Theo Kobusch (eds.) (Leiden-Boston: Brill, 2009), pp. 359-379.
- King, Peter. “Duns Scotus on Possibilities, Powers, and The Possible”, en *Rev. Potentialität und Possibilität*, (Frommann-Holzboog: 2001), pp. 175-199.
- Knuutila, Simo. “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, I. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), (Leiden- New York-Köln: Brill, 1996).
- Lovejoy, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*, (Barcelona: Icaria, 1983).
- Miralbell, Ignacio. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, (Pamplona: EUNSA, 1994).
- Muralt, André De. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockhamistas y gregorianos*. Muínelo Cobo y Antonio Gómez García (int. y trad.), Colección Polítopías, (Madrid: Ed. Marcial Pons, 2008).
- Normore, Calvin G. “Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present”, en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, I. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.), (Leiden-New York-Köln: Brill, 1996).
- Pérez-Estevez, Antonio. “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser” en *Revista de Filosofía*, vol.23, no.51 (sep. 2005), [online, citado en marzo de 2016], pp.07-17. Disponible en <http://www.scielo.org.ve/scielo.php>.
- Pich, Roberto. *João Duns Scotus. Textos sobre poder, conhecimento e contingência*. Coleção Pensamento Franciscano-XI, Universidade São Francisco, (Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008).