

¿El universal se encuentra en las cosas o en el intelecto? La doble respuesta de Duns Escoto en sus *Cuestiones a la Isagoge*

Is the universal in the things or the intellect?
Duns Scotus's double answer in his *Questions on the Isagoge*

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL*

Resumen: En su comentario a la *Isagoge*, Duns Escoto se pregunta dónde se encuentra el universal: ¿en las cosas o en el intelecto? Caracterizándolo como universal lógico y accidente intencional de la esencia (en tanto modo de aprehensión de la esencia), en su respuesta se articulan la dimensión ontológica y la dimensión semántica del universal: con el intelecto que lo causa y con la cosa que denomina. Analizaremos estas dos relaciones y sus implicaciones en el orden de la predicación a partir del ejemplo propuesto por Escoto: «hombre es universal».

Palabras clave: Duns Escoto, universal lógico, intelecto, predicación per se.

Abstract: In his *Questions on Porphyry's Isagoge*, Scotus asks about the place of inherence of the universal: ¿is it in the things or in the intellect? Being established as logical universal and intentional accident of the essence (insofar as it is the *modus* by which the intellect apprehends the essence), in Scotus's answer the ontological and the semantical dimensions of the universal are articulated: with the intellect which causes it and with the things it designates. We will analyze these relations and their implications in the order of predication, taking into account Scotus's example: «man is universal».

Keywords: Duns Scotus, logical universal, intellect, predication in itself.

Observaciones preliminares

Juan Duns Escoto es conocido en especial por su teoría de la univocidad del ser y por los efectos filosóficos a los que dicha tesis dio lugar¹. Sin embargo, sus tesis sobre filosofía de la lógica, mucho menos estudiadas, no sólo son importantes para comprender el proyecto filosófico-teológico que articula la totalidad del pensamiento escotista, también lo son en sí mismas, en lo que nos revelan de su posición sobre algunos problemas clásicos heredados de la primera recepción medieval del pensamiento antiguo, cristalizada, al menos parcialmente, en la traducción y comentarios boecianos (Porfirio, 1966 y Boecio, 1906) de la *Isagoge* de

Recibido: 14/01/2019. Aceptado: 16/09/2019.

* Profesor Asociado, Departamento de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: hsalinas@javeriana.edu.co. Se ocupa en especial del pensamiento escotista. Recientemente ha publicado: «Naturaleza y unidad lógica de las categorías en Duns Escoto», *Pensamiento*, 2017, 73 (275), pp. 129-14 y «El universal como *modus concipiendi* en Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 2019, 36 (1), pp. 29-48.

1 *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1-3 (Vat. III, 1-123) y *Lectura* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, (Vat. XVI, 223-281). Cfr. Dumont, 1987; Boulnois, 1988; y Honnefelder, 2002.

Porfirio. Por ello, este artículo prestará atención, a partir de un problema puntual y su solución, a las *Cuestiones sobre la Isagoge de Porfirio* de Duns Escoto.²

Esta obra recoge y renueva la problemática sobre los universales, incorporando un enfoque aviceniano y una demanda de científicidad derivada de los *Segundos Analíticos*. En su composición, se descubren dos secciones preliminares bien definidas. La primera comprende las cuestiones 1 a 3, donde se plantea la pregunta por la científicidad de la lógica y por su objeto³. En esta sección, Escoto defiende la científicidad de la lógica, entendida como *ciencia intencional común*, un saber cuyo dominio recubre la máxima generalidad (como la metafísica), pero que corresponde a los actos del intelecto, por medio de los cuales este aprehende lo real en tanto pensado (cfr. Salinas Leal, 2016). El silogismo será el objeto propio de dicha ciencia⁴.

La segunda sección comprende las cuestiones 4 a 8 y se ocupa de la determinación del objeto de la *Isagoge*. Para Escoto dicho objeto es el concepto de universal⁵. La segunda sección repite el procedimiento de la primera, en cuanto el objeto de una ciencia debe cumplir un conjunto de requisitos extraídos de la lectura de los *Segundos Analíticos* (I, 1, 71a11-16): (a) una ciencia ha de presuponer la existencia y la definición de su objeto; (b) a partir de su quiddidad deben poder ser demostradas las propiedades del objeto y (c) todo aquello que puede ser determinable científicamente a propósito de dicho objeto, debe poder ser reductible a él y considerado a partir de él, como garantía de la unidad de dicha ciencia⁶.

De estas primeras cuestiones quiero recuperar, con vista a la presente discusión, la determinación del universal como *accidente intencional de la esencia o naturaleza en tanto conocida*. Para comprender esta caracterización, recordemos que el universal es una segunda intención, producida o causada por el intelecto, y aplicable a las «cosas de primera intención»⁷. ¿Qué significa esto? Que el universal no se identifica con la esencia o naturaleza en tanto conocida, ni con la esencia o naturaleza en tanto tal. El universal es *el modo bajo el cual el intelecto aprehende* dicha esencia o naturaleza. Según Escoto:

Hay que decir que el universal es por sí inteligible. Esto es evidente, así: el primer objeto del intelecto, a saber “lo que es”, es inteligido bajo una razón universal. Esa razón [universal] no es esencialmente idéntica con ese “lo que es”, sino *su modo accidental*. Por tanto, el intelecto puede conocer la diferencia entre su objeto primero y aquel modo, porque puede distinguir entre todas aquellas realidades que no son esencialmente idénticas⁸.

2 Juan Duns Escoto (1999): *Quaestiones In Librum Porphyrii Isagoge*, en: R. Andrews et al. (eds.), *Opera philosophica I*, St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, pp. 3-235. En adelante cito *In Porph.*, q. 1 n. 1 (OPh, I, 3): Cuestiones a la *Isagoge*, cuestión 1, párrafo 1, en las *Opera Philosophica*, volumen I, página 3. Salvo mención contraria, todas las traducciones del latín son del autor.

3 *In Porph.*, qq. 1-3 (OPh, I, 3-20).

4 *In Porph.*, q. 3 n. 20 (OPh, I, 16-17).

5 *In Porph.*, qq. 4-8 (OPh, I, 21-42).

6 *In Porph.*, q. 3 n. 13 (OPh, I, 14).

7 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (OPh, I, 21).

8 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (OPh, I, 27-28).

Escoto distingue al universal, como modo accidental de aprehensión, de lo aprehendido por él, la esencia o “lo que es”. No hay, pues, universal en las esencias, consideradas en sí mismas. Por ello, el universal, como *modus concipiendi* del intelecto, es un accidente intencional de la esencia o naturaleza, producido por el intelecto y dependiente de él (Cfr. Salinas Leal, 2019). Esta distinción entre el objeto propio del intelecto (la esencia en sí misma) y su modo de aprehensión (el universal) hace posible el conocimiento diferenciado de este último y de sus operaciones.

El intelecto puede conocer aquel modo o razón universal por sí y bajo una razón propia. De este modo, por un acto de reflexión, el intelecto se conoce, conoce su operación, su modo de operar y todo aquello que se halla en él⁹.

Esta distinción tiene efectos muy profundos. El conocimiento del universal, por un acto reflexivo del intelecto sobre su operación primera, permite al intelecto conocerse a sí mismo, abriendo con ello la consideración del espacio intencional de las operaciones del intelecto y fundado la posibilidad de la lógica. Además permite preguntarse cómo se articula esta distinción (entre la esencia y su modo de aprehensión) con la distinción entre las primeras y las segundas intenciones. En el prólogo que abre las cuestiones 4 a 8 se establece la articulación entre el modo lógico de considerar el término «universal» y las primeras y segundas intenciones.

Hay que investigar específicamente sobre el universal. Y puesto que lo que se dice por un nombre precede a toda cuestión, hay que notar que <el término> «universal», así como el resto de <términos> concretos, se toma en tres acepciones. A veces <a> se toma por un sujeto, es decir, por una cosa de primera intención, a la que se aplica la intención de universal, y de esta manera el universal es el primer objeto del intelecto. A veces se toma por una forma, es decir, por una cosa de segunda intención causada por el intelecto y aplicable a las cosas de primera intención, y así el lógico trata propiamente del universal. En tercer lugar <c> se toma por el agregado de un sujeto y una forma, y este es un ente por accidente, porque aglutina (*aggregat*) naturalezas diversas a partir de las cuales no se produce una única <realidad> por sí; y de este modo, este no hace parte de la consideración de ningún experto (*artificis*), pues no hay ciencia de un ente por accidente, según Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica* (E, 2, 1027a20-26), porque un ente por accidente no es definible. En consecuencia, en lo que sigue solo se hará un discurso sobre el universal de acuerdo a la segunda acepción¹⁰. Cfr. (Noone, 2003, 106) y (Demange, 2007, 265).

Este pasaje exige varias anotaciones. En primer lugar, la distinción entre primeras y segundas intenciones se elabora a partir de una distinción de origen aviceniano que tendrá una larga historia en los siglos por venir (Cfr. Rijk, 2005, 17-376). En una primera aproximación, las primeras intenciones son conceptos de cosas o esencias (por ejemplo, la esencia

9 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (OPh, I, 28).

10 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (OPh, I, 21).

hombre), mientras las segundas intenciones son conceptos de conceptos (por ejemplo, el concepto *especie* o *género*). Dicho esto, Escoto presenta tres acepciones del término «universal». La segunda corresponde al universal lógico: una «cosa de segunda intención causada por el intelecto y aplicable a las cosas de primera intención». Así, un concepto como el de *género* o *especie* (o el concepto de *universal*) se le aplicaría a otro concepto como el de *hombre* o el de *caballo*. La primera acepción corresponde a «una cosa de primera intención a la que se aplica la intención universal». Según esta acepción, el universal sería una «cosa de primera intención» en la medida en que es universalizada, con lo que volvemos a la causa que produce el universal: el intelecto. Escoto establece una relación entre la universalidad *aplicable* y la naturaleza considerada universalmente (o a la cual se le aplica la intención de universal).

Aquí no se pregunta Escoto por la concepción de las primeras intenciones, es decir, por el modo en que el intelecto conoce las esencias o naturalezas, en el que la abstracción tendrá un rol central (Cross, 2014, 64-69), sino por el espacio lógico-intencional en el que el intelecto causa el universal y del que el universal forma parte.

Con la distinción entre primeras y segundas intenciones, se establece también la distinción entre las ciencias reales y la lógica en tanto ciencia intencional común. En sus *Cuestiones a la metafísica*, Escoto afirma que una ciencia especulativa real, por ejemplo la física, «considera las intenciones primeras abstraídas de las realidades singulares y predicadas de ellas esencialmente», mientras la lógica «se ocupa de las segundas intenciones que no se predicán de ninguna cosa de primera intención esencialmente»¹¹.

Ahora bien, cuando Escoto se pregunta cuál es el objeto lógico, en la cuestión 3, presenta las segundas intenciones como uno de los candidatos a dicho rol, con lo que además recoge y somete a evaluación la posición aviceniana¹². Sin embargo, no concluye que ellas sean el objeto de la lógica, puesto que las segundas intenciones son más comunes que dicho objeto¹³. Ellas cubren la totalidad del espacio lógico, pero su grado de comunidad no permite que garanticen la unidad de la lógica como ciencia; condición que sí cumple el silogismo, pues a él se reducen todos los objetos y las propiedades estudiadas en lógica. Con todo, no debe perderse de vista que todo concepto lógico (género, especie, diferencia, concepto, silogismo, etc.) es un concepto de segunda intención.

Tanto en la *Ordinatio* como en la *Lectura*, Escoto definirá las segundas intenciones como relaciones de razón. Según la *Lectura*:

Una intención segunda es una relación de razón, y no de cualquier tipo, sino una relación de razón que pertenece al acto del intelecto que es componer y dividir. De allí que las segundas intenciones pertenezcan a la unión o a los extremos de la unión (como del predicado y del sujeto)¹⁴.

11 *In Met.*, VI q. 1 n. 43 (Oph, IV, 18).

12 Avicena, *Philosophia prima sive scientia divina*, I, 2 (AvL, I, 10): «Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo». Cfr. Sabra, 1980.

13 *In Porph.*, q. 3 n. 16 (Oph, I, 15): «logica est de illis, sed illa non sunt primum subiectum, sed communiora subiecto».

14 *Lectura I*, d. 23 q. un. n. 12 (Vat. XVII, 306). Cfr. *Ordinatio I*, d. 23 q. un. n. 10 (Vat. V, 352-353) y Gilon, 2012, 276-285.

Esta definición es central, pues sitúa las segundas intenciones en su vínculo con el «acto del intelecto que es componer y dividir» y determina su función en su dimensión de “aplicabilidad”. Las segundas intenciones se predicán de un concepto de primera intención determinando su rango lógico («animal es un género») o se predicán de un concepto de segunda intención considerado según su lugar en el espacio lógico («la diferencia es una especie del género universal»); y, en ambos casos, predicando un accidente intencional del sujeto.

La particularidad cognitiva de esta aplicabilidad de las segundas intenciones (como relaciones de razón) puede ser establecida a partir de un pasaje de la *Cuestión quodlibetal* XIII, en donde Escoto se pregunta si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos. Recojo un elemento de la solución: el conocimiento abstractivo no comporta una relación real a su objeto, sino una relación de razón, pues no involucra la existencia extramental del objeto conocido¹⁵. Escoto distingue dos modos de la relación de razón en el conocimiento abstractivo. El segundo incluye el *acto reflexivo* del intelecto sobre su propia operación¹⁶, con el que podríamos identificar el modo de conocer el universal en tanto segunda intención¹⁷.

Tomando como punto de partida el carácter accidental del universal (como accidente intencional), en cuanto le ocurre a la esencia por un acto del intelecto, Escoto se pregunta por el sujeto de inherencia del universal. Así, en la cuestión 9 se pregunta «si el universal se encuentra en la cosa o en el intelecto»¹⁸. De hecho, las cuestiones 9 a 11 también constituyen una unidad cuyo núcleo es precisamente la pregunta por el lugar del universal. A partir de ella, Escoto se pregunta en la cuestión 10, si la proposición «*homo est universale*» es verdadera; y en la cuestión 11, si tal tipo de proposiciones son por sí (*per se*).

La pregunta formulada en la cuestión 9 tienen un gran alcance, pues busca determinar el lugar «principal» de «inherencia» del universal: ¿se encuentra en el orden ontológico o en el lógico? Dado que el universal es un accidente intencional, la respuesta parece inclinarse a su inclusión en el orden lógico. Sin embargo, la solución de Escoto recoge una doble relación que trataremos de explicitar en lo que sigue.

Los dos lugares del universal

Escoto señala la doble relación que mantiene el universal tanto con la cosa como con el intelecto. Con la cosa guarda una relación semántica y con el intelecto una relación causal y cognitiva:

El universal se halla en la cosa (*in re*) como en un sujeto, porque designa a la cosa y no al intelecto. Sin embargo, el universal se halla en el intelecto como en el eficiente y como lo conocido en el cognoscente¹⁹.

15 *Quodlibet* XIII, n. [14] 42 (ed. Alluntis, p. 462).

16 *Quodlibet* XIII, n. [14] 44 (ed. Alluntis, p. 463).

17 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (Oph, I, 28).

18 *In Porph.*, qq. 9-11 (Oph, I, 41).

19 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 15 (Oph, I, 46).

La razón que explica que el universal se encuentre en la cosa es su capacidad de designarla. La intencionalidad del universal remite a la cosa y no al intelecto. El universal es un modo de la cosa concebida y no del intelecto; y tiene por función permitir al intelecto considerar la cosa en tanto pensada. Esta manera de “estar en la cosa” no comporta una inherencia material, sino únicamente intencional. Por otro lado, el universal también se halla en el intelecto, en tanto este es su causa eficiente y como objeto de intelección. Producido por el intelecto, el universal se encuentra en el intelecto. En tanto aprehende la cosa, el universal es uno de sus accidentes; sin embargo, el universal puede ser él mismo, objeto de intelección, por reflexión.

¿Cómo es esto posible? En primer lugar, subrayemos que Escoto recurre a la teoría aviceniana de la indiferencia de la esencia²⁰. En la obra latina de Avicena (cfr. Janssens, 2011) se encuentran dos *loci* clásicos donde se presenta dicha teoría: en su *Philosophia prima* V,1²¹ y en su *Logica* I,12. He aquí el segundo pasaje:

Animal es por sí algo y el mismo tanto si es sensible como si es un concepto en el alma. Ahora bien, en sí ni es universal, ni es singular. En efecto, si en sí fuera universal, de tal modo que la animalidad en tanto animalidad fuera universal, se seguiría necesariamente que ningún animal sería singular, y por el contrario, que todo animal sería universal. Pero si animal en tanto animal fuera singular, sería imposible que fuera más que sólo un único singular, a saber, el mismo singular al cual pertenecería la animalidad y sería imposible que hubiera algún otro animal singular²².

La teoría de la indiferencia de la esencia se funda en la teoría del triple estatuto de la esencia. La esencia se da de tres modos distintos, conservando simultáneamente, en cada modo, su esencialidad. Según el pasaje, que apela a la *animalidad* como ejemplificación de la tesis, la esencia en tanto sensible se singulariza en uno o más individuos, pero en tanto inteligida se universaliza como concepto. La tesis del pasaje sostiene que, partiendo de la evidencia de que esas dos situaciones se dan efectivamente, la esencia *en tanto esencia* no puede confundirse con ninguno de estos dos modos de darse, pues, siendo mutuamente excluyentes, ello implicaría que la esencia tendría que ser *necesariamente* universal o singular. Puesto que no lo es, la esencia debe ser distinta a estos dos modos y, por ello, en tanto tal, resultar indiferente a su darse como singular o como universal. Hay tres estados posibles de la esencia: (a) en tanto sensible se singulariza en uno o más individuos, (b) en tanto es concebida por el intelecto se universaliza en el intelecto y (c) en sí misma es lo que es, indiferente a sus otros dos modos. Si la esencia es la misma en los tres estados, la diferencia es introducida precisamente por su distinción tanto con respecto a la individuación como a la universalización.

Escoto apela a la teoría de la indiferencia de la esencia con el fin de distinguir el triple estatuto de lo que llama, en las cuestiones a la *Isagoge*, la *vera natura* (considerada en su

20 Avicena, *Logica* I, 12 (ed. Hudry, p. 197): «Usus fuit ut cum haec quinque distinguerentur, diceretur quod quodam respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia». Cfr. de Libera, 2018, 43 ss; de Libera, 2005, 223-229 y 1999, 499-527; Noone, 2003, 102-105 y Gilon, 2012, 362 y 371-372.

21 Avicena, *Philosophia prima sive scientia divina*, V, 1 (AvL, II, 228 ss.).

22 Avicena, *Logica* I,12 (ed. Hudry, 198).

relación con los singulares, con el intelecto y en sí misma) frente a lo que allí se define como universal, es decir, el modo bajo el cual el intelecto aprehende la *vera natura*:

Hay que saber que el significado de un término común, que significa una verdadera naturaleza (*vera natura*), puede ser considerado de tres maneras. En primer lugar, según el ser que tiene en los supuestos y que llamamos su ser material, y es de este modo que los accidentes comunes se hallan en él. En segundo lugar, es considerado absolutamente según su ser quiditativo, y es de este modo que los predicados esenciales se hallan en él. En tercer lugar, en tanto que es aprehendido por el intelecto, por medio de una forma inteligible. Este es su ser conocido (*esse cognitum*) y es de este modo que las intenciones se hallan en él²³.

Observemos el enfoque semántico de la distinción. Escoto llama *verdadera naturaleza* a aquello significado por un término común. Por ejemplo, el término «hombre» significa la *vera natura* del hombre y esta puede darse de tres modos distintos. El tercer modo corresponde a la relación entre la *vera natura* y el universal. Este modo es el de la naturaleza en tanto conocida y corresponde a la articulación entre el orden ontológico y el lógico. Tal vez sea útil llamar la atención del lector a la diferencia entre esta aproximación a la semántica del término común y la solución de Escoto en sus comentarios al *De Interpretatione*, donde el significado del término común se identifica con la cosa en tanto concebida o inteligida, es decir, únicamente con el tercer modo de la verdadera naturaleza aquí enunciado (Salinas Leal, 2011). Esto quizá puede deberse al modo como aquí, en el comentario a la *Isagoge*, se acentúa la indiferencia y neutralidad de la esencia o *vera natura* con respecto a los tres modos bajo los cuales puede considerarse.

Según el primer modo, (a) el del *esse materiale*, la *vera natura* se considera según el ser que tiene en los singulares y por ello no incluye la presencia del universal. El segundo modo (b) corresponde al *esse quiditativum* y remite a la *verdadera naturaleza*, a la esencia, en su indeterminación e indiferencia tanto con respecto al intelecto como a los singulares; su consideración excluye simultáneamente, tanto la singularidad como la universalidad a las que se somete la esencia cuando se individualiza o cuando se universaliza. El *esse quiditativum*, en su desnudez, está constituido por sus rasgos esenciales, es decir, por los rasgos que definen la esencia en tanto tal.

Con esta distinción Escoto separa la dimensión ontológica de la *vera naturaleza* de su aprehensión intelectual, pues es en esta última donde se produce la universalización de dicha naturaleza. Así pues, según el tercer sentido, (c) el universal se encuentra en el intelecto en tanto modo de aprehensión de la *vera natura* y constituye junto con ella el *esse cognitum*. En efecto, la cosa en tanto conocida es aprehendida por el intelecto mediante una «forma inteligible». Esta es precisamente el modo universal en el cual el intelecto aprehende la *vera natura*.

Tomando como ejemplo la naturaleza del hombre, Escoto describe lacónicamente el proceso de formación del universal lógico:

23 In *Porph.*, qq. 9-11 n. 16 (O^{Ph}, I, 46-47).

En efecto, el intelecto, al considerar la naturaleza del hombre, una en lo múltiple y <dicha> de lo múltiple, a partir de una cierta propiedad (*ab aliqua proprietate*), identificada en la naturaleza así considerada, es movido a causar una intención, y atribuye a la naturaleza esta intención causada, de la cual es una propiedad y a partir de la cual es tomada²⁴ (Cfr. Gilon, 2012, 279-280).

El intelecto opera en dos momentos. En primer lugar «considera» la naturaleza del hombre en tanto dicha naturaleza es «una en lo múltiple y de lo múltiple»²⁵, es decir, la considera en cuanto se da en más de un individuo y en cuanto se dice de más de un individuo. Aludiendo a la definición del universal propuesta en los *Segundos Analíticos* (II, 19, 100a6-8), Escoto introduce en la naturaleza así considerada la dimensión común que le permite darse en muchos y ser dicha de muchos, sin confundirla ni con los hombres singulares, ni con el universal lógico como modo de aprehensión. Movido pues por una propiedad de dicha naturaleza, su comunidad en los individuos (como Escoto lo explicará en la *Ordinatio*²⁶, Cfr. Boulnois, 1992, 3-33 y 2014, 191-194), el intelecto causa una intención que se funda en la naturaleza así considerada y que le atribuye a ella. En palabras de Noone (2003, 106), «el intelecto forma la intención lógica de universal cuando percibe que la naturaleza del hombre se encuentra tanto en muchos individuos como es predicable de muchos individuos y atribuye la segunda intención de especie a tal suerte de concepto».

Dicha intención pertenece a la naturaleza como su accidente intencional y pertenece al intelecto como su efecto y su modo de aprehender su objeto. El intelecto opera pues sobre la naturaleza del hombre, «la cosa de primera intención»²⁷ y no sobre el hombre singular. Al considerarlo de este modo, a partir de una cierta propiedad aprehendida por el intelecto, este causa una intención que atribuye a la naturaleza misma que ha sido la ocasión de su producción. Ciertamente hay un rasgo en la naturaleza del hombre que motiva al intelecto a producir el universal y a dirigirlo a dicha naturaleza (Sobre este punto, cfr. Newton, 2008 249; quien sigue el análisis de Pini, 2002, 100-102. También es muy útil, Dahlstrom, 1980, 99-102).

Para Escoto, no se trata de la atribución de una propiedad causada por el intelecto que vaya a modificar la naturaleza o esencia, el *esse quiditativum*, sino de la atribución de una propiedad que da cuenta «de la relación de la cosa al intelecto»²⁸, como relación causal intencional, pues en tanto ella es concebida, el intelecto causa la universalidad.

«hombre es universal» y la predicación per se

Con esta distinción ganada, Escoto puede determinar el valor de verdad de proposiciones tales como «hombre es universal». A diferencia de proposiciones como «Sócrates es hombre» o «hombre es animal», la proposición «hombre es universal» compone una intención

24 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 17 (Oph, I, 47).

25 Ya en la respuesta a la sexta cuestión, *In Porph.*, q. 6 n. 6 (Oph, I, 30), Escoto identifica este adagio clásico extraído de los *Segundos Analíticos*, con el accidente propio del universal: ser en muchos y ser dicho de muchos. Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II (B), 19, 100a6-8 (AL, IV1 105-106).

26 *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q.1, nn. 33-42 (Vat. VII, 403-410).

27 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (Oph, I, 21).

28 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 19 (Oph, I, 47).

primera («hombre») y una intención segunda («universal»); de allí la urgencia de determinar su valor de verdad. Esta proposición es verdadera bajo la condición de entender «hombre» en el tercer sentido de la «verdadera naturaleza» significada por el término común, en tanto *esse cognitum*. Así, «hombre» no remite ni a los individuos (*esse materiale*), ni a la esencia en sí misma (*esse quiditativum*), sino al «hombre» en tanto aprehendido por el intelecto.

«Hombre es universal» es, pues, una proposición verdadera en la medida en que «hombre» remite a un concepto, el de la *vera natura*, del que predicamos la universalidad. Dicha verdad se funda en la relación entre el universal y la naturaleza, es decir, en el carácter de accidente intencional del universal²⁹. El accidente intencional *se halla en o se adhiere a la cosa* en tanto que concebida o conocida por el intelecto. Es por ello que se pueden predicar aspectos intencionales de la cosa, en tanto aspectos accidentales derivados de la consideración del intelecto.

Frente a una posible confusión que vería en este tipo de accidente y de predicación, una relación directa con la cosa en tanto *esse materiale*, de tal modo que el accidente se encontrara en los individuos y se predicara de ellos, Escoto recuerda que la especie se encuentra en el hombre en tanto que «hombre» se predica de los individuos, es cierto, pero solo en el marco de la predicación signada (*praedicatio signata*), es decir, cuando el sujeto y el predicado se componen por medio de la expresión «ser predicado de». La proposición «universal se predica de hombre» configura, así, un caso de predicación signada. Allí *se menciona* el vínculo entre sujeto y predicado haciendo referencia a una predicación puramente lógica, al hecho de que un término se predica de muchos. Sin embargo, «hombre», en el marco de la predicación efectiva (*praedicatio exercita*), que se caracteriza por componer un sujeto y un predicado por medio del verbo «ser», como en la proposición «hombre es universal», no remite en absoluto a los individuos. Allí el término «hombre» remite al concepto de primera intención *hombre*, es decir, a la esencia en tanto conocida y aprehendida por el intelecto³⁰.

¿Proposición por sí?

Para demostrar esta relación accidental entre el predicado «universal» y el sujeto «hombre» en la proposición «hombre es universal», Escoto plantea un tercer problema a propósito de estas proposiciones: ¿Tal tipo de proposición es *per se*? ¿Podemos considerar que la atribución de la universalidad al concepto de hombre, por ejemplo, cae bajo uno de los casos de la predicación *per se*? Esta pregunta es fundamental desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, pues conocer (*scire*) consiste en demostrar qué atributos pertenecen *per se* a un sujeto, de tal manera que la distinción de los sentidos de *per se* se halla intrínsecamente asociada a la diferenciación de las proposiciones científicas frente a otras formas de predicación (Cfr. Demange, 2007, 82).

La respuesta de Escoto a esta pregunta será negativa, excluyendo las proposiciones que componen primeras y segundas intenciones del conjunto de las proposiciones por sí. Dicho esto, resulta valioso explicitar su respuesta, cuyo punto de partida se encuentra, fundamen-

29 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 21 (Oph, I, 48).

30 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 23 (Oph, I, 48). Cfr. Nuchelmans, 1988,74 y Rosier, 1993, 231-261 y 1994, 157-206.

talmente, en los *Segundos Analíticos*³¹, donde Aristóteles distingue cuatro sentidos de la expresión «por sí» (*kath'hauto*). Esta distinción es introducida por Aristóteles cuando da cuenta del tipo de proposición que podría formar parte de una demostración (Cfr. Bronstein, 2016, 43-50). Sobre esa distinción construirá Escoto su análisis y su respuesta a la pregunta si una proposición como «hombres es universal» es una proposición *per se*.

(a) Para Aristóteles, según el primer sentido, «son en sí todas las cosas que se dan en el *qué es*, v. g.: la línea en el triángulo y el punto en la línea (pues la entidad de esas cosas está <constituida> a partir de aquéllas y <aquéllas> se dan dentro del enunciado que dice *qué es* <cada una>» (I, 4, 73a 35-37; trad. Candel Sanmartín, p. 322). Si en el plano ontológico la entidad del triángulo incluye como uno de sus elementos constitutivos la línea y, a su vez, la entidad de la línea incluye al punto; en el plano de la predicación, la línea está incluida en la definición del triángulo y el punto en la definición de la línea. El primer modo de predicación *per se* será aquel en que los elementos de la definición se predicán de su sujeto o aquel en que el sujeto contiene esencialmente su predicado.

Sobre este primer sentido, llamo la atención sobre la traducción latina de Gerardo de Cremona, hecha a partir de la versión árabe de los *Segundo Analíticos*, pues en ella, Gerardo acentúa esta relación entre rasgos esenciales y predicación esencial: «Son llamados *per se* todos los predicados dados en las definiciones de sus sujetos, como la línea en la definición del triángulo y el punto en la definición de la línea; pues estos dos son esenciales a la línea y al triángulo»³².

En ese sentido caracteriza Escoto el primer tipo de predicación *per se* y niega que bajo él se incluyan las proposiciones del tipo «hombre es universal». Este es su análisis:

En el primer modo, la definición o una parte de la definición se predica del definido. Sin embargo, es imposible que una cosa de intención segunda defina una cosa de intención primera, porque, entonces, aquella cosa según su esencia en parte sería por naturaleza (*a natura*) y en parte por el intelecto (*ab intellectu*), y así, provendría de causas diversas no ordenadas. Es por ello que no sería esencialmente una. En consecuencia, es imposible que una cierta intención sea predicada de una cosa en el primer modo por sí³³.

El primer modo «por sí» concierne a una predicación definicional o esencial en la que el predicado da cuenta de la esencia o de una parte de la esencia del sujeto. En la proposición «hombre es universal», el predicado no está incluido en el sujeto como su definición o como parte de su definición. Si ese fuera el caso, la naturaleza del hombre tendría una doble causalidad tanto por parte de la naturaleza como por parte del intelecto, lo que implicaría la disolución de la unidad de su esencia al hacerla depender de dos órdenes de causalidad no ordenados.

31 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a35-b25 (AL, IV¹, 12-14). Cfr. Demange, 2005, 82-93.

32 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a35-37 (AL, IV4, 195, 18-21): «Et dicuntur per se omnia predicata assumpta in diffinitionibus subiectorum, sicut linea in diffinitione trianguli et punctum in diffinitione lineae; nam ista duo sunt essentialia lineae at triangulo» (trad. G. Cremona).

33 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (O^{Ph}, I, 50).

(b) En segundo lugar, para Aristóteles son *per se* «todas aquellas que se dan dentro del enunciado que indica qué es <cada una> de las que se dan en ellas, v. g.: lo recto y lo curvo se dan en la línea, y en el número lo impar y lo par, y lo primero y lo compuesto, y lo cuadrado y lo oblongo; y respecto a todas esas cosas, dentro del enunciado que dice qué es <cada una>, se dan, allí la línea y aquí el número» (I, 4, 73a 37-b 2; trad. Candel Sanmartín p. 322-323). De difícil comprensión, en este caso, lo recto y lo curvo son atributos de la línea; o lo par y lo impar son atributos del número, de modo que en las definiciones de lo recto o lo curvo se incluye la línea; o en las definiciones de lo par y lo impar se incluye el número. Aristóteles llama la atención sobre el modo como define el atributo de un sujeto, esto es, incluyendo su sujeto como parte de la definición del atributo. Vemos que la línea tiene el rol de predicado, pero, esta vez, no es aquello que se da dentro de la noción del sujeto (como en el triángulo), sino que la línea es el sujeto (de inherencia) en el que se dan lo recto y lo curvo. En este caso, el segundo modo de predicación *per se* es aquel en el que el sujeto está contenido en la definición del atributo.

De nuevo resulta aclaradora la versión de G. de Cremona:

También son llamados *per se* todos los predicados en cuyas definiciones se dan sus sujetos, como lo recto y lo curvo se dan en la línea, y lo par y lo impar se dan en el número, y lo primero y lo compuesto, y lo equilátero y lo que es de diversa longitud; en efecto, los sujetos de todos estos se toman en sus definiciones, como la línea en la definición de lo recto y lo curvo y el número en la definición de lo par y lo impar, y el resto de aquellas mencionadas³⁴.

Si la línea se da en la definición de lo recto y lo curvo, esto es posible porque lo recto y lo curvo ocurren en una línea; y porque el atributo se define, al menos parcialmente, por su sujeto. Así pues, los predicados del segundo modo *per se* son aquellos en cuyas definiciones se incluye su sujeto, de tal modo que en la definición de lo recto y de lo curvo se incluye la línea.

Desde el punto de vista de Duns Escoto, la proposición «hombre es universal» tampoco es una predicación «por sí» del segundo modo, «porque la intención no es causada *a partir de los principios del sujeto*»³⁵. Esta observación es central y recuerda la objeción presentada contra el primer tipo de predicación *per se*, pues en ambos casos se trata de una predicación definicional. En el primero, se predica del sujeto un atributo que forma parte de su definición y, en el segundo, se predica de un atributo el sujeto que forma parte de su definición. Y, en ambos casos, la determinación de una definición implica la determinación de la causa de lo definido (Bronstein, 2016, 44).

En efecto, en el segundo modo, la intención segunda, el predicado de la proposición «hombres es universal», debería ser causado por los principios del sujeto, es decir, por los

34 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a37-b2 (AL, IV³, 195, 23-29): «Et dicuntur per se iterum omnia predicata in quorum diffinitionibus sunt assumpta eorum subiecta, sicut rectum et reflexum assumpta in linea, et par et impar accepta in numero, et primum et compositum, et equilaterum et quod est diverse longitudinis; horum enim omnium subiecta sumuntur in ipsorum diffinitionibus, sicut linea in diffinitione recti et flexi, et numerus in diffinitione paris et imparis, et reliqua ex eis que dicta sunt» (trad. G. de Cremona).

35 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (Oph, I, 50).

principios de la naturaleza humana. El predicado debería ser una propiedad del sujeto de tal modo que el sujeto debería estar incluido en la definición del predicado. Según esto, lo recto y lo curvo son causados a partir de los principios de la línea. Así es como se define la predicación por sí *secundo modo* en la que se implica una relación definicional en la cual un atributo es definido a partir de aquello de lo que es atributo, su sujeto; y que, como atributo suyo, es causado a partir de los principios de su sujeto.

«Universal» no es un predicado por sí de «hombre», según el segundo modo, porque «universal» es una propiedad causada por el intelecto; y es por ello que la universalidad no se deriva de la esencia del hombre como una de sus propiedades.

(c) En tercer lugar, también es *per se* «lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v.g.: lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la entidad, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las que no <se dicen> de un sujeto las llamo en sí, y las que <se dicen> de un sujeto, accidentes» (I, 4, 73b 6-9; trad. Candel Sanmartín p. 323).

En su análisis, Escoto no hace referencia a este tercer modo *per se*. Podría pensarse que Escoto excluye de su consideración este tercer modo, debido a que se ocupa de la distinción entre la sustancia (por sí) y el accidente (en otro), recordando su tratamiento en los capítulos 2 y 5 de las *Categorías*, 2, 1a20-b7 (AL, I², 47-48) y 5, 2a11-19 (AL, I², 48-49). Según esto, el tercer modo *por sí* sería de un alcance más ontológico que lógico³⁶.

(d) Por último, es «en sí lo que se da por sí mismo en cada cosa, y lo que no se da por sí mismo es accidente, v.g.: si, mientras uno caminaba, relampagueó, es un accidente: pues no relampagueó porque uno caminara, sino que decimos que eso coincidió <con lo otro>. En cambio, si <se da> por sí mismo, es en sí, v.g.: si murió al ser degollado, también murió en el degollamiento, porque murió por ser degollado, pero no coincidió <simplemente> que muriera al ser degollado» (I, 4, 73b 10-16; trad. Candel Sanmartín p. 323).

La proposición «hombre es universal» tampoco es por sí en este caso, «porque la cosa no es la causa eficiente <del universal>, sino el intelecto»³⁷. En otros términos, no es por una relación de causalidad natural (que haría de la universalidad un efecto de la humanidad) que podemos predicar el universal de hombre.

En conclusión, para que haya una relación *por sí* en una proposición, es necesario que el predicado defina al sujeto (primer modo), se derive del sujeto como una propiedad suya (segundo modo) o sea un efecto del sujeto (cuarto modo). Esto no es posible para el caso del predicado «universal», ya reconocido como accidente intencional. El universal no es causado por la causalidad eficiente de la cosa de que se predica, sino por la del intelecto. Al ser un efecto del intelecto, el universal no se encuentra en una relación *por sí* con la cosa en tanto *esse cognitum*. Si ese fuera el caso, al encontrar dicha realidad, la acompañaría dicho accidente. Pero no es así, pues el universal no procede (*egreditur*) de la naturaleza de la cosa misma y esta puede considerarse en su pura esencialidad, sin dicho predicado.

36 Cfr. las notas de Pellegrin a este pasaje en *Seconds Analytiques* (2005, 350) y el comentario de Barnes en *Posterior Analytics* (1993, 114-117).

37 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (OPh, I, 50).

Conclusiones

La concepción escotista del universal como universal lógico y accidente intencional conduce a afirmar su procedencia intelectual, desligándolo de todo vínculo directo con la cosa concreta o con la esencia (en su esencialidad, indiferencia y neutralidad respecto a lo singular y lo universal). A partir de esta determinación del universal lógico, la pregunta por su lugar de inherencia y producción conduce a Escoto a establecer la doble relación que este guarda con el intelecto (como efecto suyo) y con la esencia (como aquello que «designa»). Producido por el intelecto, el universal aprehende la esencia y la hace inteligible. Atendiendo a la caracterización que hemos hecho de las segundas intenciones, ambas relaciones son relaciones de razón, con lo que se confirma su pertenencia al dominio lógico intencional.

Al predicar dicho accidente intencional de la esencia, como en la proposición «hombre es universal», Escoto se pregunta por su valor de verdad y su científicidad. La inherencia de un accidente intencional en la esencia y su respectiva predicación son tratados atendiendo a que dicha relación se da entre el modo universal de aprehensión y la esencia como *esse cognitum* (no entre el modo universal de aprehensión y los hombres concretos). Con ello, el orden lógico de aprehensión intelectual de la esencia se separa de la existencia concreta de los individuos.

Al excluir tal predicación de las formas de la predicación *per se*, se presentan las razones que explican por qué para Escoto la aprehensión intelectual de la esencia no forma parte de su *esse quiditativum*, pues solo corresponden a la predicación *per se* aquellos rasgos que dan cuenta de un vínculo necesario entre el sujeto y su predicado.

Finalmente, el rol de Avicena en este dispositivo escotista es determinante tanto por la teoría de las primeras y segundas intenciones, como por la teoría de la indiferencia de la esencia. Esta última, con su despliegue en el orden de lo concreto y de su captación universal, permite a Escoto delimitar el lugar de la lógica distinguiéndola de la ontología concreta y de la ontología de la esencia. Por lo demás, desde este modelo será posible sostener sobre un nuevo fundamento la univocidad del ser.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Aristóteles (1993), *Posterior Analytics*, Traducción y comentario de J. Barnes. 2ª. ed., Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1995), *Tratados de lógica*, II vols., Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005), *Seconds Analytiques: Organon IV*, Introducción, traducción y notas P. Pellegrin, París: GF-Flammarion.
- Aristoteles Latinus (1968), *Analytica posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis'*, *Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, L. Minio-Paluello y B. G. Dod (eds.). «Aristoteles Latinus, IV 1-4», Brujas-París: Desclée De Brouwer.
- Avicena (1977-1980), *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, 2. Vols., Van Riet, S. (ed.), Lovaina-Leiden: Peeters-Brill.

- Avicena (2018), *Logica (Logique du Šifā')*, F. Hudry (ed. del texto latino), París: Vrin.
- Boecio (1906), *In Isagogen Commenta*, S. Brandt (ed.), «CSEL, 48», Viena-Leipzig: F. Tempsky y G. Freytag.
- Juan Duns Escoto (1954), *Opera omnia III: Ordinatio I*, d. 3, C. Balić *et al.* (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1959), *Opera omnia V: Ordinatio I*, dd. 11-25, C. Balić *et al.* (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1973), *Opera omnia VII: Ordinatio II*, d. 1-3, C. Balić *et al.* (eds.), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1960), *Opera omnia XVI: Lectura*, Prologus — I, dd. 1-7, C. Balić *et al.*, (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1966), *Opera omnia XVII: Lectura*, I, dd. 8-45, C. Balić *et al.*, (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1968), *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*, F. Alluntis (ed.), Madrid: BAC.
- Juan Duns Escoto (1999), *Opera philosophica I: Quaestiones In Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones Super Praedicamenta Aristotelis*. R. Andrews *et al.* (eds.), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- Juan Duns Escoto (1997), *Opera philosophica III-IV: Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, R. Andrews *et al.* (eds.), St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute.
- Porfirio (1966), *Liber praedicabilium (Isagoge) Translatio Boethii*, en Aristoteles Latinus, *Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, Minio-Paluello L. y Dod, B. G. (eds.), «Aristoteles Latinus, I 6-7», Brujas-París: Desclée De Brouwer, pp. 1-31.

Bibliografía secundaria

- Boulnois, O. (1988), «La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», en: Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, París: PUF, pp. 11- 81.
- Boulnois, O. (1992), «Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot», *Revue de métaphysique et morale*, 97, 1, pp. 3-33.
- Boulnois, O. (2014), *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, París: Vrin.
- Bronstein, D. (2016), *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*, Oxford: OUP.
- Cross, R. (2014), *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- Dahlstrom, D. O. (1980), «Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View», *Vivarium*, 18, pp. 81-111.
- Demange, D. (2007), *Jean Duns Scot: La théorie du savoir*, París: Vrin.
- Dumont, S. (1987), «The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick», *Medieval Studies*, 49, pp. 1-75.
- Gilon, O. (2012), *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Bruselas: Ousia.

- Honnefelder, L. (2002), *La métaphysique comme science transcendantale: entre le Moyen Âge et les Temps modernes*, París: PUF.
- Janssens, J. (2011), «Latin translations of Ibn Sīnā (Avicenna)», en: Lagerlund, H. (ed.): *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 522-527.
- Libera, A. de (1999), *L'art des généralités: Théories de l'abstraction*, París: Aubier.
- Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, París: Vrin.
- Libera, A. de (2018), «Entre Tolède et Hamadan. La *Logica* d'Avicenne», en: Avicenne, *Logica (Logique du Šifā')*, París: Vrin, pp. 9-66.
- Newton, L.I. (2008), «Duns Scotus's Account of a *Propter Quid* Science of the Categories», en: Newton, L.I. (ed.): *Medieval commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden: Brill, pp. 221-258.
- Noone, T. (2003), «Universals and Individuation», en: Williams, T. (ed.): *Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: CUP, pp. 100-128.
- Nuchelmans, G. (1988), «The Distinction *Actus Exercitus/Actus Significatus* in Medieval Semantics», en: Kretzmann, N. (ed.): *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, pp. 57-90.
- Pini, G. (2002), *Categories and logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden: Brill.
- Rijk, L. M. de (2005), «A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350», en: Giraldus Odonis, *Opera Philosophica Vol. II: De Intentionibus*, de Rijk, L. M. (ed.), Leiden: Brill, pp. 17-376.
- Rosier, I. (1993), «La distinction entre *actus exercitus* et *actus significatus* dans les sophismes grammaticaux du ms. BN lat. 16618 et autres textes apparentés», en: Read, S. (ed.): *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, Dordrecht: Kluwer, pp. 231-261.
- Rosier, I. (1994), *La parole comme acte: Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, París: Vrin.
- Sabra, A. I. (1980), «Avicenna on the Subject Matter of Logic», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 11, pp. 746-764.
- Salinas Leal, H. (2011), «El problema del significado del nombre común en Juan Duns Escoto», *Universitas Philosophica*, 28 (56), pp. 201-240.
- Salinas Leal, H. (2016), «La determinación de la lógica como ciencia común intencional en Duns Escoto», *Franciscanum*, LVIII (65), pp. 51-86.
- Salinas Leal, H. (2019), «El universal como *modus concipiendi* en Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 36 (1), pp. 29-48.

