

La metafísica de la creación de Duns Escoto: el entendimiento divino como *locus* de los posibles

OLGA L. LARRE

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Católica Argentina*

I 235

DOI: 10.36446/rlf2020146

Resumen: La exhaustiva bibliografía escotista de Tobías Hoffman registra unos pocos estudios comparativos entre Escoto y Leibniz marcando el carácter exiguo de los antecedentes contemporáneos sobre trabajos que desarrollen esta línea de indagación.

Nuestro interés consiste en poner las bases de una investigación que evidencie las estrategias argumentativas puestas en juego en la configuración de las metafísicas de la creación propuestas por ambos pensadores.

En este contexto y como primera aproximación, nuestro artículo se centra en Escoto y describe la analítica de la creación con las distintas mediaciones sugeridas en el ámbito de la inteligencia y de la voluntad. En primer lugar, nos detenemos en la fenomenología del conocimiento divino que da origen a los posibles. Escoto distingue dos órdenes de posibilidad: la formal

y la ontológica. La primera proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción entre las formalidades constitutivas de lo posible. La ontológica reconoce como causa al entendimiento divino en cuanto es principio del *esse intelligibile*. El entendimiento divino aparece como región de los posibles a los que la existencia no les pertenece ni les repugna esencialmente.

En un segundo momento se analiza el paso a la existencia de los posibles como efectos de la acción libre y contingente de la voluntad omnipotente de Dios bajo la modalidad de una causalidad sincrónica.

Palabras clave: Escoto, Leibniz, posible, *esse intelligibile*, contingencia sincrónica.

The Metaphysics of Creation of Duns Scotus: The Intellectus Divine of Locus of the Possibile

Abstract: The extensive bibliography about Duns Scotus from Tobias Hoffman shows a few comparative studios between Scotus and Leibniz establishing the exiguous character of the contemporary background on works that develop this line of investigation.

236 |

Our interest consists in laying the foundations of a research that evidences the argumentative strategies put into play in the configuration of the metaphysics of creation proposed by both thinkers.

In this context and as a first approximation, our article focuses on Scotus and describes the analytics of creation with the different mediations suggested in the field of intelligence and will. Firstly, we consider the phenomenology of divine knowledge that gives rise to the possibles. Scotus distinguishes two orders of possibility: the formal and the ontological. The first comes from the relationship of compatibility and non-contradiction between the constitutive formalities of the possible. The ontological recognizes as a cause, the *divinus intellectus* as it is the beginning of the *esse intelligibile*. The divine intellect appears as a region of the possibles to which existence does not belong or is essentially repugnant to them.

Secondly, the passage to the existence of the possibles is analyzed as effects of the free and contingent action of the omnipotent will of God under the modality of a synchronic causality.

Key-words: Scotus, Leibniz, possible being, *esse intelligibile*, synchronic contingency.

La positiva valoración realizada por Leibniz de la escolástica en general, y de Duns Escoto en particular, no necesita mayores demostraciones (Devaux y Lamanna 2009: 173-208; Honnefelder 2003: 53-74; McCullough 1978: 254-271; Robinet 1981: 76-96). En efecto, en muchos sentidos podría decirse que Leibniz es el más escolástico de los filósofos destacados del siglo XVII, por la utilización sistemática que evidencia de conceptos y métodos característicos de la tradición clásica; señalamos en particular la alta estima que tenía por la lógica formal y por la silogística aristotélica. En un aspecto más ceñido, la vinculación del pensamiento de Leibniz con Escoto también tiene antecedentes destacados. En efecto, en su *Disertación metafísica sobre el principio de individuación* la posición de Escoto es críticamente comentada por Leibniz, y en su *Teodicea* aparecen también referencias al maestro franciscano (Latzer 1997: 156).

Sin embargo, a pesar de los puntos de contacto y las referencias ostensibles que adquiere en Leibniz dicha tradición, no se ha encarado una investigación sistemática de la recepción del pensamiento tardo escolástico en la filosofía leibniziana. La completa bibliografía escotista de Tobías Hoffman (2016) registra tan solo unos pocos estudios comparativos entre ambos filósofos, marcando el carácter exiguo de los antecedentes contemporáneos sobre trabajos que desarrollen esta línea de indagación. Entre los estudios más recientes, vale la pena destacar el trabajo de De Candia (2016), que ha analizado desde el punto de vista historiográfico la recepción del pensamiento del Doctor Sutil en la filosofía temprana de Leibniz, especialmente en lo relativo a la teoría de la individuación.

En esta perspectiva, nuestro interés consiste en hacer evidentes aspectos de contacto entre las ontologías de ambos autores, delimitando elementos de la doctrina escotista que se aproximan y revelan semejanzas con los propios planteamientos leibnizianos. En particular haremos centro en la noción del ser posible (*esse possibile*) elaborada por Escoto, definiendo su doble aspecto formal y entitativo. A partir de ello se procurará determinar la función del intelecto divino en la constitución del ser posible y la analítica desplegada por el maestro franciscano hasta alcanzar la constitución del ente real, bajo mediación de su voluntad creadora. No es nuestro objetivo en el presente contexto realizar un estudio comparativo de las concepciones de ambos autores, dado que una empresa de esas características excede largamente los límites del presente estudio. En lugar de ello, nos proponemos sentar las bases de un estudio comparativo, a partir del análisis de algunas posiciones escotistas que constituyen también tesis centrales de la filosofía leibniziana, especialmente importantes para su *Teodicea*.

1. El concepto de ser posible como punto de partida

En la metafísica de la creación leibniziana juega un papel central el concepto de elección divina del mejor de los mundos posibles. Esta concepción, que Leibniz formula con el objeto de preservar la libertad divina, así como la bondad de la obra de Dios, a pesar de la existencia del mal en el mundo, constituye el andamiaje conceptual fundamental que sustenta los argumentos de la *Théodicée* leibniziana (GPVI: 1-436, OFC: 10), orientada, precisamente, a la justificación de la acción divina a la hora de la creación del mundo existente. La tesis central de Leibniz sostiene que el entendimiento divino está constituido por una infinidad de mundos posibles, consistiendo, cada uno de ellos, en una infinidad de individuos posibles completos mutuamente armonizados entre sí. Aplicando un principio de perfección, denominado “principio de lo mejor”, Dios escoge entre esta infinidad de mundos posibles aquel que exhibe la mayor perfección, en términos de armonía y, mediante un acto libre de su voluntad infinita y ejerciendo su potencia, también infinita, le da existencia al mejor de entre todos los mundos posibles, que es único. De este modo, se preserva, por un lado, la libertad divina, en la medida en que la volición de Dios es libre y no coaccionada, precisamente porque Dios puede elegir *qué* crear y *si va* a crear, mientras que, por el otro, también se resguarda la contingencia del mundo y, por esa vía, también la voluntad humana, en el sentido de que el hombre no está necesitado a realizar lo que hace. Como lo hemos anticipado, no es nuestra intención en el presente contexto desarrollar en profundidad las concepciones leibnizianas relativas a la metafísica de la creación. Remitimos para un estudio de los diversos aspectos de la teoría leibniziana de la creación a Echavarría (2011), EscobarViré (2015), Gaiada (2015) y Rateau (2008, 2015).

238 |

Con el trasfondo del anterior esbozo de los principales aspectos de la teoría leibniziana de la creación del mundo, resaltan puntos de contacto con la metafísica escotista que son dignos de una consideración más atenta. En primer lugar, la cuestión de la posibilidad ocupa un papel central en ambas metafísicas, en conexión con el concepto de mundo posible, en el caso de Leibniz, y de los posibles, en la metafísica escotista. En conexión con esta cuestión, tanto en Leibniz como en Escoto, la metafísica de la posibilidad se liga estrechamente con la concepción, compartida por ambos pensadores, del entendimiento divino como región de los posibles. El proceso de la creación y el paso de la posibilidad a la existencia mediante el ejercicio de la libre elección y voluntad divinas, como raíz de la contingencia, constituye otro llamativo punto de contacto entre ambas doctrinas, así como, consecuentemente, la posición compartida acerca de la radical contingencia del mundo realmente existente. Estas notables coincidencias: posibilidad, entendimiento

divino como región de los posibles, proceso creador y contingencia radical del mundo, constituyen nuestro hilo conductor para un estudio comparativo de ambas metafísicas. Nuestro propósito es, en el presente contexto, poner las bases para ello a partir de un análisis de las doctrinas de Escoto, siguiendo como guía los cuatro temas mencionados. Comencemos por el análisis de la concepción escotista de la posibilidad.

La ambigüedad en la enseñanza de Escoto sobre los posibles surge de algunas imprecisiones terminológicas (Wolter 1993: 95-105); en efecto cuando habla de los fundamentos de la posibilidad hace centro tanto en el origen de lo inteligible, es decir en la estructura eidética de las cosas (*intelligibilia, rationes formales*), como en la compatibilidad de estas estructuras con el orden de la existencia (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 14; *Ordinatio*, II, dist. 1, q. 2, nn. 80 y 93). Se suma a esto un vocabulario fluctuante en cuanto términos como *possibilitas, potentialitas, causa possibilitatis, ratio possibilitatis, esse possibile, possibile, possibile esse* no resultan clara y técnicamente distinguidos. Más allá de estas dificultades es posible arrojar luz sobre algunos puntos fundamentales expresamente consolidados que intentaremos exponer en este trabajo.

La teoría de los posibles escotista supone dos aspectos fundamentales en su desarrollo: en primer lugar, propone conceptualizar la génesis de los posibles de modo independiente respecto de la voluntad divina, causa de su existencia real; y en segundo término entiende que los posibles se distinguen de la esencia divina, aspecto bajo el cual Escoto procura resguardar la simplicidad de Dios.

El maestro escocés resignifica la doctrina del Estagirita asumiendo el pensamiento de Avicena, al definir lo posible como aquello que ni es en sí mismo necesario, ni incluye contradicción (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 7). En esta definición, aparecen dos elementos que destacamos.

En conformidad con el primero, no puede darse un ser posible que sea necesario. El ser necesario es un modo de ser absolutamente distinto e infinitamente más perfecto que el posible; Escoto expresamente indica que el ser necesario tiene por sí mismo una entidad indefectible *—habet entitatem indefectibilem—*, una entidad a la que nada le falta. El ser posible, por el contrario, posee una entidad defectible o esencialmente carente (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Liber IX, q. 1-2, n. 21), de allí que no tenga una relación necesaria con el ser o existir; puede ser o no ser.

El segundo aspecto señala que el ente posible no incluye contradicción. No hay una repugnancia lógica para unir los elementos formales o esenciales que constituyen lo posible. En tal sentido, se contraponen formal y esencialmente al imposible lógico. Escoto considera que la no contradicción de los términos o formalidades es condición *a priori* (Pérez Estévez 2005: 2) para su existencia. Por lo cual la posibilidad queda asumida

en términos de consistencia semántica; contrariamente, a lo imposible le repugna el existir.

Asumiendo este primer discernimiento, Escoto agrega una nueva precisión, al referir dos órdenes de posibilidades: la formal y la ontológica. La formal proviene de la relación de compatibilidad y no contradicción lógica entre las formalidades constitutivas de lo posible. En cambio, la posibilidad ontológica reconoce como causa o principio, el entendimiento divino que da el ser a lo posible.

Las posibilidades formales o lógicas se pueden conocer en sí mismas; de hecho, serían lo que son, incluso si Dios no existiera. Escoto afirma que, si *por un impossibile*, ni Dios ni el mundo existiesen, la proposición “El mundo es posible” expresaría igualmente una posibilidad lógica (*Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 49). El mundo es posible tal como es, y esta posibilidad y las posibilidades de las cosas no realizadas son hechos metafísicos primarios que no dependen de nada más (*Ordinatio I*, dist. 7, q. 1, n. 27; *Lectura I*, dist. 7 q. un, n. 32; *I*, dist. 39 qq. 1- 5, n. 49). Amalgama, así, dos aspectos en la constitución de lo posible: la formalidad no contradictoria y la actividad intelectual de Dios que, como principio, da el ser a lo posible.

240 | Esta doble perspectiva nos sitúa frente a la intelección de los posibles bajo dos criterios diferentes en una disputa que ha enfrentado a especialistas contemporáneos como Knuuttila (1996: 127-143), Boulnois (1999: 439-444), Normore (2003: 161-174) y Wolter (1993: 95-107), según se conceptualicen con cierta independencia de Dios; o bien admitiendo que los posibles son tales en cuanto Dios los produce. Así, Knuuttila (1996: 127-145) sostiene que la posibilidad lógica es un factor determinante para el intelecto divino, en cuanto se convierte en una suerte de condicional a priori a partir del cual se actualizan las posibilidades metafísicas reales. Su principal crítica a la postura de Normore es que la actividad *principiative* de Dios sobre las posibilidades responde a su existencia, mental o real, pero no a su posibilidad lógica. En esta misma línea, King (2001: 175-199) afirma que la potencia lógica es una noción semántica sin referencia ontológica ni dependencia a un poder que la actualice: el intelecto divino es el origen ontológico de los posibles pero no de ellos *qua* posibles, es decir, la razón de por qué los posibles son posibles no se encuentra en la mente divina (Mayocchi 2017: 385-395).

Procurando atenernos a la plataforma medieval de la discusión, entendemos que para Escoto la alternativa no está entre negar o afirmar la dependencia de los posibles respecto de Dios, sino en fundar su realidad bajo el imperio del intelecto o de la voluntad. Y en cuanto a ello su opinión es contundente: “la primera razón de posibilidad en la creatura no radica en la potencia activa de Dios u omnipotencia, sino en el intelecto porque a través del intelecto se constituye en su ser inteligible primero” (*Reportatio I-A*, dist.

43, q. 1, n. 22). Esta doctrina de la *Reportatio* se replica de modo idéntico en la *Ordinatio* (I, dist. 43, q. un., n. 14) de manera que podemos considerarla expresión genuina de su pensamiento.

2. El intelecto divino como región de los posibles

La doctrina alcanza un punto significativo al señalar que el intelecto de Dios produce el ser inteligible de la cosa, consiguiendo a que la cosa sea, de suyo, no contradictoria. Por tanto, Dios no produce la naturaleza eidética, sino que la posibilidad es intrínseca a su naturaleza no contradictoria.

El concepto escotista de *ratitudo* equivalente a validez o consistencia, se debe a la misma estructura eidética o formal. Si no hay validez o consistencia nunca podría haber relación a Dios como causa (*Ordinatio*, I, dist. 36, q. unica, n. 50); por lo cual algo es *ens ratum*, porque su noción no es contradictoria (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 14).

Escoto sostiene la posibilidad como algo intrínseco a una naturaleza eidética no contradictoria que define su ser a partir del intelecto divino: “la piedra producida en su ser inteligible por el intelecto divino tiene esta posibilidad de suyo formalmente (*ex se formaliter*) y por el intelecto divino, como principio (*pricipiative*)”, texto clave en la intelección del problema en el que se concilian dos aspectos. Dios conoce algo como posible porque es no contradictorio, *formaliter ex se*. Y lo posible tiene su *esse possibile* porque Dios en cuanto principio (*pricipiative*) o causa, lo conoce. (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 6)

I 241

El primer aspecto referido a la posibilidad lógica tiene *indirectamente* como causa a Dios, en cuanto Dios no puede hacer que algo sea posible si su naturaleza es inconsistente o contiene características contradictorias, como es el caso de un círculo cuadrado. Esto supone que Dios no establece arbitrariamente la naturaleza de los posibles. En cambio, el segundo aspecto alude a Dios y en particular al *intellectum divinum* en cuanto principio o causa del ser posible.

En esta línea se expresan tanto Mondadori (2000: 185–223) como Hoffman (2009: 359–379). La preocupación de Mondadori radica en determinar la diferencia entre lo que hace posible al posible en cuanto objeto del intelecto divino y lo que constituye al posible como tal, dos cuestiones bien distintas: “*Possibilia* si bien dependen de Dios en cuanto a su *esse possibile*, no dependen de él en cuanto posibles” (Mondadori 2000: 186), distinguiendo entre la posibilidad en cuanto tal, de la realidad o el estatuto ontológico de lo posible.

En efecto, Dios no hace que lo imposible llegue a ser posible o que los imposibles alcancen la existencia; y en tal sentido, se puede afirmar que los posibles son independientes de Dios (Hoffmann 2009: 360 y Mondadori 2004: 313-374). Escoto se desvía en este aspecto de toda una tradición metafísica en la que las posibilidades se fundan directamente en el ser divino.

El ser inteligible es posible en cuanto Dios conoce cada creatura compatible con la existencia, de modo que cada creatura posible tiene un ser inteligible o ser conocido (*esse intelligibile, esse cognitum*) en el intelecto divino. Y así, puede existir todo aquello que no sea imposible; es decir, la no contradicción es garantía suficiente de posibilidad. Pero esa posibilidad remite a la esencia divina, puesto que no hay *ens* fuera de ella. Y paralelamente, la contradicción es imposible *ex se primo*: no hay un momento de existencia posible para la contradicción en sentido alguno (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n 15).

3. El despliegue de la analítica de la creación: el paso a la existencia de los posibles

242 |

Dios no tiene necesidad de ninguna otra cosa más allá de su propia esencia para actuar, de modo que las razones de su omnipotencia no podrían existir fuera de Él. Ahora bien, en tanto que todo lo que existe en su pensamiento es inmutable, Dios crea según una razón a la vez propia de cada cosa formada y eterna en su pensamiento. Lo posible, en cuanto producido por el intelecto divino, tiene un ser objetivo conocido, sin que resulte de ello ninguna criatura: la constitución de los posibles no es una creación.

Es aquí donde aparece la importancia de la distinción formal, por mínima que sea, que Duns Escoto introduce entre los posibles y la esencia de Dios considerados en cuanto objeto de su intelecto. Siendo objetos segundos del intelecto divino, los posibles solo tienen un ser relativo (*secundum quid*); pero ningún ser relativo puede producir directamente y como tal una operación que solo puede corresponder a un ser absoluto.

La no contradicción no es criterio positivo de afirmación de existencia dado que no todo lo posible es creado, y dado que no hay una distinción *a priori* entre lo creado y lo imaginado; solo la contradicción intrínseca es criterio negativo de existencia. Y como la relación de lo posible con la existencia no es necesaria sino contingente, para que un ente posible exista es preciso que una potencia externa le dé el ser de manera contingente: aparece así en la analítica de la creación, un segundo momento,

la intervención de la voluntad divina como causa inmediata de la existencia de cualquier ser creado.

En una suerte de fenomenología del conocimiento divino, Escoto despliega una secuencia: ubica lo posible *después* de la esencia divina pero *antes* de su relación con el intelecto divino que lo concibe. Al entender lo posible como un *objectum cognitum* que termina el acto del intelecto que lo produce, admite que lo posible no es directa e inmediatamente un conocimiento de la esencia divina como tal. Pero para que la piedra sea creada *desde la nada*, es preciso que la piedra inteligida no sea *algo* dotado de existencia propia. Los posibles no tienen aún existencia. Lo posible posee en Dios el *minimum* de entidad formal propia sin la cual no sería nada. Es precisamente este tipo de ser atribuible a lo *possibile*, el que Escoto se esfuerza por definir. La intelección divina de objetos que no son el intelecto divino mismo requiere relaciones distintas entre estos inteligibles y el intelecto divino que los conoce.

Escoto procura evitar, así, dos errores: adjudicarle a lo posible un ser real independiente del intelecto divino; o bien, suponer que no posee propiamente ninguna entidad formal. Ciertamente, lo posible no tiene de suyo existencia, pero tiene la entidad suficiente para fundar una relación. En otras palabras, dado que lo posible es el fundamento de una relación entre el objeto conocido con un intelecto cognoscente debe tener, al menos, un ser relativo, que se corresponda con el término de una relación.

I 243

Si entendemos la omnipotencia divina como una perfección absoluta en Dios, en ese caso, el ente posible inteligible –producido por el entendimiento divino– no puede ser, en cuanto criatura, anterior a la realidad absoluta de Dios (*Ordinatio* I, dist. 43, q. unica, n. 14). De allí el conjunto de mediaciones que Escoto propone para explicar el paso a la existencia de lo posible. La naturaleza entitativa de lo posible comienza en el intelecto: *nihil volitum quin praecognitum* y finaliza en la voluntad divina, describiendo una compleja analítica, con instancias definidas tanto en el orden del intelecto como de la voluntad: a) El entendimiento divino le da el ser inteligible al ente posible al unir formalidades compatibles. b) La voluntad divina elige entre los seres posibles inteligibles y los convierte en entes factibles. c) La voluntad en su omnipotencia les da el ser en acto a los entes factibles (Pérez Estévez 2005: 2).

Este *proceso creador* que acontece en un instante, no es tal porque suponga sucesión temporal, sino porque supone una anterioridad y posterioridad de naturaleza y de orden metafísico. Una primera etapa se produce en el orden del intelecto y supone el conocimiento que Dios tiene de sí; a continuación, la composibilidad de formalidades que supone la idea de piedra o de cualquier otra idea; luego, la relación de la piedra in *esse cognitum*

respecto del intelecto divino; y finalmente el conocimiento que Dios tiene de esta relación.

El segundo momento del proceso creador (b y c) se da cuando la voluntad elige algunos, entre todos los entes posibles inteligidos, y les da el ser factibles o producibles *ad extra* (*Lectura I*, dist. 39, q. 1-5, n. 65), cuando la voluntad libre y omnipotente le da el ser o existencia. Del mismo modo que no había sucesión en la instancia correspondiente al proceder del intelecto divino, tampoco lo hay en el orden de la voluntad. Hay un solo acto volitivo y dos momentos lógicos por los que elige y produce algunos de los entes posibles inteligibles (*Lectura I*, dist. 43, q. unica, n. 19). Tampoco hay sucesión porque no se trata de un “movimiento”, sino de dos instantes de naturaleza del ente posible: el primero, cuando el entendimiento divino lo piensa como ente posible inteligible; en el segundo instante aparece lo posible, en cuanto no le repugna formalmente ser, pero sí le repugna formalmente tener un ser necesario.

Por medio de la acción libre de la voluntad divina que decide producirlo y darle el ser, el ser posible inteligible se convierte en ser real contingente. Entendemos antes la causa que su efecto y, en consecuencia, entendemos que la voluntad libre de Dios precede al acto volitivo y se considera libre con respecto a él. La potencia activa produce libremente su acto y, al quererlo de una manera contingente, también puede no quererlo: “cuando mi voluntad quiere en a, puede no querer en a, debido a que mi querer en a es un querer contingente que encierra siempre la posibilidad de no querer en a” (*Lectura I*, dist. 39, q. 5, n. 51).

244 |

Es claro que el ser posible puede existir, pero con ello no se supone que necesariamente haya de existir, son los puros posibles que nunca se convierten en reales o existentes, con lo cual el ámbito de la posibilidad resulta para Escoto más amplio que el de lo existente o real.

El fundamento por el que Escoto afirma a la voluntad divina como raíz última de la contingencia se cifra en la relación en la que dicha voluntad se encuentra respecto a los objetos distintos de ella, es decir, los objetos creables o efectivamente creados:

[...] la voluntad divina no recae necesariamente sobre ninguna cosa diferente [de ella] en virtud del objeto, o por su propia esencia; por consiguiente, se relaciona con cualquier otra cosa contingentemente, [...] y considerando esto, ella es naturalmente anterior a la misma tendencia hacia aquellos opuestos. (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2).

La doctrina escotista establece una ponderación simétrica entre la voluntad divina y la voluntad creada, apelando a la denominada *contingencia*

sincrónica (González-Ayesta 2010: 157-174), según la cual el carácter real y no meramente lógico de la potencia volitiva estriba en la capacidad que esta tiene de tender a objetos opuestos en el mismo instante en el que se determina hacia uno de ellos:

[...] así como nuestra voluntad, en cuanto naturalmente anterior a su propio acto, elicit (*elicit*) aquel acto de tal modo que podría en el mismo instante elicitar (*elicere*) el acto opuesto, del mismo modo también la voluntad divina, en cuanto es anterior naturalmente a la sola volición misma, tiende hacia aquel objeto contingentemente, con una tendencia tal, que en el mismo instante podría tender hacia un objeto opuesto: y esto no solo en cuanto a la potencia lógica, que es la no repugnancia de los términos (como ha sido dicho con respecto a nuestra voluntad), sino también en cuanto a la potencia real, que es naturalmente anterior a su propio acto. (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2)

Esta doctrina descansa en un experimento mental: pensar una voluntad que solo exista por un instante (Normore 2003: 132), ejemplo que Escoto utiliza para entender no solo la libertad humana, sino *in extremis*, la libertad angélica y la divina. Por lo cual la teoría deberá dar razón de la libertad en ese único instante de existencia pues no existe ningún momento futuro. Es por ello que solo se puede justificar la libertad si junto al acto contingente de querer *de facto*, se da la posibilidad de su no querer. Contrariamente, si la voluntad actuase de manera necesaria, el único modo de fundamentar la contingencia sería a través de factores externos que impiden el ejercicio o los efectos de la causa.

I 245

4. La creación como el conjunto –universitas– de entes reales

Consecuencia de esta doctrina sobre la acción libre y contingente de la voluntad es la afirmación de que toda la creación, como efecto de la acción libre de Dios, es radicalmente contingente, lo que significa que puede ser de otra manera distinta o puede dejar de ser.

Contingencia del querer humano, contingencia en la creación, contingencia en la primera causa... La libertad es el nexo fuerte de la estructura metafísica escotista.¹ La primera causa incausada, el primer principio, también

—

¹ Para un estudio de la teoría escotista de la libertad y la contingencia en los tres órdenes diferenciados: divino, humano y en la naturaleza física, véase Mayocchi 2018: 3-27.

obra contingentemente. Tal causa no es otra que Dios, fundamento de la posibilidad metafísica y raíz de la contingencia desde la que se constituye lo real. El modo de causar divino se convierte en causa y fundamento del modo de causar humano: “ninguna causación de una causa puede ser considerada como contingente a no ser que se suponga que la causa primera causa de modo inmediato contingentemente, atribuyendo a esta causa primera una causalidad perfecta” (*Ordinatio*, I, d. 38, pars 2).

No es posible conocer la contingencia realizando una deducción a partir de algo que sea más evidente, puesto que ella misma es una propiedad primera del ser. En efecto, las propiedades trascendentales son anteriores, incluso, a la fundamental diferencia entre el ser infinito y el ser finito, y entre ellas se encuentran los pares disyuntos: anterior-posterior o absoluto-relativo. En nuestro caso, *contingencia* forma un par disyunto con *necesario* de tal modo que un ente puede ser necesario o contingente y no puede carecer de una de esas propiedades. No cabe, por tanto, una demostración de la contingencia *per notius* (*Lectura*, I, dist. 39, qq. 1-5, n. 40; *Ordinatio* [Appendix A] I, dist. 38-39, qq. 1-5, n. 13; *Reportatio Parisiensis*, I-A, dist. 39-40, qq. 1-3, n. 30). Escoto refiere que el mismo Aristóteles propone tratar el tema mediante argumentos *a posteriori*, entendiendo que es absurda una deliberación sobre la cuestión.

246 | Sin embargo, hay una distancia profunda entre la intelección aristotélica y la escotista: Aristóteles niega que la causa primera cause contingentemente, concediendo que algo solo es causado contingentemente a partir del componente potencial que es propio del mundo sublunar. Escoto se separa del aristotelismo al señalar que cuando algo es causado contingentemente debe entenderse que su opuesto *posset fieri quando illud fit*, es decir, que algo llega a ser de modo contingente si su causa se encuentra abierta *ad opposita* (*Ordinatio* I.2.1.2 #86; *De Primo Principio* IV.4)

Como indicamos, lo posible es la unión de formalidades no contradictorias convertidas por el entendimiento divino en ser inteligible; el entendimiento divino resulta así el *locus* de los posibles, en cuanto distinguibles de la esencia divina. El efecto real y existente, en cambio, supone la mediación de la voluntad omnipotente de Dios, es un individuo o bien un conjunto de individuos entre los que se supone existe también la compatibilidad formal de su coexistencia (Pérez Estévez 2005: 11). De la posibilidad lógica derivada de la no contradicción de dos o más formalidades resulta su unión y la producción de un ente posible en su ser inteligible por parte del entendimiento divino. De la compatibilidad y no contradicción de varios individuos resulta su posible unión y la constitución de un mundo (*Ordinatio* I, dist. 43, q. un., n. 16).

Los individuos son tales en razón de un elemento formal, la *haecceitas*, que los convierte en únicos y distintos de todos los demás individuos de la

misma especie. El mundo, en cambio, es un conjunto de individuos compatibles, ordenados de una manera concreta, es decir, de acuerdo a leyes, normas físicas o morales. Un mismo individuo puede, en consecuencia, pertenecer a mundos distintos. La posibilidad de que el orden de este mundo en que vivimos cambie en razón de la potencia absoluta y libre de Dios, es contemplada reiteradamente por Escoto. De hecho advierte la posibilidad real de que otro mundo, con leyes morales distintas a las del decálogo, sea posible para la potencia absoluta de Dios (Pérez Estévez 2004: 108-112). En dicho supuesto, el mundo cambiaría y se convertiría en un mundo distinto, aun cuando los individuos que lo componen sean los mismos.

5. Conclusión

Resumimos los aspectos centrales de nuestro recorrido. Escoto define al ser posible como aquello que no es, en sí mismo, necesario ni incluye contradicción: puede ser o puede no ser. Es por ello que el ámbito de los seres posibles es más amplio que el de los seres reales o existentes. Si bien *Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili* (*Ordinatio*, I, dist. 43, q. un., n. 16), esto no supone para Escoto que Dios produce la posibilidad, es decir, el estado modal de lo posible. La voluntad divina actualiza al ser posible, al ser individual cuyos términos o formalidades son compatibles o no contradictorios. Las imposibilidades son imposibilidades entre posibilidades y nunca alcanzan la existencia. En este despliegue del acto creador en virtud del cual el ser posible se convierte en ser existente, se distinguen dos momentos: el entendimiento divino da el ser inteligible mientras que la voluntad da el ser factible y el ser de la existencia; quiere al posible y le da existencia. El acto a través del cual el intelecto divino produce el ser inteligible de la idea, no tiene como efecto constituir una entidad real distinta de la esencia divina; simplemente, lo presenta al intelecto divino como lo conocido se presenta al cognoscente. Las posibilidades lógicas como tales no tienen ningún tipo de existencia propia ni son causalmente suficientes para la existencia de algo, pero constituyen la condición previa para todo lo que es o puede ser. La omnisciencia de Dios involucra todas las posibilidades que, en cuanto son objeto del conocimiento divino, reciben un ser inteligible u objetivo. Pero solo algunos de ellos están incluidos en el plan de creación providencial de Dios y recibirán un ser real. Aunque las posibilidades son necesariamente lo que son, su actualización es contingente. El ser posible en el orden de la existencia es contingente debido a que la voluntad de Dios lo crea libre y no necesariamente; es decir, en el mismo momento en que Dios le da el ser puede no dárselo. Escoto resignifica el evento contingente separándose de

I 247

la tradición aristotélica: “No llamo a algo contingente porque no es siempre o necesariamente, sino porque su opuesto podría ser real en el momento en que ocurre” (*De Primo Principio* IV.4). El eterno acto creativo de la voluntad divina solo es libre si puede ser diferente de lo que es, en un sentido real.

Las coincidencias con la metafísica leibniziana de la creación son innegables. En efecto, también para Leibniz la nota característica de la posibilidad es la no contradicción, por lo que, lo mismo que para Escoto, la región de lo posible es más amplia que la de lo existente.² Hay, sin embargo, una diferencia importante, en la medida en que Leibniz admite la inclusión de lo necesario dentro de lo posible.³ De este modo, un estudio comparativo debería tener como meta el análisis de los efectos de esta diferencia y el cambio conceptual que ella implica. Asimismo, como para Escoto, para Leibniz los mundos posibles son coeternos con el entendimiento divino, es decir, Dios no produce los mundos posibles, sino que simplemente los hace pasar a la existencia actual mediante un acto de su voluntad.⁴ Más aún, en el entendimiento divino los individuos posibles se organizan en mundos posibles también obedeciendo a relaciones de composibilidad: los mundos posibles de Leibniz son conjuntos de individuos posibles máximamente composibles.⁵ Una cuestión problemática, digna de profundizarse en el estudio comparativo, es la relación que, según Leibniz, se da entre el entendimiento divino y los posibles, ya que, en cierto modo, estos últimos constituyen el entendimiento divino y, al mismo tiempo, Dios los contempla como un objeto independiente de él mismo. Sea de ello lo que fuere, la raíz de la contingencia se encuentra en el acto de elección y volición mediante los cuales Dios crea el mundo actual. La existencia es así no una cuestión de intelección, sino de libre volición, que da, como en el caso de Escoto, a lo existente la marca de la contingencia: Dios no está obligado o necesitado a crear el mundo que creó, a pesar de que por su omnisciencia conoce la totalidad de los posibles.⁶

No podemos dejar de advertir los puntos de proximidad entre la doctrina de Escoto con la de Leibniz que podríamos considerar en al menos tres tópicos fundamentales: 1) los posibles tienen una realidad específica, *secundum quid*, relacional en la terminología escotista, aun cuando no tengan una realidad externa fuera del intelecto divino; 2) hablar de lo posible sig-

² AA VI, 4: 626; AA VI, 4: 49; AA VI, 4: 758, *inter alia*.

³ AA VI, 4: 18, *inter alia*.

⁴ *Theodicée*, GP VI 126 § 42 (OFC 10: 120-121), 131 § 52 (OFC 10: 125-126).

⁵ AA VI, 4: 1443, 2231.

⁶ AA VI 4: 1447, *inter alia*.

nifica hablar de lo que podría ser si esa idea se actualizase; 3) y, finalmente, podríamos marcar que cuando Dios obra, siempre lo hace en conformidad con su divino intelecto y a partir de su infinita sabiduría. En conclusión, las tesis comunes que comparten las metafísicas de ambos pensadores merecen profundizarse mediante un estudio comparativo, que pueden obrar como punto de partida para avanzar más allá, en el sentido de establecer una posible recepción de concepciones escotistas (en un sentido más general) en la metafísica leibniziana de la creación.⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Boulnois, O.** (1999), *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe –XIVe siècle)* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Boulnois, O., Karger, E., Solère, J.-L. y Sondag, G.** (2004) (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du Colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002* (Turnhout: Brepols).
- Brown, S. F., Dewender, T. y Kobusch, T.** (2009) (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Leiden - Boston: Brill).
- Buchheim, T., Kneepkens, C. H., y Lorenz, K.** (2001) (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* (Stuttgart: Frommann Holzboog).
- Cerdá, J. M. y Lértora, C.** (2017) (comps), *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Providencia: Chile).
- De Candia, G.** (2016), “Die Scotus-Rezeption des jungen Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 48 (2): 119-150.
- Devaux, M. y Lamanna, M.** (2009), “The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)”, *Quaestio*, 9: 173-208.
- Duns Escoto, Juan**, *Lectura y Ordinatio: Opera Omnia*, editado por C. Balić et al. (Città del Vaticano: Editio Vaticana, 1950 y ss.).
- Duns Escoto, Juan**, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, editado por R. Andrews et al., *Opera Philosophica III-IV* (New York: St. Bonaventure, 1997).
- Duns Escoto, Juan**, *Reportatio I-A*, dist. 36, en T. Noone (1998), “Scotus on Divine Ideas. Rep. Paris. I-A, d. 36”, *Medioevo*, 2: 359-453.
- Duns Escoto, Juan**, *Reportatio I-A: The Examined Report of the Paris Lecture Reportatio I-A*, editado y traducido por A. B. Wolter y O.V. Bychkov, 2 vols. (New York: St. Bonaventure, 2004-2008).

I 249

⁷ El presente trabajo fue realizado en el marco del proyecto “La Ciencia General de Leibniz como fundamentación de las ciencias: lógica, ontología y filosofía natural” (ANPCyT PICT-2017-0506).

- Duns Escoto, Juan**, *Tractatus De primo principio*, edición bilingüe (Madrid: BAC, 1989).
- Echavarría, A.** (2011), *Metafísica leibniziana de la permisión del mal* (Navarra: Eunsa).
- Escobar Viré, M.** (2015), *La tesis modal en torno a la elección divina de lo óptimo en Leibniz*. Tesis doctoral (inédita) (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Gaiada, G. M.** (2015), *Deo volente: el estatus de la voluntad divina en la Teodicea de Leibniz* (Granada: Comares).
- González-Ayesta, C.** (2010), “Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will”, *Archa Verbi. Subsidia*, 3: 157-174.
- Hoffman, T.** (2009), “Duns Scotus on the Origin of the Possible in the Divine Intellect”, en S. F. Brown, T. Dewender y T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (Leiden - Boston: Brill, 359-379).
- Hoffman, T.** (2016), Duns Scotus Bibliography From 1950 to the Present. URL = <<https://sites.google.com/site/scotusbibliography/>> (fecha de consulta: 4/4/2019).
- Honnefelder, L.** (2003), “Metaphysics as a Discipline: from the ‘Transcendental Philosophy of the Ancients’ to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy”, en F. Russell y N. Lauge (comps.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, (Dordrecht: Kluwer, 53-74).
- Honnefelder, L., Wood, R. y Dreyer, M.** (1996) (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden - New York - Köln: Brill).
- King, P.** (2001), “Duns Scotus on Possibilities, Powers and the Possible”, en T. Buchheim, C. H. Kneepkens y K. Lorenz (eds.), *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik* (Stuttgart: Frommann Holzboog, 175-199).
- Knuuttila, S.** (1996), “Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities”, en L. Honnefelder, R. Wood y M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* (Leiden - New York - Köln: Brill, 127-143).
- Lamarra, A. y Palaia, R.** (2000) (comps.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (Firenze: Olschki).
- Latzer, M.** (1997), “The Proofs for the Existence of God: Henry of Ghent and Duns Scotus as Precursors of Leibniz”, *The Modern Schoolman*, 74, (2): 143-160.
- Leibniz, G. W.** (*AA*), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Potsdam-Münster-Hannover-Berlin: Akademie-Verlag 1923 ss) (citado indicando serie, volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (*GP*), *Die philosophischen Schriften*, editado por C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890; reimpr. Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1978) (citado indicando volumen y número de página).
- Leibniz, G. W.** (*OFC*), *Obras filosóficas y científicas*, editado por la Sociedad Española Leibniz (Granada: Comares, 2007) (citado indicando volumen y número de página).
- Mayocchi, E.** (2017), “El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto”, en J. M. Cerdá y C. Lértora (comps), *Actas del XVI Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval* (Providencia: Chile, 385-395).

- Mayocchi, E.** (2018), “*Potentia Dei* y su concurso en el mundo natural según Juan Duns Escoto”, *Diánoia*, 43 (80): 3–27.
- McCullough, L. B.** (1978), “Leibniz and Traditional Philosophy”, *Studia Leibnitiana*, 10: 254–271.
- Mondadori, F.** (2000), “*Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producatur*: Leibniz’s view” en A. Lamarra y R. Palaia (comps.), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz* (Florencia: Olschki, 185–223).
- Mondadori, F.** (2004), “The Independence of the Possible according to Scotus”, en O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère y G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (Turnhout: Brepols, 313–374).
- Noone, T.** (1998), “Scotus on Divine Ideas. Rep. Paris. I-A, d. 36”, *Medioevo*, 2: 359–453.
- Normore, C. G.** (2003), “Duns Scotus’s Modal Theory”, en T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 32–160).
- Pérez Estévez, A.** (2004), “Libertad en Duns Escoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11: 108–112.
- Pérez Estévez, A.** (2005), “Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser”, *Revista de Filosofía*, 51, (3): 7–17.
- Rateau, P.** (2008), *La question du mal chez Leibniz: fondements et élaboration de la Théodicée* (Paris: Honoré Champion).
- Rateau, P.** (2016), *Leibniz et le meilleur des mondes possibles* (Paris: Classiques Garnier).
- Robinet, A.** (1981), “Suarez im Werk von Leibniz”, *Studia Leibnitiana*, 13: 76–96.
- Russell, F. y Lauge, N.** (2003) (comps.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700* (Dordrecht: Kluwer).
- Williams, T.** (2003) (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 32–160).
- Wolter, A.** (1993), “Scotus on the Divine Origin of Possibility”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 47 (1): 95–105.

I 251

Recibido: 13-07-2019; aceptado: 28-04-2020