

Los presupuestos metafísicos de la univocidad en Duns Scoto

The metaphysical presuppositions of univocality in Duns Scotus

Hernán Guerrero Troncoso

Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen

En el presente trabajo, se expone el contexto en donde el carácter unívoco del concepto de 'ser' surge como una respuesta más satisfactoria que la analogía en relación con el problema del conocimiento natural que el hombre puede tener de Dios en esta vida. Asimismo, para que las implicaciones metafísicas de esta doctrina –que surge en ámbito teológico– sean más evidentes, se presenta la discusión de Aristóteles con Parménides en torno a la multiplicidad de los sentidos en que se dice el ser. Dicha polémica sirve como punto de comparación, mediante el cual se pretende demostrar que la estrecha relación entre ser y lenguaje es una clave de lectura válida para entender la posición de Scoto en torno a la noción de ser en general, y a la univocidad en particular.

Palabras clave

Ontología - Escolástica - Analogía - Infinitud - Parménides.

Abstract

This paper presents the context in which the univocal character of the concept of 'being' appears as a more satisfying answer than analogy to the question about the natural knowledge the human being can attain of God in this life. In order to make the metaphysical implications of this doctrine –that emerged in a theological sphere– more evident, Aristotle's discussion with Parmenides regarding the multiple senses in which 'being' is said, is also presented. This controversy serves as a point of comparison, through which we intend to demonstrate that the close relation between being and language is a valid reading key to understand Scotus' position regarding the general notion of being and univocity in particular.

Keywords

Ontology - Scholastic - Analogy - Infinity - Parmenides.

Una de las doctrinas más conocidas y características del beato Juan Duns Scoto, y una de las que más ha dado que pensar a sus intérpretes y exasperado a sus contrarios, es sin duda la afirmación del carácter unívoco del concepto de ser. El solo hecho de que sea conocida, sin embargo, no significa que sea la más estudiada o la más fácil de comprender de las posiciones de nuestro Doctor, aún cuando constituya aquella que más se asocia a su pensamiento, y la que produce más resistencia, ya que se opone expresamente a la doctrina que sostiene el carácter análogo del ser, posición que se ha considerado tradicionalmente aristotélica, y que en la época de Scoto era la opinión común¹. Por otra parte, precisamente por su dificultad –y quizás también por su abierta oposición a una doctrina avalada por la autoridad de predecesores del Doctor Sutil como santo Tomás y Enrique de Gante, a pesar de que entre ambos hay diferencias–, la univocidad ejerce una fuerte atracción sobre los estudiosos de Scoto.

La intención principal de este trabajo es mostrar el contexto especulativo en donde surge el problema de la univocidad en los escritos teológicos de Duns Scoto². Luego, en un segundo momento, para poder apreciar de mejor manera las consecuencias metafísicas de la afirmación de la univocidad, se examinará la fundamentación de Aristóteles de su famosa sentencia que el ser se pone de manifiesto en el habla de múltiples sentidos, la que lleva a cabo discutiendo la posición de Parménides. Así, en la primera parte se expondrá el lugar en que el Doctor Sutil se ocupa inicialmente de la univocidad, a saber, en las cuestiones relativas a la posibilidad de un conocimiento natural de Dios en esta vida. En la segunda parte, nos ocuparemos de la crítica que hace Aristóteles a los argumentos de Parménides en el libro I de la *Física*, para que así se logre no solo una mejor comprensión del alcance metafísico de los problemas eminentemente teológicos de Scoto, sino que también para poder advertir con mayor claridad que la relación entre ser y lenguaje es una clave de interpretación válida de este asunto, e incluso privilegiada.

¹ Véanse Dumont, Stephen D., “Transcendental Being: Scotus and Scotists”, 135-136; Pini, Giorgio, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, 25-49; id., “Univocity in Scotus’ *Quaestiones super Metaphysicam*. The Solution to a Riddle”, 69; Donati, Silvia, “La discussione sull’unità del concetto di ente nella tradizione di commento della *Fisica*: commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.”, 66-71; Vigo, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*, 130-142.

² Véase *Ord.* I, d. 3 p. 1 q. 1-3, III 1-123. Las fuentes se citarán solo por nombre, usando la abreviatura tradicional; solo en el caso de la *Metafísica* se indica su autor (Aristóteles o Avicena). También se indican las divisiones del texto, el volumen de la edición –en el caso de colecciones de obras completas– y el número de página. Por su parte, el contexto dentro del cual surge la univocidad en los textos filosóficos de Scoto, y una reconstrucción de cómo nuestro Doctor pasó de rechazar dicha doctrina a hacerla propia, ha sido tratado de manera ejemplar en Pini, *Scoto e l'analogia*, 51-139; id., “Univocity in Scotus’ *Quaestiones*”; un resumen de este último artículo se encuentra en González Ginocchio, David, *Ser e infinito en Duns Escoto*, 117-139.

1. El ámbito teológico en el cual Duns Scoto propone la univocidad de la noción de ser

Tal como ocurre con varias de las posiciones del Doctor Sutil, la doctrina de la univocidad surge a partir de una solución planteada por Enrique de Gante³. En este sentido, nuestro Doctor no lleva a cabo un examen de la univocidad como un problema a tratar por sí solo, sino que la expone dentro del contexto de la pregunta sobre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, que incluye las cuestiones sobre el tipo de conocimiento de Dios que el hombre puede alcanzar en esta vida⁴, sobre el primer objeto adecuado en esta vida al intelecto humano⁵ y en las cuestiones sobre la simplicidad divina, donde se pregunta, dado que es imposible que Dios esté contenido en un género, cuál es el modo en que se puede afirmar algo de Él⁶. En este trabajo se examinarán solo las dos primeras cuestiones.

Ya en 1927 É. Gilson había hecho notar que la posición de Enrique y Scoto encuentra su origen común en Avicena, en la medida en que este último parte del presupuesto de que la noción de ser –junto con la de cosa y necesario, entre otras– sería la primera que se imprime en nuestra alma, sin que sea necesario recurrir a otra noción anterior para que sea conocida de manera distinta⁷. Es más, no obstante reconozca que el ser no es un género, el filósofo persa supone que constituye algo único, según la cual todo aquello que tiene lugar en él conviene con él de modo anterior o posterior. Según nuestro Filósofo:

Digamos ahora, entonces, que si bien el ser, como ya se sabe, no es un género, ni es predicado de igual manera de todo lo que tiene lugar en él [*de his quae sub eo sunt*], constituye sin embargo una intención en la cual [ambos] convienen según una manera anterior o posterior. De hecho, [el ser] es primero para la *quiditas* que se encuentra en la sustancia, y luego para aquello que viene después de ella. Y así, ya que el ser constituye una intención según este [sentido] que le hemos asignado, se siguen aquellos seres accidentales que son propios de

³ Véanse Dumont, “Transcendental Being”, 136; íd., “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 296-297; Gómez Caffarena, José, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, 182-193; Pini, *Scoto e l’analogia*, 23-24; íd., “Univocity in Scotus’ *Quaestiones*”, 73-74.

⁴ *Ord.* I, d. 3 p. 1 q. 1.

⁵ *Ord.* I, d. 3 p. 1 q. 3.

⁶ *Ord.* I, d. 8 p. 1 q. 3.

⁷ Avicena, *Metaph.* I c. 5, AvicL 3, 31-34; Brown, Stephen, “Avicenna and the Unity of the Concept of Being. The Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli”, 117-119; Dumont, “Scotus’s Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics”, 198-200.

él, como dijimos antes. Y por ende se requiere de una ciencia en la cual se trate de él [a saber, del ser], tal como para todo lo que sana es necesaria alguna ciencia⁸.

Enfrentados ante el planteamiento de Avicena, Enrique y Scoto reaccionan de manera opuesta, a pesar de que ambos pretenden salvar la diferencia entre Dios y las criaturas. Así, el Doctor Solemne niega que haya un concepto común que se predique de ambos, sino que se trataría más bien de dos conceptos que en sí no poseen nada en común, pero que se hallan relacionados entre sí por analogía o atribución, dado que ambos son similares, en virtud de su carácter indeterminado. En este sentido, el concepto propio de Dios sería el de un ser indeterminado de manera negativa –es decir, que excluye o remueve de sí toda determinación–, mientras que en el caso de las criaturas el ser es indeterminado de modo privativo –esto es, que puede ser concebido por sí solo en la medida en que se priva a cada criatura de las determinaciones que la constituyen como esta o aquella–, y por ende tendría un carácter universal respecto a las determinaciones que pueden tener lugar en él⁹. Por otra parte, la prioridad en relación con el concepto de ser que señala Avicena sería propia del ser divino, ya que el carácter negativo de su indeterminación indicaría su absoluta independencia de cualquier otro, al contrario de lo que ocurre con el ser de las criaturas, que sería dependiente.

Nuestro intelecto no reconocería, sin embargo, la distinción entre ambos conceptos de ser de manera inmediata, sino que más bien a través de una reflexión posterior. En cambio, sí sería capaz de reconocer en primer lugar el carácter indeterminado del concepto de ser, y por ende, en la medida de que parece que se tratara de un solo concepto, se afirma en un primer momento que el ser es común a Dios y a las criaturas, cuando en realidad se trata de conceptos diversos, relacionados el uno al otro por atribución o analogía, puesto que son comunes solo en la medida en que se asemejan entre sí. Luego, el conocimiento inmediato que el intelecto humano alcanzaría de la noción

⁸ Avicena, *Metaph.* I, c. 5, AvIL 3, 40.

⁹ En su exposición de la opinión de Enrique, Scoto señala también los distintos grados en que se puede conocer algo según el Doctor Solemne, a saber, de manera generalísima –que se divide a su vez en tres niveles–, más general y general (véanse *Ord.* I, d. 3 n. 20-21, III 11-13; Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, 193-202). Según el Doctor Sutil, el conocimiento racional de Dios sería posterior a estos tres grados, ya que “en primer lugar se concibe ‘este bien’, luego el bien universal que se abstrajo por la abstracción segunda –por ejemplo, que es indeterminado de manera privativa–, luego el bien abstracto por la abstracción primera –a saber, que es indeterminado de manera negativa– porque, según la vía de la deducción racional, corresponde conocer primero aquello a partir de lo cual se abstrae que aquello que se abstrajo” (*Ord.* I, d. 3 n. 22, III 14-15).

de ser tendría un carácter confuso, y solamente mediante una reflexión posterior sería capaz –en esta vida– de llegar a distinguir los conceptos propios de Dios y de las criaturas. Mediante esta respuesta, no obstante se aleje de la comprensión tradicional de la analogía, el Doctor Solemne intenta salvar la diferencia entre Dios y las criaturas, y la analogía como modo adecuado de hablar de Dios¹⁰.

Contrariamente a lo que afirma Enrique, Duns Scoto sostiene que el atributo común a las criaturas y a Dios, mediante el cual es posible concebir a este último de manera natural en esta vida, no posee un carácter simplemente análogo, sino que es unívoco. Y así, para evitar confusiones en torno al sentido en que entiende la univocidad –dado que el modo en que la entiende es distinto de la definición tradicional, tomada del primer capítulo de las *Categorías* de Aristóteles¹¹–, nuestro Doctor la define diciendo que:

[Unívoco] es aquel [concepto] que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para que haya una contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; también es suficiente como medio silogístico, para que así se concluya que los extremos unidos en un [término] medio, el cual es uno en este sentido [es decir, unívoco], se encuentran unidos entre sí sin [incurrir] en una falacia de equivocidad¹².

Scoto presenta en principio cinco argumentos a favor de la univocidad. Sin embargo, puesto que revisó en más de una ocasión esta sección de la *Ordinatio*, más adelante agregó otros argumentos, y llegó finalmente a diez. Luego, como se verá después, en una revisión posterior, consideró como atendibles solamente el primero y el cuarto. Ahora nos limitaremos a enunciar brevemente estos argumentos, sin entrar en la demostración de su validez, y más adelante se expondrá cuál es el alcance de la univocidad y cuál es el problema al que intenta responder.

El primer argumento afirma que todo intelecto, que está seguro de un concepto y en duda respecto a otros, posee la certeza de conocer a ciencia cierta el primero, el cual por ello es distinto de los que está en duda. En este sentido, el intelecto humano puede poseer en esta vida la certeza de que Dios es un ser, y estar en duda sobre si es un ser finito o infinito, creado o increado. Por

¹⁰ *Summa*, a. 21 q. 2 ad 3, I 124P-125S; Brown, “Avicenna and the Unity of the Concept of Being”, 120-122; Dumont, “Transcendental Being”, 136-137; id., “Scotus’s Doctrine of Univocity”, 204-206; id., “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 299-307; Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente*, 182-191.

¹¹ Dumont, “Transcendental Being”, 137.

¹² *Ord.* I, d. 3 n. 26, III 18.

lo tanto, la noción de ser que posee de Dios es distinta de los otros conceptos, de modo que no se incluye en ellos, y por ende se puede concebir el ser en cuanto tal, por sí solo. Se concluye, entonces, que el concepto de ser posee un carácter unívoco¹³.

En segundo lugar, el conocimiento adecuado a nuestro intelecto en esta vida es aquel que se produce gracias a la acción de las imágenes y el intelecto agente. Si en ese conocimiento no hay un concepto unívoco al objeto que se conoce mediante dichos agentes, sino que uno anterior, con el cual se da una relación de analogía, resulta que ese concepto anterior no está presente ni en la imagen ni en el intelecto agente, y por ende mediante ellos no podría haber un conocimiento natural de Dios en esta vida, lo cual se considera falso¹⁴.

En el tercer argumento, nuestro Doctor afirma que el concepto propio de un sujeto es razón suficiente para concluir todo lo que corresponde a dicho sujeto. En el caso de Dios, no poseemos ningún concepto por medio del cual se pueda conocer que todo lo que se concibe de Él le pertenece necesariamente. El carácter del concepto mediante el cual se podría reconocer dicha pertenencia, sin embargo, debe ser unívoco para poder producir dicho conocimiento¹⁵.

En cuarto lugar, Scoto toma como punto de partida la noción de todo aquello que es lisa y llanamente perfecto (*perfectio simpliciter*). Si una de dichas perfecciones es común a Dios y a las criaturas, resulta que esa comunidad es unívoca, porque la perfección significaría lo mismo en ambos. Si no es así, esa perfección sería propia de las criaturas, y por ende no convendría formalmente a Dios, o bien sería propia de Dios, y con ello no se podría decir de las criaturas, porque su perfección radicaría en su pertenencia a Dios. En este último caso, no sería válida la afirmación de san Anselmo, que todo aquello que es lisa y llanamente perfecto se debe atribuir a Dios, ya que la atribución sería simplemente por analogía y, más aún, no tendría lugar en las criaturas nada que fuera lisa y llanamente perfecto, ya que tales perfecciones estarían presentes en ellas solo de manera análoga¹⁶.

Como quinto argumento, el Doctor Sutil refuta la afirmación de Enrique de Gante, que sostiene que todas las criaturas poseen un orden hacia Dios según

¹³ *Ord.* I, d. 3 n. 27-34, III 18-21; Brown “Avicenna and the Unity of the Concept of Being”, 127-128; Dumont “Transcendental Being”, pp. 137-138; *id.*, “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 308-310.

¹⁴ *Ord.* I, d. 3 n. 35, III 21-24; Dumont “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 310.

¹⁵ *Ord.* I, d. 3 n. 36-37, III 24-25.

¹⁶ *Ord.* I, d. 3 n. 38-40, III 25-27; Dumont, “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 310-313.

su grado de perfección, y que de ese modo lo dan a conocer¹⁷, ya que a partir de esta posición se podría llegar a la conclusión que las criaturas más perfectas serían capaces de producir un conocimiento intuitivo de Dios, lo cual es falso¹⁸.

Después de este argumento, nuestro Doctor sostiene que, dado que la multiplicidad se reduce en último término a uno, lo mismo ocurriría en los conceptos¹⁹. Pero también añade una extensa nota, en la cual presenta un sexto argumento propio, que si las especies fueran infinitas, habría intelecciones abstractas infinitas. Asimismo, en la misma nota propone cuatro argumentos comunes, de los cuales el primero afirma la reducción de la multiplicidad a uno, otro sería relativo al número y la diferencia²⁰, el tercero se refiere a la atribución²¹ y el último se basa en la autoridad de Aristóteles, de acuerdo con lo que afirma el Filósofo en el libro II de la *Metafísica*²². Luego, Scoto presenta instancias contra sus propios argumentos, señalando que se encuentran tanto en la distinción tercera como en la octava del libro I de la *Ordinatio*. Al final de este examen crítico de su propia posición, él mismo llega a la conclusión que el primero y el cuarto de sus argumentos son los únicos que merecen atención. En efecto, dice nuestro Doctor:

Por ende, presta atención solo a la primera razón y a la cuarta, ya sea porque no son “igualmente difíciles” para ambas partes [es decir, no ponen en dificultad a la univocidad, pero sí a la analogía], y porque no concluyen algo muy alejado de [nuestro] propósito. De hecho, concluyen que no se puede alcanzar ningún concepto propio de Dios, sino más bien uno común. Sin embargo, la primera [afirmación] negativa [que no se puede alcanzar un concepto propio de Dios] parece que es falsa²³.

Ahora bien, la determinación de la univocidad constituye el fundamento de la respuesta de Scoto a la cuestión sobre el primer objeto adecuado a nuestro intelecto en esta vida. De ella depende, en efecto, como reconoce el mismo Doctor Sutil, la validez de su respuesta a dicha pregunta. Su respuesta parte de la base de que, en la medida en que no se puede poner a Dios ni a la sustancia como primer objeto adecuado a nuestro intelecto, si no se concede que el concepto de ser posee un carácter común unívoco a todo lo que es, no

¹⁷ *Summa*, a. 32 q. 2 in corp, AMPH, series 2, XXVII 41-43.

¹⁸ *Ord.* I, d. 3 n. 41-43, III 27-28.

¹⁹ *Ord.* I, d. 3 n. 44, III 29.

²⁰ *Ord.* I, d. 8 n. 84, IV 192-193.

²¹ *Ord.* I, d. 8 n. 83, IV 191-192.

²² *Ord.* I, d. 8 n. 79, IV 188-189; Aristóteles, *Metaph.* II, c. 1, 993b 24-27, XXV3.2, 44.

²³ *Ord.* I, d. 3 *adnot. Scoti ad n.* 44, III 29-31.

se podría afirmar que haya un primer objeto adecuado a nuestro intelecto²⁴.

Nuestro Doctor comienza su exposición señalando que el concepto de ser no posee un carácter unívoco cuando se afirma de la *quiditas* todo lo que se puede inteligir a partir de sí mismo, ya que no es unívoco en relación a las diferencias últimas ni a las *passiones entis*, es decir, a las determinaciones del ser²⁵. En el caso de las diferencias últimas, resulta que si el concepto de ser se predica de ellas de manera unívoca de su *quiditas*, poseerían algo en común con el ser, y por lo tanto todavía se podrían distinguir entre sí por algo más. De esta manera, o se continúa hasta el infinito en la distinción entre el ser y las diferencias, o bien se llega a un punto en el cual el concepto de ser no se incluye esencialmente en ellas, sino que el ser y las diferencias son diversos. Asimismo, todo concepto compuesto consta de un concepto determinable y otro determinante, y llega un punto en el que dichos conceptos se terminan resolviendo en dos nociones simplemente simples, a saber, un acto último y una potencia última, que no incluyen en sí nada que pertenezca al otro. Así, el concepto que es solamente determinable es el de ser, mientras que aquel que es solo determinante consiste en el de diferencia última. Por lo tanto, ambos conceptos serían primariamente diversos, en la medida en que uno no incluye nada del otro²⁶.

En lo que respecta a las determinaciones del ser, Scotus demuestra mediante tres argumentos que el ser no se predica de modo unívoco de su *quiditas*. En primer lugar, sostiene que, si bien toda determinación se predica de su sujeto en cuanto tal, dicha predicación no significa que la determinación pertenezca a la definición del sujeto, sino que constituye algo que se le añade. En el caso de las determinaciones del ser, éste se añade a sus definiciones, no se halla presente formalmente en ellas. De esta manera, no se pueden convertir, esto es, no son equivalentes entre sí, dado que el sujeto no se predica en cuanto tal de su determinación, sino que casi por accidente²⁷. En segundo lugar, la división del ser en ser increado y en ser creado, que a su vez se divide en las diez categorías y en sus partes esenciales, pareciera ser suficiente, al menos en lo que respecta a todo aquello que contiene en su *quiditas* la noción de ser. Ahora bien, si el ser estuviera también presente en la *quiditas* de las nociones trascendentales, estas últimas deberían estar contenidas dentro de una de tales divisiones, esto es, en una de las categorías. Sin embargo, es imposible que

²⁴ Ord. I, d. 3 n. 125-129, III 78-81.

²⁵ Ord. I, d. 3 n. 131, III 81.

²⁶ Ord. I, d. 3 n. 132-133, III 81-83.

²⁷ Ord. I, d. 3 n. 134, III 83.

pertenezcan a alguna de ellas, ya que si los trascendentales fueran creados no se podrían predicar de las criaturas, y si se encontraran en algún género, no se podrían predicar de Dios, ya que serían formalmente finitas, y por ende serían incompatibles con el ser infinito. Scoto considera que ambas posibilidades son falsas²⁸. Finalmente, si por ejemplo lo uno incluyera el concepto de ser en su *quiditas*, el ser no estaría incluido de manera precisa en lo uno, y cuando se dijera que el ser es uno, el ser sería una determinación de sí mismo. Luego, lo uno incluiría el ser y algo otro. Si eso otro también incluye el ser, lo uno lo incluiría dos veces, y con ello habría un proceso al infinito, o bien se detendría en algo que no contiene quiditativamente al ser. En virtud de aquello que no incluye al ser en su *quiditas* lo uno sería una determinación del ser, por lo tanto toda determinación del ser no lo incluye quiditativamente²⁹.

El hecho de que nuestro Doctor haya excluido de la univocidad las diferencias últimas y las determinaciones del ser le permiten exponer una de sus afirmaciones más radicales, a saber, que no hay un primer objeto que sea común a todo lo que se puede entender, esto es, que ninguna cosa se puede predicar de la totalidad de la realidad, en el sentido de que se encuentre presente en todos los seres. Sin embargo, a pesar de lo anterior, Scoto sostiene que el primer objeto de nuestro intelecto es el ser, puesto que en él concurre una doble primacía, de comunidad y de virtualidad. Esto significa que todo lo que puede ser entendido, o bien contiene en su *quiditas* la noción de ser, entendida en sentido unívoco, o bien se encuentra contenido de modo virtual o esencial en aquello en cuya esencia está presente la noción de ser³⁰. La univocidad del ser se extiende, entonces, a los conceptos no simplemente simples y también a aquellos que sí poseen este carácter, con la diferencia que en los primeros el ser se afirma de manera unívoca de su *quiditas*, mientras que en los últimos es determinable o determinante, pero no se afirma de su *quiditas*³¹.

Ahora bien, la afirmación de la doble primacía del concepto de ser –la cual queda de manifiesto a partir del examen de la univocidad, y que es el fundamento en virtud del cual se puede proponer que el ser constituye el primer objeto adecuado para nuestro intelecto– deja en evidencia que las bases del conocimiento de Dios que el intelecto humano es capaz de alcanzar en esta vida que propone Scoto se plantean sobre un terreno especulativo radicalmente diverso al de sus contemporáneos. Según nuestro Doctor, el ser es

²⁸ *Ord. I, d. 3 n. 135, III 84.*

²⁹ *Ord. I, d. 3 n. 136, III 84-85.*

³⁰ *Ord. I, d. 3 n. 137, III 85-86.*

³¹ *Ord. I, d. 3 n. 150-151, III 92-94.*

unívoco para todo lo que se puede concebir, pero se afirma *in quid* solo de los conceptos que no son lisa y llanamente simples; de los conceptos lisa y llanamente simples, en cambio, el ser no se puede considerar un predicado, dado que se encuentra contenido en ellos solo de modo virtual, sino que más bien consiste en una remisión, ya sea porque se remite a conceptos que lo determinan –las diferencias últimas–, o bien porque se le considera según su carácter más propio, en cuanto concepto solamente determinable.

En este sentido, Scotus no se ve en la necesidad de preservar la diferencia entre el ser de Dios y el de las criaturas cuando afirma que hay un concepto común a ambos, ya que el concepto mismo de ser no forma parte esencial de ninguno de ellos, sino que se encuentra determinado por eso que constituye a ambos como aquel que cada uno es. Así, la diferencia fundamental entre Dios y las criaturas no radica en su diversidad real, es decir, en que son cosas distintas, no se basa en una comparación entre ellos, sino que en el modo intrínseco en que cada uno despliega o puede desplegar su determinación propia. Esto significa que Dios es infinito por sí mismo, no por comparación a las criaturas, así como las criaturas son finitas por sí mismas, no por comparación a Dios. Sus determinaciones, por ende, tendrán lugar de manera diversa, de acuerdo con el propio modo de ser de cada uno.

Por su parte, las determinaciones comunes a Dios y las las criaturas, justamente porque son comunes a ambos, no se pueden identificar con la finitud o la infinitud –esto es, con los modos intrínsecos de ser–, ya que, si así fuera, se podrían afirmar solo de Dios o solo de las criaturas, según el caso. En este sentido, ante la finitud o infinitud son indiferentes, y en virtud de esa indiferencia trascienden el ámbito del ser infinito y de los seres finitos y pueden tener lugar en ambos. Asimismo, estas determinaciones pueden tener lugar tanto en Dios como en las criaturas porque admiten grados de intensidad –y con ello, de perfección– que concuerdan con su modo intrínseco de ser, finito o infinito³².

Históricamente, como ha demostrado G. Pini en sus estudios sobre la univocidad en las cuestiones de Scotus sobre la *Metafísica* de Aristóteles, nuestro Doctor pasó de sostener en un primer momento la analogía a proponer la univocidad, una vez que debió enfrentar las cuestiones teológicas. Sin embargo, este paso necesariamente tiene consecuencias para la comprensión metafísica del concepto de ser, en especial por el lugar central que ocupa tanto en la teoría

³² *Ord.* I, d. 3 n. 58-60, III 40-42; *ibíd.*, d. 8 n. 101-109, IV 199-203; Dumont “Henry of Ghent and Duns Scotus”, 315-321; Pich, Roberto H. “Infinity and Intrinsic Mode”.

del conocimiento de nuestro Doctor como en su pensamiento en general. Para que dichas consecuencias puedan ser apreciadas con mayor claridad, a continuación se expondrá una discusión similar que llevó a cabo Aristóteles contra Parménides en torno a la unidad o multiplicidad de los sentidos de ser. Si bien aquí no se encuentra una remisión a un ser infinito –no obstante el hecho que el Filósofo aluda la posición de Meliso, eleata como Parménides, que afirma el carácter infinito del ser–, sí está en juego la determinación de la noción de ser ya sea en sentido real, categorial, como en cuanto remisión.

2. El sentido de la discusión de Aristóteles con Parménides

La crítica a Parménides, y al eleatismo en general, constituye una especie de preámbulo a la exposición de Aristóteles sobre la naturaleza. Ella surge de la necesidad de determinar uno de los fundamentos de la naturaleza, a saber, la noción de principio. Puesto que la naturaleza se da a conocer en un cambio constante, se hace necesario al menos suponer que hay algo que se mantiene, que sostiene dicho cambio, y que constituye aquello a partir de lo cual tiene lugar el cambio continuo. Para el Filósofo, dicho cambio no puede constituir algo extrínseco, ajeno a los seres naturales, que provenga desde fuera, o una mera apariencia, un modo en que los seres naturales se ocultan en vez de mostrarse, sino que debe ser algo propio de ellos, que permita su despliegue a partir de sí mismos, y que en efecto permita constatar su despliegue. Mediante esta suposición intenta responder a lo que se muestra en la experiencia, y por ello se puede sostener que el punto de partida del Filósofo lo constituye en primer lugar la evidencia empírica. Así, Aristóteles examina la posición del eleatismo, que se opone a lo que muestra la evidencia sensible cuando niega que el movimiento pertenezca a los seres naturales y afirma la unidad de todo lo que es. El Filósofo lleva a cabo ese examen, en primer lugar, contrastando las afirmaciones de los Eleatas con lo que se hace presente en la experiencia y luego oponiendo dichas afirmaciones con su propia comprensión del orden de la realidad³³.

El Filósofo examina en primer lugar la posición común de los Eleatas que todo es uno (*ἐν τὰ πάντα*) desde dos puntos de vista. Primero, se pregunta por el sentido en el que se debe entender la noción de totalidad en dicha afirmación, es decir, si es lícito sostener que todo lo que es se identifica con la *οὐσία*, la

³³ *Phys. A*, c. 2, 184b 25-185a 20; Reale, Giovanni, “L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la 'tavola' dei significati di esso secondo Aristotele”; Coxon, Allan H., “Introduction” a *The Fragments of Parmenides*, 30-34.

cualidad o la cantidad en general, o bien con una especie o un individuo particular de alguna de dichas categorías. En ambos casos, no se podría reducir la totalidad a una sola de las categorías –ni siquiera a la principal de ellas, la *ὄστω*– sin caer en contradicción con la posición inicial de que todo es uno, ya que las categorías son irreducibles entre sí, y en último término se remiten a la *ὄστω*. En este sentido, incluso si se afirma que el todo constituye una unidad, en cualquier caso habría una remisión recíproca entre ambos términos (“todo” y “unidad”), la cual implicaría una multiplicidad y no una identidad, en la medida en que uno se afirma del otro, sin que se vuelvan idénticos entre sí³⁴.

En segundo lugar, Aristóteles intenta establecer el sentido en que se debe entender la noción de uno, la cual, al igual que el ser, se dice en varios sentidos. En efecto, lo uno puede significar continuidad, indivisibilidad, y un significado común entre cosas distintas, como en el caso del vino y la bebida espirituosa. Si se entiende como continuo, resulta que lo uno es en sí múltiple, tanto porque lo continuo es divisible hasta el infinito, como por el hecho de que no está clara la relación entre el todo sus partes, si son indivisibles o no, y por ende no se puede afirmar con certeza si el todo es uno y sus partes algo otro, o si ambos son lo mismo. Si, en cambio, lo uno se entiende como indivisible, no podría pertenecer ni a la cantidad ni a la cualidad, y por lo tanto no podría ser ni infinito ni delimitado, como sostienen los Eleatas, ya que sería solo uno y nada más que uno, tal como se concluye de la primera posición del *Parménides* de Platón³⁵. Finalmente, si lo uno se entiende como una única manera en que se concibe algo, se sigue que no se podría decir lo que son las cosas, sino más bien lo que no son, ya que cosas diversas, contrarias o incluso contradictorias serían concebidas bajo el mismo nombre, y hasta las categorías serían confundidas del mismo modo³⁶.

Finalmente, Aristóteles alude a “los últimos de los antiguos” –de hecho, Parménides era ya “antiguo” para el Filósofo–, quienes intentaron salvar la dificultad de afirmar la multiplicidad en el lenguaje, ya sea eliminando la palabra “ser” del discurso, o bien evitando afirmar que algo es blanco o que es un caminante, diciendo que se blanquea o camina³⁷. El Filósofo concluye reafirmando su posición de que el ser es múltiple, tanto en lo que se refiere al modo en que es concebido como a su divisibilidad, y en este sentido incluso lo uno aparece como múltiple, y más aún, si lo mismo no puede ser al mismo

³⁴ *Phys. A*, c. 2, 185a 20-b 5.

³⁵ Véase *Parm.* 141d – 142a.

³⁶ *Phys. A*, c. 2, 185b 5-25.

³⁷ *Phys. A*, c. 2, 185b 25-32; Coxon, “Introduction”, 31-32.

tiempo uno y múltiple, no hay contradicción entre ambas nociones, ya que algo puede ser uno en potencia o en acto³⁸.

Luego de este examen general de la posición de los Eleatas, Aristóteles se ocupa de los argumentos propios de Meliso y Parménides. La discusión con este último ilumina de manera bastante clara el problema de la multiplicidad real del ser y de los distintos sentidos en que éste se pone de manifiesto. Así, el Filósofo considera como falsa la posición de Parménides, quien partiría del presupuesto que el ser se dice de manera simple (*ἀπλῶς*) y no de muchas maneras³⁹. Esta posición inicial sería el motivo por el cual las afirmaciones del pensador de Elea no son concluyentes. En este sentido, si lo uno se indicara por lo blanco, este último no sería uno, sino múltiple, ya que hay que considerar lo blanco y lo que acoge en sí lo blanco. Para evitar tal dificultad, lo blanco y la superficie en la que se hace presente se deberían identificar entre sí, para que esta última no fuera algo otro, distinto de lo blanco⁴⁰.

Más aún, si se supone que el ser se dice de una sola manera, el problema no se reduciría a la predicación en general, es decir, al hecho de que únicamente lo uno indique el ser, sino que se extendería a cada “algo que es” y a cada “algo uno” (*ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἓν*). En este sentido, si se considera que aquello que concurre en otro es “algo que es”, eso en lo cual tiene lugar no sería, ya que solo podría ser en la medida en que ese “algo que es” está presente en él. A su vez, no habría nada que fuera de manera absoluta a menos que se admitiera que el ser es múltiple, ya que cada “algo que es” sería distinto de los demás que también en cada caso son “algo que es”, lo cual va contra la posición inicial. En efecto, cada silla sería solo “esta silla”, y no habría una silla en general a la que se pudieran remitir. Aristóteles considera que, en la medida en que ese “algo que es” no puede tener lugar en otro, sino que todo lo demás tiene lugar en él, no se podría afirmar que es, sino más bien que no es. En efecto, si ese “algo que es” se identificara con lo blanco, este último en cuanto tal no sería, ya que constituye algo distinto del “algo que es”, de modo que algo que no es indicaría el “algo que es”. Si se quiere que lo blanco indique el “algo que es”, el ser debería poder ser indicado de varias maneras⁴¹.

Esta dificultad se extiende incluso a lo que determina cada cosa en cuanto tal. Continúa Aristóteles diciendo que, si el hombre es un “algo que es”, también

³⁸ *Phys.* A, c. 2, 185b 32-186a 3.

³⁹ *Phys.* A, c. 3, 186a 24-25; Coxon, “Introduction”, 32-33.

⁴⁰ *Phys.* A, c. 3, 186a 25-32.

⁴¹ *Phys.* A, c. 3, 186a 32-b 14.

deberían serlo lo animal, lo bípedo y todo lo demás que tiene lugar en su definición; de otra manera, esas determinaciones simplemente concurrirían en el hombre –es decir, no deberían tener necesariamente lugar en el hombre, ya que no serían partes esenciales suyas–, y por ende se podría pensar en un hombre que no fuera bípedo o animal, sin que por ello fuera menos hombre, lo cual es absurdo. A su vez, a partir de esta exclusión recíproca de las distintas determinaciones de la cosa surgiría el problema de la atribución, en el sentido de que, si lo bípedo no pertenece al hombre en cuanto tal, sino que se pueden concebir lo uno prescindiendo de lo otro, para que el hombre fuera bípedo, la definición de hombre tendría que estar en la de bípedo, lo cual de nuevo es absurdo⁴².

Ahora bien, como se señaló al comienzo de esta sección, la crítica de Aristóteles toma como presupuesto la realidad del movimiento, es decir, que el modo en que los seres naturales se ponen de manifiesto, en un cambio constante, constituye el despliegue de su ser y no una simple apariencia, que es lo que afirma Parménides en uno de sus fragmentos⁴³. El fundamento de la posición aristotélica radicaría en la multiplicidad de sentidos del ser, la cual se constata corrientemente por el hecho de que todo cuanto se presenta en la experiencia lo hace manifestándose en otro o mediante otro, esto es, de modo categorial. Así, las categorías permiten por una parte constatar la diferencia entre las distintas maneras en que en último término algo se puede hacer presente, al tiempo que constituyen un sentido de ser común para todo aquello que se encuentra incluido en una determinada categoría, en virtud del cual todo “algo” se constituye como ese “algo” no solo porque es eso que es, sino también en la medida en que, para constituirse como tal, se encuentra intrínsecamente remitido a otros, los que a su vez también consisten en cada caso en un “algo”.

Sin embargo, dicha remisión intrínseca haría imposible que la totalidad de lo que es se reduzca a una categoría determinada o a una especie o a un individuo de una cierta categoría, dado que cada “algo” mantiene siempre su propia identidad, no obstante el hecho de que se encuentre remitido a otro. De hecho, es precisamente su identidad que lo constituye en cuanto ese “algo” y no otro. Es por eso que Aristóteles critica la posición de Parménides, ya que, a partir de la afirmación de que el ser se dice en un solo sentido, se puede terminar por negar la realidad de la diferencia entre cada “algo”, todo otro “algo” al

⁴² *Phys. A*, c. 3, 186b 14-35.

⁴³ Parménides, fr. 5 (DK 6), 3-9. Se sigue la numeración de los fragmentos de Parménides propuesta por Coxon en su edición, y se indica entre paréntesis la numeración tradición de Diels y Kranz.

cual se remite el primero para ser eso que es, y finalmente la remisión misma, el vínculo que tiene lugar entre ellos, en virtud del cual cada uno se puede poner de manifiesto en el otro o mediante el otro. Tal negación implicaría, por una parte, que se identificaran los distintos “alcos” entre sí, y más aún, que el vínculo mismo fuera considerado como un “alco”, semejante a aquello que pone en relación, y por ende un tercero que incluye en sí a los otros dos como si fueran determinaciones suyas.

En este sentido, resulta que incluso dentro del ámbito categorial, la noción de ser no se puede reducir a las categorías ni identificarse con ellas, sino que, en la medida en que permite su remisión recíproca, las trasciende. Dicho de otro modo, cada categoría consiste en un modo en que “alco” está constituido como eso que es, mientras que el hecho de venir a ser, o incluso la posibilidad misma de constituirse como “alco”, depende de un vínculo anterior, intrínseco, en virtud del cual cada “alco”, solamente por ser tal, se encuentra remitido de antemano a otro, que lo completa y constituye condición para que pueda venir a ser efectivamente. Dicho vínculo es el ser, entendido no como acto de ser, sino más bien como poder, como principio, el cual da lugar a que cada “alco” se despliegue en o mediante otros –como el color, que se despliega en cuanto presente en una superficie–, o bien que se hace presente en los distintos individuos –como la humanidad, que se pone de manifiesto en los distintos hombres–. Se podría decir, entonces, que la diferencia radical entre el ser en cuanto vínculo y en cuanto “alco que es” constituye lo que Aristóteles pretende salvar en su discusión con Parménides, ya que en virtud del ser en cuanto vínculo se puede concebir un fundamento del cambio. Cada “alco”, cada ser en sentido categorial, es capaz de hacerse presente, pero no en cuanto solamente ese “alco”, de manera aislada y exclusiva, sino que en la medida en que el ser lo vincula con todo aquello que, a pesar de ser otro, distinto de él, le permitirá venir a ser. Este vínculo no se añade a lo que determina a cada “alco” como ese que es, no constituye algo más que lo hace ser tal, sino que más bien permite que dicha determinación pueda efectivamente tener lugar, y mediante el despliegue de ese “alco” en otro o mediante otro. En este sentido, considerado en sí, ante cada “alco” el ser se puede concebir principalmente como un vínculo.

Ahora bien, la noción de ser se pone de manifiesto de manera más clara como vínculo cuando se distingue aquello que identifica a cada “alco” como ese o aquel “alco”, de todo lo que da lugar a su despliegue, pero al mismo tiempo se reconoce la unidad entre ellos. Dicha unidad, dicha apertura a lo otro, no radica en el “alco” por sí solo, sino más bien en el hecho de que cada “alco” constituye en último término “alco que es”, que antes de consistir en ese “alco”

determinado, podía constituirse como “algo” y venir a ser ese “algo”, o mejor dicho, que el hecho de ser “algo” se fundamenta sobre la posibilidad de ser. Todo esto, sin embargo, no se pone de manifiesto a los sentidos, sino que solo en la medida en que se comprende aquello que se hace presente en lo que se muestra, en que el intelecto es capaz de distinguir en lo que simplemente se manifiesta los elementos que conforman lo que se hace presente, de modo que así se preserva y se reconoce la presencia de las cosas. Esto tiene lugar en virtud del habla, que responde al despliegue de la totalidad de lo que es, en la medida en que, llamando a cada uno por su nombre, acoge y preserva su presencia, y es capaz de reconocerla a pesar de que se ponga de manifiesto de distintas maneras, en un cambio constante. Dicha correspondencia entre el habla y lo que se hace presente, tal como afirma el mismo Parménides⁴⁴, no consiste en algo extrínseco, sino que reúne en sí necesariamente a ambos, al habla y al ser, entendido como hacerse presente. Así, solo en la medida en que estos últimos se corresponden, la presencia de lo que es puede ser acogida, preservada y puesta nuevamente de manifiesto.

3. A modo de conclusión

Uno podría preguntarse por qué, en lugar de confrontar la demostración de Scoto de la univocidad con la discusión de Aristóteles con Parménides, no se examinó en este trabajo el lugar tradicional en el que el Filósofo plantea la remisión a uno de los múltiples sentidos del ser. Sin embargo, no solo no es absolutamente seguro que Aristóteles considere que esa remisión “en vistas de uno” (πρὸς ἓν) posea un carácter análogo, sino que aquello en donde convendrían los sentidos de ser, la οὐσία, poseería un carácter categorial o al menos se remitiría a dicho carácter, ya que, como dice el mismo Aristóteles,

También el ser se dice de muchas maneras, pero en vistas de un solo principio. Algunos seres, de hecho, porque son οὐσίαι, se dicen seres, otros, en cambio, porque son determinaciones de la οὐσία, otros porque nos conducen a la οὐσία, o constituyen corrupciones o privaciones o cualidades, o bien producen o generan la οὐσία, o aquellos que se dicen de la οὐσία, o las negaciones de ellos o de la οὐσία. En efecto, por ello decimos que el no-ser “es” no-ser⁴⁵.

La discusión, en cambio, con Parménides, nos permite apreciar mejor el hecho de que, para Scoto, el fundamento del conocimiento natural de Dios

⁴⁴ Parménides, fr. 5 (DK 6), 1-2.

⁴⁵ Aristóteles, *Metaph.* IV c. 2, 1003b 5-11, XXV3.2 68.

se encuentra en el carácter trascendental de la noción de ser. En efecto, para nuestro Doctor –al igual que para Aristóteles–, el ser no se reduce al ámbito de la predicación, sino que va más allá de ella. El ámbito de la predicación, es decir, de la categoría, se puede entender como el ámbito en que todo “algo” se constituye como tal, es el ámbito de lo real. Sin embargo, la pura realidad, entendida como constitución de todo “algo”, no es capaz de dar lugar por sí misma a su propio despliegue, sino que siempre requiere de algo otro. Para el Filósofo, la posición de los Eleatas niega esta remisión a otro, partiendo ya de sus manifestaciones más evidentes, como son el despliegue mismo de los seres y su multiplicidad. Se hace necesario entonces demostrar que el ser es anterior a la unidad y a la multiplicidad, y que no se identifica con un “algo” en particular, para poder luego afirmar la realidad del cambio, esto es, que lo que constituye en último término cada cosa no es el conjunto de sus determinaciones, sino más bien cómo ellas se reúnen en lo mismo y cómo eso uno se despliega en medio de los demás entes.

Para Scoto, en cambio, y para los Escolásticos en general, este problema no se limita a la relación entre las distintas cosas, sino que incluye también la noción de un ser supremo, necesario, que es causa de todos los demás. En este sentido, la influencia de Avicena es determinante, ya que cuando sostiene que nuestro intelecto divide los seres en aquel cuyo ser es necesario y en los demás, cuyo ser no es necesario, sino posible, afirma que la diferencia entre ambos radica en si poseen o carecen de causa, de tal manera que el ser necesario no requiere de causa, mientras que los seres posibles son, por el hecho de ser tales, causados⁴⁶. Mediante esta posición, los Escolásticos pudieron encontrar una base filosófica para explicar la relación entre un Dios creador y los demás seres, que son luego concebidos como criaturas. A partir de esa base, intentaron responder al problema de cómo es posible para el hombre conocer la determinación más propia de Dios en esta vida.

Así, de acuerdo con el Doctor Sutil, el concepto más propio con que se conoce a Dios en esta vida es el de un ser infinito, ya que para nosotros es la noción más perfecta y más simple en que se puede concebir a Dios⁴⁷. Ahora bien, la finitud y la infinitud, en cuanto modos intrínsecos, o grados en los que una cosa es capaz de acoger en sí una perfección, no son conceptos reales, es decir, no pertenecen al ámbito de la categoría, ya que no constituyen una determinación que se añade a algo otro, sino más bien modos según los cuales un “algo”

⁴⁶ Avicena, *Metaph.* I c. 6, AvI 3, 43.

⁴⁷ *Ord.* I, d. 3 n. 58-60, III 40-42.

es capaz de desplegarse. En este sentido, la discusión sobre la univocidad le permite a Scotto delimitar de manera más nítida el ámbito categorial, y con ello puede plantear una nueva base a partir de la cual se puede concebir a Dios más allá de dicho ámbito, en sentido trascendental. Por ende, más que insistir sobre la diferencia entre aquello que constituye a Dios y a las criaturas en cada caso como tales, Scotto destaca lo que da lugar a su despliegue, según el modo intrínseco de ser de cada uno, y que a su vez es común a ambos, a saber, el concepto de ser más allá de las categorías, más allá del ámbito de lo “algo”.

Es aquí donde el habla juega un rol crucial. La crítica de Aristóteles a Parménides surge precisamente porque, si no se permite decir el ser de distintas maneras, se vuelve imposible acoger las distintas manifestaciones de lo que se hace presente en cuanto en cada caso otro, en la medida en que la unidad en que todo se identifica excluye de sí cualquier diferencia. En esto radica la importancia de la sentencia de Aristóteles, que ‘el ser se dice de muchas maneras.’ Pero lo que se pasa por alto al interpretar dicha sentencia es que el Filósofo no afirma que el ser “se manifiesta” o “se concibe”, sino que “se dice” (λέγεται) de muchas maneras. En este caso, no se trata de la simple expresión de algo que uno tiene en mente, sino que alude en primer lugar al pensar (νοεῖν), y se encuentra ligado con él, tal como mostraron Platón⁴⁸ y Parménides⁴⁹ antes que Aristóteles. En efecto, Platón expone el sentido originario de λόγος en los siguientes términos:

[Extranjero:] En efecto, a este punto, [el λόγος como proposición] pone ya de manifiesto algo que tiene que ver con aquello que está presente o que se hizo o se hará presente, y no solo lo nombra, sino que lleva a cabo algo más, en la medida en que reúne los verbos con los nombres. Por ello decimos que se trata de reunir [λέγειν] y no solo de nombrar; precisamente por eso, de hecho, damos a esta composición el nombre de λόγος. [Teeteto:] Cierto. [Extr.:] En este sentido, entonces, así como algunas cosas ya se encontraban remitidas unas a otras, y en cambio otras no, al mismo tiempo, en lo que respecta a los signos de la enunciación, algunos no se remiten unos a otros, otros en cambio, que se remiten entre sí, llevan en efecto a cabo su vínculo (λόγος) [Teet.:] Así es⁵⁰.

Este fragmento deja en evidencia que aquello que tiene lugar mediante el λόγος no es en primer lugar un simple nombrar, o bien una mera referencia

⁴⁸ *Soph.* 263e.

⁴⁹ Parménides, fr. 5 (6 DK), 1.

⁵⁰ *Soph.* 262d-e.

a la cosa o a la acción que corresponde a un nombre, sino que consiste más bien en poner de manifiesto el despliegue de algo en cuanto eso que es, vinculando lo que eso es con todo aquello que dice relación con ello, ya sea al interior como fuera de sí. De hecho, si los verbos y los nombres dejan en evidencia la acción propia de la cosa –ya sea porque consideran su despliegue, o bien porque indican aquello que determina su acción en cuanto tal–, en el *λόγος* se acoge la cosa en ambos sentidos, pero sobre todo tiene lugar en él la manifestación de ese algo, en la medida en que se despliega como eso que es. Así, en el *λόγος*, el simple nombrar –que consiste principalmente en señalar (*σημαίνειν*) una cosa o una acción–, se convierte en algo más, porque en él se da a conocer el vínculo de la cosa con su propia acción, en vistas precisamente del despliegue de dicha acción.

Tenemos, entonces, que es posible afirmar que tanto Aristóteles como Duns Scotto consideran en un sentido más elevado, y a la vez más originario, la relación entre ser y lenguaje. Entre ellos no hay una indiferencia mutua –como si aquello que se dice fuera algo ajeno a lo que es, y viceversa–, sino que más bien se da una remisión recíproca, en virtud de la cual la presencia de algo se ve ulteriormente consumada en la medida en que es acogida, preservada y puesta de nuevo de manifiesto en el habla. Posiblemente es esta remisión recíproca la unidad a la que se refieren ambos pensadores, ya sea cuando Aristóteles afirma que los distintos sentidos de ser confluyen en vistas de algo uno, o bien cuando Scotto sostiene la comunidad virtual del concepto de ser. En cualquier caso, ambos parecen volver a plantear la sentencia de Parménides, quien ya había dicho *‘τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι’*: ‘Ciertamente, lo mismo que está para ser acogido por el pensar, está para hacerse presente’⁵¹.

⁵¹ Parménides, fr. 4 (3 DK).

Bibliografía

Aristóteles, *Metaphysica*, recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit G. Vuillemin-Diem, Aristoteles Latinus XXV3.2, Leiden – New York – Köln, Brill, 1995.

Aristóteles, *Physica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1950.

Avicena, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina (Metaphysica)*. Édition critique de la traduction latine médiévale, ed. S. Van Riet, Avicenna Latinus 3-5 (AviL 3-5), Leuven, Peeters, 1977-1983.

Brown, Stephen, “Avicenna and the Unity of the Concept of Being. The Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli”, en *Franciscan Studies* 25 (1965), 117-150.

Donati, Silvia, “La discussione sull’unità del concetto di ente nella tradizione di commento della “Fisica”: commenti parigini degli anni 1270-1315 ca.”, en Pickavé, M. (ed.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Miscellanea Mediaevalia 30, Berlin – New York, De Gruyter, 2003, 60-139.

Dumont, Stephen D., “Transcendental Being: Scotus and Scotists”, en *Topoi* 11 (1992), 135-148.

Dumont, Stephen D., “Scotus’s Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics”, en Aertsen, J. A. – Speer, A. (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Miscellanea Mediaevalia 26, Berlin – New York, De Gruyter, 1998, 193-212.

Dumont, Stephen D., “Henry of Ghent and Duns Scotus”, en Marenborn, J. (ed.), *Medieval Philosophy*, Routledge History of Philosophy, vol. 3, London – New York, Routledge, 2004, 291-328.

Enrique de Gante, *Summa (quaestiones ordinariae)*, ed. Badius, Paris, 1520.

Enrique de Gante, *Summa (quaestiones ordinariae)*, a. 31-34, ed. R. Macken, en *Henrici de Gandavo Opera omnia*, Ancient and Medieval Philosophy, series 2, vol. 27, Leuven, Leuven University Press, 1991.

Gómez Caffarena, José, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1958.

González Ginocchio, David, *Ser e infinito en Duns Escoto*, Pamplona, Eunsa, 2013.

Juan Duns Scoto, *Ordinatio* I, en *Commissio Scotista, B. Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, ad fidem codicum edita, vols. 1-6, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1963.

Parménides, *The Fragments of Parmenides*, revised and expanded edition by A. H. Coxon, Las Vegas – Zurich – Athens, Parmenides Publishing, 2009.

Pich, Roberto H., “Infinity and Intrinsic Mode”, en Pich, R. H. (ed.), *New Essays on Metaphysics as “Scientia Transcendens”*. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, Brazil, 15-18 August 2006, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 2007, 159-214.

Pini, Giorgio, *Scoto e l’analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2002.

Pini, Giorgio, “Univocity in Scotus’ *Quaestiones super Metaphysicam*. The Solution to a Riddle”, en *Medioevo* 30 (2005), 69-110.

Platón, *Parmenides*, en *Platonis Parmenides. Phaedrus*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit C. Moreschini, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1966.

Platón, *Sophista*, en *Platonis opera*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al., vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Reale, Giovanni, “L’impossibilità di intendere univocamente l’essere e la ‘tavola’ dei significati di esso secondo Aristotele”, en íd., *Il concetto di filosofia prima e l’unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, 407-446.

Vigo, Alejandro, *Aristóteles. Una introducción*, Santiago, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007.