



El estatuto epistemológico de los entes imaginarios. El diálogo entre Juan Duns Escoto y Enrique de Gand

Olga Lucía Larre*

Este capítulo está centrado en el discernimiento del estatuto epistemológico propio de los entes imaginarios a partir del intercambio doctrinal que se establece entre Juan Duns Escoto y Enrique de Gand. La base textual de la que partiremos en el caso de Escoto es *Ordinatio* I d.36,60-61 (1966), y en el del *Doctor Solemnis*, nos detendremos particularmente en la q. 2 del *Quodlibet* V (1518) y en las qq. 1-2 del *Quodlibet* VII (1591).

El marco general presentado por Escoto en la distinción 36 consiste en determinar el objeto propio del conocimiento divino: las esencias, conocidas por Dios desde toda la eternidad; y al hacerlo, Escoto formula un problema de dimensión universal que atañe a la entidad propia del objeto de conocimiento. Escoto discute con Enrique la posibilidad de la *res* en cuanto ha sido pensada pero todavía no ha sido efectivamente creada, procurando explicar cómo es posible que haya pensamientos, en concreto, pensamientos divinos de clases inexistentes.

En el caso de Enrique, la noción de *res* constituye el punto de partida de toda su reflexión metafísica (*Quodl.* III, q.9; 1961, f. 61rO) y testimonia una clara herencia aviceniana. Más aun, esta idea precede la distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae* en cuanto su acepción resulta primitiva y no definible a partir de otras (Paulus, 1938, pp. 259-326). *Reses*, por tanto, el término más amplio y comprehensivo en un hipotético árbol profiriano que incluya también los trascendentales. Enrique ha desarrollado una posición propia en discusión con sus dos principales interlocutores: Egidio de Roma, para quien la esencia es un sustrato potencial del ser realmente distinto de éste; y la de Godofredo de la Fontaine, para quien la distinción sólo es nominal (Wippel, 198, pp.46-65; Martínez Ruiz, 2023, p. 95). El maestro de Gand considera que la esencia no es realmente distinta de la existencia, pero no admite que se trate de una distinción puramente nominal, proponiendo una diferenciación por la vía de la intencionalidad.

* Universidad Católica de Córdoba - CONICET / olga_larre@uca.edu.ar

El punto central de la discusión entre los dos pensadores radica, precisamente, en determinar cómo debe entenderse este ser de esencia. Según una interpretación tradicional que tiene como ascendiente al propio Escoto, los seres de esencia tienen algún tipo de entidad independiente de su instanciación. Al conocer su esencia como capaz de ser imitada por una criatura, Dios conoce también la esencia posible de la criatura como distinta, en cierto modo, tanto de Dios como del conocimiento de ella en cuanto posible. Y en la medida en que tales esencias existen como objetos del conocimiento de Dios, su ser no es tan mínimo como para que no sean también *algo* en sí mismas. Estas esencias posibles, antes de la recepción de la existencia real, están ya y desde toda la eternidad en Dios como su causa formal ejemplar (Wippel, 2010, pp. 744-446); en la misma línea tenemos también las expresiones de Gossiaux (2007, p. 485). Y por eso se las puede calificar de cosas o *res*.

En su *Quodlibet* IX,2 Enrique sostiene que Dios puede ser visto como causa ejemplar formal de todas las criaturas; por un lado, y como su causa eficiente, por el otro (1983b, p. 30, ll. 24-29 y p. 21, ll. 48-52). La causalidad formal divina da el ser esencial, el *esse essentiae*, mientras que de la causalidad eficiente divina resulta la existencia real. Y estas esencias de las criaturas están eternamente presentes al intelecto divino como objetos de su conocimiento.

Ahora bien, no se trata de que estos elementos con *esse essentiae* sean necesarios como objetos mediatos de la cognición divina. Enrique sostiene que el único objeto de este tipo es la propia esencia divina. Más bien, entiende que para conocer plenamente su esencia como imitable, Dios tiene que conocer también los elementos que imitan su esencia, y que son objetos indirectos de su conocimiento. En este sentido, como señala Cross, el planteamiento de Enrique resultaría próximo a formulaciones como la de Meinong (Cross, 2010, p.115), al afirmar que las esencias o naturalezas tienen un ser, independiente de su existencia real y plena.

Los seres imaginarios en Enrique de Gand

Las nociones enriqueanas de *res a reor reris* y de *res a ratitudine*, las dos acepciones posibles de *res*, si bien ya aparecen en otros autores, asumen características centrales en su metafísica (Paulus, 1938, pp. 21-28). Están presentes en Buenaventura de Bagnoregio (*In II Sent.* d.37, dub. I; 1885, p.



836A), Tomás de Aquino (*In II Sent.* d.37, q.1, a.1; 1929, p. 944), Rogerio Bacon (1932, p. 46) y en una *quaestio* atribuida a Alberto Magno (*Quaestio de quiditate et esse*; 1993, pp. 271-280).

Enrique recurre al desdoblamiento del término *res* mediante una distinción que corresponde a Buenaventura quien, en un marco conceptual completamente diverso (Porro, 2011a, p. 617) sostiene que, para comprender la noción de cosa, debemos atender a su etimología examinando la relación entre el verbo deponente *reor*, *reris* y su participio de pasado. Desde esta perspectiva etimológica, Buenaventura distingue tres acepciones de cosa: a) una general, que alude a lo que existe tanto fuera como en la mente o, dicho de otra manera, a lo que es o puede ser objeto de conocimiento; b) otra en sentido propio, referida a la cosa en cuanto existe fuera de la mente por sí misma (substancia) o por otro (accidente); y finalmente, c) en sentido estricto, referido a lo que existe por sí mismo (*In II Sent.* d.37, dub. I, pp. 885-886).

Enrique modifica sustancialmente esta doctrina; y en su resignificación asume dos nociones avicenianas: la tesis de las nociones primeras y la de la indiferencia de la esencia (Marrone, 2018, p. 100 y Martínez Ruiz, 2023, p. 94).

Ambas expresiones, tanto la de *res a reor reris* como la de *res a ratitudine* no son traducibles, y en ambas aparece la partícula *a* que expresa la idea de *derivación*. En tal sentido, el primer sintagma expresa la derivación del término *res* del verbo *reor reris*, *ratus sum*, *rerī* que tiene múltiples significados: pensar, retener, creer, y también considerar, imaginar y suponer. De manera que, conforme a estos sentidos, la expresión quiere indicar la cosa en cuanto pensada, o simplemente imaginada.

El sintagma *res a ratitudine*, en cambio, expresa la derivación del término cosa del sustantivo *ratitudo*, por lo que también, indirectamente, señala al verbo *reor*. El semantema *a ratitudo* contiene en su propia raíz el participio perfecto de este verbo: *ratus*, *a*, *um* que significa, además de creído, pensado, también lo establecido, fijo, ratificado, válido. Albert Yon sintetiza su sentido señalando que lo *ratus* está fijo y establecido de una manera cierta e inmutable (Yon, 1933, p.36).

De este modo, la *res a reor reris* se refiere a aquello que es o puede ser solo en la mente, mientras que la *res a ratitudine* atiende a aquello que es o puede ser tanto en la mente como fuera de ella. En el primer sentido, se trata de algo cuya naturaleza es tal que puede no tener una instanciación

extramental en cuanto es naturalmente apta solo para existir en el entendimiento, como una montaña de oro o un centauro. De este tipo de cosas, sostiene Enrique, no hay ideas en Dios; son intrínsecamente indiferentes al ser y al no ser. (*Summa*, 21, q. 2; 2005, pp. 46-63).

En el segundo sentido, se trata de una esencia ratificada por estar dotada del ser que toda esencia posee en cuanto se corresponde con una idea ejemplar en la mente divina que equivale a la posibilidad de su realización. Para esta segunda acepción de *res*, se sirve del término *ratitudo*, resultante de la sustantivación del participio *ratu*s. Se trata de la verdad de la esencia, o de la esencia en tanto verdad, y por tanto, del estatuto propio de la *res*. Solo de este tipo de esencias puede haber ideas en Dios y es el ser pensadas por él lo que las distingue de las ficciones y de los seres puramente imaginables (*Summa*, 21, q.3; 2005, pp. 63-75). De modo que, al formular esta distinción que contempla las especificaciones de la noción de *res* en *a reor reris* y *ratificatum*, Enrique intenta diferenciar las ficciones de los entes posibles.

Hay dos pasos de la doctrina enriqueana en los que queremos detenernos, pues existen variantes doctrinales con relación al tema de los entes imaginarios que nos ocupa, y en los que, se sostiene, parece deslizarse cierta contradicción (cfr. Binotto 2020, pp. 255-257). En efecto, tomando en su conjunto la q. 2 del *Quodlibet* V y las qq. 1-2 del *Quodlibet* VII, se podría advertir que la noción de *res a reor reris* asume en los dos textos significaciones distintas, mientras que se *mantiene* firme la noción de *res a ratitudine*.

Partiremos, siguiendo un orden cronológico, del examen de la q. 2 del *Quodlibet* V, llevado a cabo probablemente en la sesión que corresponde al adviento de 1280, o a lo sumo, a la sesión cuaresmal de 1281 (Gómez Caffarena, 1958, p. 270). Transcribo el paso al que aludo:

Sciendum quod primus conceptus communissimus et communis ad conceptum vanum quo concipitur saltem modo privatorio id cui nihil natum est respondere in re, ut est conceptus ficticius chimaerae vel hircocervi et ad conceptum verum quo concipitur modo positivo id quod est aliquid per essentiam, et natum existere extra intellectum in rerum existentia, ut est conceptus divinae essentiae et creaturae, primus, inquam, conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum, est conceptus quo concipitur *res a reor reris* dicta, quae continet sub se

rem imaginariam quae est purum non ens, quia neque ens per essentiam neque natum esse per existentiam. [...] Et continet sub se rem veram quae est natura et essentia alicuius vel rei increatae vel creatae habentis ideam in mente divina et natae existere extra (Enrique de Gand, 1961, f.154 rD).

En este texto, la noción de *res a reor reris* es coincidente con el concepto comunísimo (*conceptus comunissimus*) de *res*, que incluye tanto la esencia que es fruto de nuestra imaginación (como el hircociervo o la quimera), como las esencias propiamente dichas o *res a ratitudine*. En otros términos, en la q. 2 de *Quodlibet* V, la noción de *res a reor reris* viene a configurarse como el conjunto que comprende tanto los entes imaginarios (*res imaginaria*) como las *res a ratitudine* que gozan precisamente del ser de esencia. En este paso Enrique se refiere a la esencia propiamente dicha a través de la expresión *rem veram quae est natura et essentia alicuius*.

Además, Enrique denomina aquí a la *res imaginaria* como *puro no ente* (*purum non ens*), no porque ella se identifique con la nada absoluta que como tal no puede ni siquiera ser pensada, sino porque no posee la consistencia de una verdadera y propia esencia y, por tanto, no tiene la posibilidad de existir en la realidad.

Un último aspecto que subrayo se refiere al conjunto de la *res a ratitudine*: que incluye tanto las esencias creadas, que tienen en el intelecto divino su causa ejemplar, como la misma esencia divina, donde el ser de esencia y el de existencia coinciden. De manera que, desde el punto de vista extensional, se podría decir que la *res a ratitudine* constituye un subconjunto propio del conjunto de la *res a reor reris* mientras que, desde un punto de vista intensional, en cambio, lo que hace que una *res a reor reris* sea también una *res a ratitudine* y no una simple entidad imaginaria, es el hecho de poseer un modelo ejemplar en el intelecto divino. De modo que la *cosa* es, en un sentido amplio, *a reor* cuando no es contradictoria, pero cuando la cosa es efectivamente pensada desde el intelecto divino, adquiere un ser de esencia. Y ese ser de esencia es, a diferencia de lo que sucede en nuestro intelecto, lo que Dios pone *primero*. El intelecto humano, en cambio, no da el *ser de esencia*, en sentido estricto. Y esto queda expresado del siguiente modo:

Res enim quaecumque, sive existens sive non existens, si habet esse in Deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua. Et ideo dicitur res a ratitudine (*Quodl.* V, q.2; 1961, f. 154rD).

El panorama cambia sustancialmente en las qq. 1-2 del *Quodl.* VII determinada en la sesión que corresponde al adviento del 1282, donde se asiste a algunas modificaciones importantes y Enrique propone un mapa diferente de la noción de *res*.

Res autem sive aliquid sic communissime acceptum, non habet rationem praedicamenti, sic enim esset tantum unum praedicamentum continens Creatorem et creaturam, sed distinguitur distinctione analogica in id quod est ut natum est esse tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra intellectum (*Quodl.* VII, qq. 1-2; 1991a, p. 26).

En *Quodl.* VII, qq. 1-2 viene subrayado que la *res a reor reris* es lo que existe o puede existir solamente en el intelecto. Y esta atribución de una *existencia mental* se extiende a los entes imaginarios, por lo cual se les termina asignando carácter de universales.¹

Sin embargo, esta posición encuentra una dificultad si se considera en particular la relación entre la existencia individual en los singulares y la existencia universal en el intelecto. En *Quodl.* II, q. 1, tratando sobre la indiferencia de la esencia respecto a las dos formas de existencia, Enrique precisa que la existencia mental de una esencia deriva de la operación de abstracción lograda por nuestro intelecto a partir de las múltiples instanciaciones individuales de esa esencia (*Quodlibet* II, q.1; 1983a, pp. 47-52). En otros términos, para existir en el intelecto, una esencia debe primero existir instanciada en uno o más individuos en la realidad extra mental. Solo de este modo nuestro intelecto puede abstraer el respectivo concepto universal. La idea de la precedencia de la existencia como individuo respecto a la existencia como concepto universal viene reiterada también en la *Summa*, 43, q.2:

¹ Cfr. Capítulo 2.

Esse vero rationis est esse eius in intellectu, quo abstrahitur a particularibus, in quibus habet esse naturae. Et sic, in quantum sic est forma abstracta a particularibus in intellectu, una et eadem definitione convenit multis particularibus et per hoc est universalis. Et forma illa sic abstracta est una secundum rationem, existens in multis particularibus multiplicata et de multis, quia per praedicationem eisdem a quibus est abstracta, est applicata (1998, p. 53).

En síntesis: la dificultad consiste en esto: 1) o la quimera y los entes imaginarios no existen en absoluto y se identifican con la nada, lo que contradice cuanto afirma Enrique en el *Quodl.* V; 2) o si existen en la mente, como afirma Enrique en el *Quodl.* VII, entonces deberían existir en la realidad extra mental. Pero Enrique tampoco parece dispuesto a sostener esta segunda opción, pues en este caso colapsaría la misma distinción entre *res a reor reris* y *res a ratitudine*, del momento que la posibilidad de existir en sentido extra mental es precisamente lo que distingue la segunda de la primera.

Hay una arista que vertebra una solución a esta dificultad en la misma qq 1-2 del *Quodl.* VII y de modo particular cuando Enrique refiere el ejemplo de la montaña de oro y explicita la constitución intrínseca de los entes ficticios, un aspecto descuidado en los tratamientos precedentes (Binotto, 2020, p. 257). He aquí el paso en cuestión.

Res primo modo est *res* secundum opinionem tantum, et dicitur *a reor, reris*, quod idem est quod *opinor, opinaris* quae tantum *res* est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur, scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocervus habens medietatem cervi, medietatem hirci. Est tamen *res* secundum veritatem quoad partes eius quae sunt mons et aurum et huiusmodi; aliter enim non posset totum esse in intellectu et secundum opinionem, nisi partes essent aliquid secundum veritatem, quia ab alio non potest moveri intellectus. Quod sic est ens, secundum totum non est *res* praedicamenti, sed solum secundum suas partes. (Enrique de Gand, 1983b, p. 26).

Un ente imaginario como la montaña de oro puede existir en el intelecto solamente en la medida en que las partes que constituyen la definición coinciden con esencias propiamente dichas, cuyo concepto universal viene abstraído por nuestro intelecto. Esto significa que la constitución formal de todo ente imaginario depende, para Enrique, de la abstracción lograda por nuestro intelecto y de las sucesivas composiciones logradas por nuestra imaginación, de esencias que existen *in singularibus*. En la medida que existen en la realidad, el intelecto las abstrae y pueden, luego, existir en la mente.

Solo señalando que los entes imaginarios están compuestos de esencias propiamente dichas, se puede afirmar que participan de un *esse in intellectu*. Pero esta existencia mental es *sui generis* en cuanto no son en sentido propio verdaderos conceptos universales, no son el producto de un proceso de abstracción. Los entes imaginarios carecen de un modelo ejemplar en el intelecto divino que permita su existencia *in rerum natura*. Se desprende, por tanto, la idea enriqueana de que nuestro intelecto y nuestra imaginación no pueden sobrepasar el dominio de lo que es posible que exista, de la *res* ratificada. El intelecto y la imaginación componen, según un nuevo orden, esencias ratificadas que, expresan relaciones de imitación, respecto de la esencia divina.

Los seres imaginarios en Juan Duns Escoto

En la distinción 36, Escoto revisa con detalle la noción de ser de esencia del Doctor *Solemnis*, bajo la ponderación de distintos argumentos. Enrique asumiría, en interpretación de Escoto y tal como lo hemos anticipado, que las esencias cuentan con algún tipo de ser real distinto de la existencia efectiva, que no es, meramente, un ser de conocimiento, un ser lógico. Para Escoto los seres de esencia o de naturaleza enriqueanos tienen algún tipo de entidad independiente de su instanciación. En la referida distinción 36, y desde el parágrafo 13 en adelante ofrece distintas razones hasta alcanzar las argumentaciones propias (§§ 26-29); sus auto objeciones (§§ 30-31) y respectivas respuestas. De los argumentos generales expuestos contra los gandavistas, señalo tres:

1. admitido el ser de esencia, la creación no sería una producción desde la nada, sino desde un ser de esencia (*Ord. I, d.36,13; 1963, p.276*).



2. La creación no sería una producción en el ser en sentido absoluto sino relativo, y por tanto resultaría un cambio de tipo accidental, y por ello, un simple movimiento en el orden de la alteración (*Ord. I*, d.36,14; 1963, p.276). Escoto entiende que la creación, según la perspectiva de Enrique, se limita a la recepción del *esse existentiae* dado por la causa eficiente al ser posible, en cuyo caso se destruiría el pasaje del no ser al ser en favor de una transición de un ser esencial a otro ser existencial, con lo cual caeríamos en una reducción de la creación al mero cambio cualitativo y, en definitiva, *ad esse secundum quid*.

3. Lo dicho vale respecto de lo contrario, la aniquilación. Nada podría dejar de ser, pues, así como algo es producido desde un ser de esencia, volvería a un ser de esencia y no dejaría de ser en sentido absoluto (*Ord. I*, d.36,18; 1963, pp.277-8).

Los párrafos 26-27, ofrecen la respuesta propia de Escoto: allí concede los resultados de las críticas generales que se han ofrecido contra los gandavistas y apela a Agustín como autoridad (*Sobre el Génesis V*,18,36), quien afirma que Dios conoce las cosas hechas de la misma manera que conoce las cosas que se han de hacer, y no por ello se ha de concluir que el ser existente, tenga existencia desde toda la eternidad. Y por paridad de razón, lo mismo debiera decirse del ser de esencia (Escoto, *Ord. I*, d.36, 27; 1963, p. 281).

La línea argumentativa se especifica en § 28 y § 29 donde se señala cierta proximidad entre el intelecto humano y divino: *Omnia etiam motiva quae adducuntur de intellectu divino, videntur posse adduci de intellectu nostro* (*Ord. I*, d.36, 28; 1963, p. 281). Y en virtud de ello concluye que la actividad intelectual no produce un ser de esencia ni de existencia, sino un ser inteligible: *Similiter, intellectus noster agens producit rem in esse intelligibili, licet sit produca prius, - et tamen propter illud producere intellectus nostri agentis non ponitur res 'sic producta' habere esse simpliciter* (*Ord. I*, d.36, 29; 1963, p.282).

Al igual que los conceptos de ente y *res*, las nociones de *res a reor reris* y de *res ratificada*, sufren una resignificación importante en Escoto, quien distingue dos acepciones de *ratitudo* o de *res ratum*

[D]ico quod 'ens ratum' aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive exsistentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut 'ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel exsistentiae. (*Ord. I*, d.36,48; 1963, p. 290).

El *ens ratum* es lo que posee un ser consistente y sólido que se distingue de los *figmenta*. Pero esta posibilidad (*ratitudo*) no puede apoyarse sobre la dependencia ejemplar, sino que está basada en la constitución formal intrínseca, es decir, en la naturaleza no contradictoria de una esencia

Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse. (*Ord. I*, d.36,50; 1963, p. 291).

Escoto expone una noción de *ratitudo* en un sentido completamente diverso del enriqueano en cuanto unifica aspectos que el *Doctor Solemnis* había distinguido: un aspecto que depende de lo que la esencia es en sí misma, *formaliter*, y otro aspecto que señala la posibilidad objetiva que la esencia le debe a Dios, *participative* (cfr. Porro, 2011, pp. 625-626). Ciertamente, lo que Escoto ha decidido modificar es la versión ejemplarista a partir de un proyecto de unificación en torno a la causalidad eficiente.

Por ello no es casual que en *Ordinatio I*, d.3 Escoto discuta y rechace la tesis que hace coincidir la *ratitudo* de una *res* con un *respectus vestigialis*.

Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo, sive quo aliquid est firmum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum, quia non ratum si fiat ratum aut fiet ratum ex se, quod includit contradictionem - quia quid quid est ex

se aliquale, est necesario tale, - aut ab aliquo causante fiet ratum, et si hoc, prius naturaliter potest absolutum aliquod terminare illam actionem quam telatio, quia formalis ratio cuiuscumque primi termini producti non est necessario respectus. (Ord. I, d.3, p.2,323; 1954, pp. 194-195).

Toda cosa es *ens ratum* en razón de sí misma y la *ratitud* no puede ser reducida a una relación. De allí que su análisis del binomio *res a reor re-ris-res a ratitudine*, se constituya en una clave esencial para comprender el pasaje desde un horizonte conceptual enriqueano en el que la posibilidad depende causalmente de Dios, en el sentido de una causalidad ejemplar, hacia un horizonte donde se la vincula con la constitución intrínseca y propia de las esencias.

En este nuevo horizonte, y paralelamente, la nada (*nihil*) puede entenderse como lo que incluye contradicción, y por tanto no puede darse ni dentro ni fuera del entendimiento, pero también, como lo que no puede darse fuera del alma. Por contraposición, *ens* puede tomarse en dos sentidos: a) lo que no incluye contradicción, y por tanto se aplica tanto al ente de razón como al ente real, o bien, b) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. El segundo sentido, más restrictivo, responde a lo que en la d.36 se denomina *ens ratum*. Dado que *ens*, en el sentido más estricto, se aplica a todo aquello que existe actualmente fuera de la mente, se diferencia de las ficciones o quimeras las que, si bien pueden ser pensadas, no pueden, sin embargo, existir extra mentalmente.

En suma y desde un sentido específico, *ente* se ratifica o verifica en todo lo que es pensable y no es contradictorio con la existencia. Es, por tanto, un posible que en la d.43 se define como aquello que ni es en sí mismo necesario, ni incluye contradicción: [*P*]ossibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necesario (Ord. I, d.43,7; 1963, p. 354).

En esta definición aparecen indicados los dos elementos que definen lo posible: 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; 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 e imperfecta, de allí que no tenga una relación necesaria con el ser o existir;

puede ser o no ser (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, qq. 1-2,21; 1997b, p. 515).

El segundo aspecto, señala que el ente posible no incluye contradicción. No hay una repugnancia lógica para unir los elementos formales o esenciales que lo constituyen. En tal sentido, solo se contrapone formal y esencialmente al imposible lógico. Escoto considera que la no contradicción de los términos o formalidades es condición para su existencia. En este marco, la posibilidad queda asumida en términos de consistencia semántica; y la consecuencia de esta consistencia es la posibilidad de existir, mientras que a lo imposible le repugna el existir.

El ser posible en la mente divina no se crea, sino que se *produce* como un ser *secundum quid*, que es el estatuto propio de todo *esse intelligibile*. Para evitar la objeción de que ocurre una mutación *ad intra* en Dios, el Doctor Sutil explica esa producción de los posibles según instantes de naturaleza en el interior de la esencia divina, es decir, según un orden de anterioridad y posterioridad que ni es temporal ni termina en una realidad nueva y distinta respecto de la causa. De manera que, los posibles son los infinitos modos en que la esencia divina se reconoce como imitable luego de conocerse a sí misma.

Los posibles no poseen un ser en sí, sino que en la mente divina esas naturalezas tienen sólo un *esse cognitum*, un ser que no es absoluto, sino relativo, dado que implica necesariamente una relación con Dios como cognoscente; y, entendido bajo esta relación con el conocimiento de Dios, es un ser disminuido.

En la d.36, Escoto señala una diferencia más entre el *ens ratum* y las ficciones: apunta aquí a la necesidad de una causa que le dé existencia al *ens ratum* pero no a la quimera porque hay una repugnancia formal en un caso que no se verifica en el otro.

Ita in proposito: homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimerae 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, - chimerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'. Et quare homini non repugnat et chimerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia -sicut dictum est- quidquid repugnat alicui formaliter

ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat (Ord. I, d.36,60; 1963, p. 291).

Las quimeras no pueden constituir una unidad ontológica en virtud de cierta repugnancia formal. Esta repugnancia no se verifica en el caso del hombre, pero sí en la de un hircociervo, y esto a partir de una expresión que hemos subrayado en el texto: porque *esto es esto y aquello es aquello*.

Entiendo que esta aclaración nos desliza hacia el orden formal y compositivo, hacia la estructura mereológica de ese compuesto que es el hombre y el de aquel otro que es cabra-ciervo. En el segundo caso se está hablando de dos entes materiales que como estructuras totales no constituyen una unidad en la realidad. La unidad de un ente material se identifica, según Escoto, con una unidad de orden concebible como una forma del todo, que jerarquiza una pluralidad de formas sustanciales parciales. Los componentes de la quimera no podrían constituir un todo en razón de la imposibilidad propia de esas partes-todos que se excluyen formalmente. A esto, entendemos, parece apuntar la incompatibilidad de la que nos habla el texto.

Hay un segundo texto de la *Ordinatio* que agrega elementos para el discernimiento del ente imaginario:

Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, -immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur posibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae si respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa posibilitas logica, absolute -ratione sui- posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret. (Ord. I, d.36,61; 1963, p. 291).

Con claridad aquí se señala que el posible es posible por su propia estructura no contradictoria y por ello resulta potencialmente existente y no a la inversa. La posibilidad lógica es condición de la existencia.

Asumiendo este primer discernimiento, Escoto agrega una nueva precisión, al referir dos órdenes de posibilidades a las que denomina: lógica y objetiva. La formal o lógica proviene de la relación de compatibilidad

y no contradicción entre las formalidades constitutivas de lo posible. En cambio, la posibilidad objetiva reconoce como principio, al entendimiento divino.

En más de una ocasión, Escoto señala que las posibilidades formales o lógicas se pueden conocer en sí mismas; de hecho, serían lo que son, incluso si Dios no existiera. Es conocido y frecuentemente invocado el pasaje donde Escoto afirma que, si *por un imposible*, ni Dios ni el mundo existiesen, la proposición: “El mundo es posible” expresaría igualmente una posibilidad lógica

Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re; et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet mundum posse esse, et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis (*Lectura I*, d.39, qq.1-5,49; 1966, p. 494).

En este texto se amalgaman 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.

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, tal el caso de las quimeras, según entendemos. El segundo aspecto alude a Dios y en particular al *intellectum divinum* en cuanto principio del ser posible. Esta posibilidad objetiva es examinada particularmente tanto por F. Mondadori (2000, pp. 185-223) como por T. Hoffman (2009, pp. 359-379). La preocupación de Mondadori radica, en particular, 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 que procura demarcar al señalar que, si bien los *possibilia* dependen de Dios en cuanto a su *esse possibilia*, no dependen de él en cuanto posibles (2000, p.186), distinguiendo entre la posibilidad en cuanto tal y el estatuto propio que le corresponde a lo posible.

Observaciones finales

Hemos señalado que el binomio *res a reor reris* – *res a ratitudine* sufre una resignificación importante en Escoto respecto de Enrique de Gand; y esto conlleva cambios en la consiguiente interpretación de las entidades imaginarias. Listamos a continuación las notas centrales en cada autor.

1) El ente imaginario para Enrique de Gand y a partir de lo analizado en *Quodlibet* V es un subconjunto de la *res a reor reris* y tiene una existencia puramente mental. Enrique se ve obligado a precisar este aspecto, pues al afirmar que los entes imaginarios existen en la mente como conceptos universales, se co-implica, asimismo, su existencia en la realidad como individuos.

La constitución formal de todo ente imaginario depende, para Enrique, de dos factores: de la abstracción alcanzada por el intelecto y de las sucesivas composiciones logradas por la imaginación, con aquellas esencias que existen *in singularibus extra*. En efecto, un ente imaginario como la montaña de oro puede existir en el intelecto solamente en la medida en que las partes que constituyen la definición resulten coincidentes con esencias, cuyo concepto universal viene abstraído por nuestro intelecto. Lo imaginado no se identifica con la pura nada, en cuanto la nada ni siquiera puede ser pensada. Pero tampoco tiene la densidad ontológica de una esencia y por tanto le falta la posibilidad de existir en la realidad. Se podría describir el siguiente orden que va desde la nada en sentido propio a la esencia ratificada:

a. Aquello que carece tanto de constitución formal como de posibilidad objetiva en virtud de la mutua repugnancia de las partes que lo constituyen. Así, un círculo cuadrado, no es *res* en ningún sentido, es *simpliciter* imposible. Es *purum nihil*.

b. En sentido amplio (*a reor, reris*), se considera *res* a aquello que no es formalmente contradictorio y, por tanto, no es absolutamente imposible. Así pues, una montaña de oro es *res* en cuanto está dotada de una existencia mental debido a la composición imaginaria de las partes que la constituyen como un todo. Los entes imaginarios carecen de ser de esencia y, por lo mismo, del ser de existencia.

c. Finalmente, y en un sentido estricto (*a ratitudine*), tanto el oro como una montaña son realidades dotadas de una esencia que se constituye en la condición misma de posibilidad de su existencia actual, aunque todavía no la haya recibido. Tales *res* son constituidas o ratificadas en el ser de esencia por Dios y, en tal sentido, son objetivamente posibles.

2) Escoto revisa con detalle en la distinción 36 de la *Ordinatio* la noción de ser enriqueana que, según entiende, supone algún tipo de entidad, distinto de la entidad lógica. Señala que *ens* puede tomarse en dos sentidos:

a) lo que no incluye contradicción, y por tanto se aplica tanto al ente de razón como al ente real, o bien,

b) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. El segundo sentido, más restrictivo, responde a lo que denomina *ens ratum*.

Paralelamente, la nada que se opone a la *res a reor reris* es la pura nada mientras que la nada que se opone a la *res ratificada*, es *nihil* en cuanto no constituye una unidad componible; solo es concebible, pero no es una esencia ratificada y por tanto no alcanza la existencia real.

Entiendo que en Escoto hay una pérdida de la articulación enriqueana entre la *res a reor reris* y la *res a ratitudine*; y, sobre todo, una reducción de la *ratitudo* a la constitución formal intrínseca de las realidades, que no depende de la ejemplaridad divina. Para Enrique, en cambio, la *ratitudo* requiere una *causa* en el sentido que la constitución formal es una condición necesaria pero no suficiente para que una *res* sea *rata*, aspecto centralmente objetado por Escoto.

Finalmente señalo que, para Escoto, el *ens ratum* posee un ser consistente que se distingue de los *figmenta*. Los entes imaginarios no son esencias ratificadas y lógicamente hablando no son posibles. Tienen una imposibilidad formal, y en virtud de ello no tienen un ser inteligible en Dios. A partir lo cual señala una diferencia más: el *ens ratum* supone el reconocimiento de una causa de su instanciación que no se verifica en el caso de las quimeras pues ni siquiera Dios podría hacer que algo imposible o que implique contrariedad, alcance la existencia.