



Ens ratum y esse possibile en Ord. I, d.36:
¿Dios solo puede pensar lo posible?

Gloria Silvana Elías*

A partir del encuentro realizado en el año 2023 por el CLEET, y recuperando los aportes que allí realizaron las y los colegas respecto de la distinción enriqueana de las nociones *res a reor reris* y *res a ratitudine*, me interesa profundizar el modo en que Duns Escoto vincula la noción de *ens ratum* con su valiosa contribución del *esse possibile* en la mente divina. Si ser posible es aquello pensable que no guarda contradicción interna, cabe avanzar en la distinción entre aquello que es imaginable (como las quimeras) pero no por ello posible de existir dado que es un imposible (esto es, sus partes simples guardan una repugnancia formal), y el ser validado o ratificado, el que, por el hecho de ser pensado por Dios, es factible de alcanzar la existencia extramental.

Me interesa detenerme en ello porque quisiera aportar respecto de si todo lo que piensa Dios es inteligible (lo pensado guarda coherencia interna) y si esto es así, avanzar hacia la afirmación de que nada de lo que piensa Dios es contradictorio; por otro lado, quisiera analizar las quimeras y otros tipos de ficciones como objeto del pensar. ¿Hay que distinguir en Escoto el pensar del imaginar? Además, me propongo profundizar en lo anterior apelando a la distinción entre dos órdenes de lo posible: el lógico-formal y el ontológico-principiativo.

La metodología de trabajo será un enfoque hermenéutico-crítico de los textos de Escoto en este sentido, pero también de los estudios que al respecto han venido realizando los miembros del CLEET.

Consideraciones enriqueanas sobre las expresiones *res a reor reris* y *res a ratitudine*

En *Ord. I, d.36*, Escoto se pregunta si el fundamento de la relación eterna a Dios en tanto cognoscente posee verdadero ser de esencia por hallarse

* Universidad Nacional de Jujuy - CONICET / gloriasilvanaelias@gmail.com

bajo esa relación (1963, p. 271). Esto es, si la idea, fundamento de la relación eterna con el cognoscente, posee un ser de esencia. Anticipo que su respuesta será negativa, ya que no ve de qué modo, si Dios crease los existentes después de las ideas ya dotadas de un ser de esencia propio, sería posible hablar aún de creación *ex nihilo*. Pero en los argumentos a favor, Escoto recupera la opinión de Enrique de Gand, que intentaré reconstruir aquí y analizar, con el propósito de echar luces a las razones por las que Escoto responde por la negativa. Es importante tener presente que lo que subyace a esta problemática es qué es lo que ingresa al universo de lo posible de ser, y qué es lo que nunca alcanzaría tal estado puesto que es imposible. Ello mucho tiene que ver con ese ceñudo problema filosófico entre ser y nada, por qué algo es y por qué lo que no es, no es. ¿El alcanzar el ser se debe acaso a la cosa misma, o más bien se debe a una causa incausada que se lo otorga? Esta causa incausada: ¿puede causar cualquier cosa o solo aquello que no es una autocontradicción?, ¿pueden causarse cosas contradictorias? Dicho de otro modo: ¿qué vinculación cabe entre la noción de *ens ratum* y la noción de posible o ser inteligible en la mente de Dios?

Siuviésemos que elaborar primitivamente una definición de lo que Escoto enuncia como posible, diría que lo posible es un principio inteligible o “razón”; en el marco teológico, lo posible es un ser inteligible producido por intelecto divino, el que también es nombrado por Escoto como *ens ratum*, es decir, ser verdadero y validado, pudiendo nosotros afirmar –sin temor a equivocarnos– que es verdadero lo que es inteligible. Por oposición, aquello contradictorio no es *ens ratum*. Pero vayamos paso a paso.

Como decíamos más arriba, la d.36 inquiera si el fundamento de la relación eterna a Dios en tanto cognoscente posee verdadero ser de esencia por hallarse bajo esa relación. El primer argumento que se presenta es a favor y, si bien no es la posición de Escoto, los conceptos que allí aparecen son centrales para la confección de su respuesta principal. El mismo es de la autoría de Enrique de Gand en *Summa* 21,4 (2005, pp. 75-93), y es parafraseado por Escoto:

Quod sic: Homo non est ex se ens ratum (quia tunc esset Deus), ergo per aliquid est ratum formaliter; non nisi per respectum ad ipsum primum ratum ex se: non autem per respectum ad illud ut ad efficiens, quia cum definito sit entis rati et efficiens ‘in quantum efficiens’ producat existens

in actu, si homo haberet esse ratum ab eficiente in quantum efficiens, definido non esset eius nisi ut exsistens, et ita definido terminaret quaestionem ‘an est’, quod est inconveniens; ergo est ens ratum in quantum participat primum ut exemplar; hoc autem est in quantum habet relationem aeternam ad Deum ut scientem et exemplantem, –igitur etc. (Escoto, 1963, p. 271).

Como leemos, el hombre no es por sí mismo un ente rato (*ens ratum*), porque entonces sería Dios, luego es ratificado (*est ratum*) por algo formalmente; y según Enrique, es ente ratificado en cuanto participa del primero en cuanto ejemplar; pero esto es en cuanto posee una relación eterna a Dios en cuanto cognoscente y ejemplante.

Este primer argumento recupera la posición de Enrique de Gand, desde quien Duns Escoto va a introducir la noción de *ens ratum*. En principio (más adelante iremos al hueso de este término) *ens ratum* se puede tomar como ser verdadero o ratificado, es decir, aquello que formalmente es coherente; esta coherencia interna del ente le viene de Dios, dice Enrique. Y agrega que esta relación del *ens ratum* con Dios no es como de causa eficiente (causa-causado) porque hablar de eficiente es para Enrique hablar de lo causado como algo existente (extramental), y como para él la pregunta no es sobre si este ente “es”, sino específicamente si el ser que tiene relación con Dios en cuanto cognoscente posee un ser de esencia, responderá que sí, esto es, que la cosa en Dios sí posee un ser de esencia porque participa de Él, se relaciona con Él en cuanto ejemplar, en cuanto “ejemplante”.

En contra de este argumento, Escoto dice que es el mismo Maestro el que retoma un pasaje de Agustín:

Oppositum dicit Magister in littera, cap. 1 huius distinctionis. Exponens auctoritatem Augustini V *Super Genesim ad litteram* (illam scilicet «erant in Dei scientia, non erant in sui natura»), dicit sic: «Illos» (scilicet electos) «habuit ab aeterno Deus apud se, non in natura sua (id est ipsorum, qui nondum erant), sed in sua praesentia, quia illos ita novit ac si essent». (Ord. I, d.36,3; Escoto, 1963, p. 272).

En este caso, lo que se arguye es que de la relación eterna de la criatura con la presciencia divina no se sigue que posea una esencia o un ser de esencia; dicho de otro modo, Dios tiene ante sí, en su presencia, las cosas, pero no por ello decimos que existen. Escoto parece tener en mente el texto de Pedro Lombardo, *Sentencias* I, d.35 c. 9,2, en el que se vale de la sentencia de Agustín de Hipona, *Del Génesis a la letra* V,18,36 para explicar que las criaturas existían eternamente en la ciencia divina, y no en la naturaleza, antes de que existiera el mundo (Pedro Lombardo, 1971, p. 258).

Como hemos visto, podemos encontrar en estos dos argumentos (uno a favor y el otro en contra), los motivos centrales por los que el *utrum* de la cuestión puede resolverse en uno u otro sentido. Escoto comienza a avanzar en la vía positiva, y va configurando la primera parte de la cuestión con argumentos que recogen la voz de Enrique de Gand y de los gandavistas (1963, pp. 273-276). Menciona para ello *Summa* 21, q. 4 de Enrique, en la que el autor comienza a distinguir cosa (*res*) en el sentido de *reor/reris* (“pienso/piensas”), esto es, cosa como aquello que es pensable, por un lado, de cosa en el sentido de ser de esencia, esto es, de cosa en tanto *rati-tudo*, la cosa que es ratificada en su ser.¹ Ahora bien, ¿quién ratifica su ser?

1 Enrique de Gand, *Summa* 21,4 (2005, pp.78-80): “[...] hay que decir que la razón de cualquier cosa creada tomando ‘cosa’ [*res*] de *reor/reris* [pienso/piensas], es distinta a la del ser de la esencia, que le corresponde en razón de que es una determinada naturaleza y esencia y por el cual se la denomina *res* a partir de *rati-tudo* [ratificación]. En efecto, toda criatura se dice *res* absolutamente en cuanto de suyo dice algo naturalmente apto para formar de ello un concepto en el alma. Pero se dice esencia y naturaleza en cuanto tiene en el ser divino una razón ejemplar según la cual es naturalmente apta para ser producida en el ser actual, por lo que le conviene el ser de esencia. Luego, como se dijo más arriba, lo que no tiene en Dios dicha razón ejemplar es pura nada en naturaleza y en esencia, y no es cosa alguna que pertenezca a alguna categoría, ni puede ser realizada efectivamente [...]. La otra intención por la que cosa se dice, absolutamente, a partir de *reor/reris*, por el solo hecho de ser por sí misma capaz de dar lugar a la formación de un concepto en el alma. Esta intención no determina que haya una cierta esencia que posea su ejemplar en Dios, sino que es de suyo indiferente a eso y a su contrario. Y por lo tanto es otra intención acerca de eso mismo en virtud de lo cual es una determinada naturaleza y esencia, y le conviene el ser de esencia. De manera que el ser de esencia no le conviene por ser cosa absolutamente, sino solo por ser una determinada naturaleza o esencia, como se dijo [...]. En efecto, por el hecho de que la cosa tiene una razón ejemplar en Dios, es imposible que no sea en sí misma una naturaleza y esencia que participa en el ser de esencia”.

o, en todo caso, ¿dónde ratifica su ser? Enrique dirá que en el ser divino, porque es en Dios en donde tiene una razón ejemplar, es decir, en donde halla su razón ejemplar. De hecho, Escoto mismo añade una explicación como queriendo parafrasear la propuesta de Enrique. Leemos en lo que en la edición crítica se presenta como un texto interpolado:

Hic dicunt quidam quod ens communissime sumptum – vel res – dici potest *a reor-reris*, et sic est communis figmentis et multis aliis. Alio modo, procedendo ultra, res dicitur *a ratitudine*, ut est res rata et distincta a re ficta; et ista est duplex: distinguitur enim tamquam res cui potest competere esse, vel cui competit esse, – et prius est ‘cui potest competere esse’; et ista res ut est per relationem ad exemplar, sic est essentia, quia sicut Deus ut efficiens producit rem in esse existentiae, sic ut exemplar in esse essentiae (*Ord. I*, d.36,4; Escoto, 1963, p.273).

Lo primero a destacar de este texto interpolado es que cosa (*res*) entendida comunísimamente se identifica con la *res a reor reris*, es decir: lo que digo con el término *res* en sentido comunísimo tiene el mismo alcance que *res a reor reris*, es todo lo pensable. Ambos abarcan lo mismo ¿Y qué es eso que abarcan? Pues, todas las cosas pensables, incluso las ficciones, dice el texto. Pero también podría decirse que ‘cosa’ en sentido comunísimo es cosa en tanto *res a ratitudine*, es decir, no cualquier cosa sino la ratificada, la verdadera; por tanto, aquí ya no queda incluido el conjunto de entes que son ficciones. Y hay más. A las cosas ratificadas también se las puede tomar en dos sentidos: entendidas como aquellas que pueden alcanzar el ser o aquellas que efectivamente alcanzaron el ser. En sendos casos, la ratificación debe entenderse fundada en la ejemplaridad de Dios, y no en la existencia extramental de la cosa. Dicho de otra manera, lo que en Enrique es *res a ratitudine* es el ser de esencia.

Bien se podría decir que la interpolación parece referirse al pasaje enriqueano correspondiente a *Quodlibet V*, q.2:

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 fictitius chimerae 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, in qua non consideratur ratio eius quod est esse aliquid per essentiam nisi ex respectu quodam ad rationem exemplaris in Deo (Enrique de Gand, 1961, f. 154rD).

Enrique entiende que el primer concepto es el comunísimo y común (*res a reor reris*) incluso al concepto vano, aquello a lo cual nada responde en la realidad, como es el concepto ficticio de la quimera o del hircocervo; y por otro lado encontramos el concepto verdadero (*res a ratitudine*) con el cual es concebido de modo positivo aquello que es algo por esencia y es apto para existir fuera del intelecto, en la realidad, como es el concepto de la divina esencia y de la creatura.

Es oportuno interponer acá, antes de continuar con el tema estrictamente de la d.36, la comprensión que del término “ser comunísimo” tiene Escoto. En *Quodlibetales* III,1,7, el Sutil recupera la clasificación aristotélica del nombre ser, asumiendo que el mismo puede tomarse en tres sentidos: comunísimamente, comúnmente y estrictamente. Sin que este escrito tenga por objeto el análisis pormenorizado de la cuestión mencionada, sí resulta oportuno traer a colación qué se dice cuando decimos “ser”. Respecto del ser tomado comunísimamente, Escoto aduce que allí el término ser se extiende a todo lo que no es “nada”, y que “nada” puede tomarse en sus dos sentidos, a saber: nada es todo aquello que incluye contradicción, o sea que ni es concebible por el entendimiento ni puede ser fuera del alma; y nada también se dice de lo que ni es ni puede ser fuera del alma (Escoto, 1968, p. 93).

Lo opuesto a nada es ente, dice el Sutil, que por oposición al concepto nada, también se dice en dos sentidos: 1) ente es todo aquello que no incluye contradicción (por tanto, incluye tanto a los seres de razón, como por ejemplo las intenciones lógicas y las relaciones de razón) como a los seres reales (los que tienen entidad fuera del alma); 2) ente es lo que tiene o puede tener ser real, esto es, es independiente de la consideración del entendimiento (Escoto, 1968, p.93).



Tal y como se define ser en sentido comunísimo, es viable deducir que lo contradictorio es inconcebible, por tanto, solo hay ciencia de lo concebible, ya sea ciencia real o de razón. En el segundo sentido comunísimo de ente (menos abarcativo que el primero) ser es lo que puede tener ser fuera del alma. Por tanto, el ser como *res a reor reris* sería ser en el primer sentido de ser comunísimo según la versión escotista del asunto, mientras que *res a ratitudine* se yuxtapondría con el segundo sentido de ser comunísimo, es decir, con aquello que, además de ser concebible sin contradicción alguna, puede ser fuera del entendimiento.²

Volvamos entonces nuevamente a la distinción enriqueana de las nociones de *res a reor reris* y de *res a ratitudine*. En el primer caso, podemos traducir o entender dicho sintagma con el sentido de pensar, creer, imaginar, mientras que en el caso del segundo sintagma se derivaría más bien del sustantivo *ratitudo*, que significa lo fijado, establecido, ratificado:

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 (Enrique de Gand, 1961, f. 154rD).

Es decir, la *res a reor reris* es coincidente con el concepto comunísimo de *res*, y por tanto es el conjunto que incluye tanto las esencias propiamente nombradas con la expresión *res a ratitudine*, como los entes imaginarios como pueden ser el hircocervo o la quimera, y que son propiamente designados con la expresión *res imaginaria*. Pero aquellas cosas que tienen su ser en Dios según su razón ejemplar, sean o no existentes, son denominadas *res a ratitudine*.

Los estudios de Pasquale Porro al respecto (1993, 1996, 2011a) bien nos advierten que, así como para Avicena (1977, p. 34) también para Enrique las esencias poseen una certeza intrínseca o *certitudo* por lo que ellas son lo que son. *Certitudo* entendida ya como estabilidad o firmeza, ya como consistencia o autorreferencialidad ontológica, en términos de Porro. Es el contenido objetivo por el que la cosa es lo que es, por la que

2 Respecto de los otros dos modos de decir ser (comúnmente y estrictísimamente) ver *Quodlibet* III,1,12-14 (Escoto, 1968, pp. 95-96).

el triángulo es triángulo y no cuadrado (Porro, 1996, p. 212).³ Tal contenido objetivo es, según lo propone Porro, su propia *quidditas*. La esencia es indiferente a la existencia como a la no existencia actual (la esencia en su estado neutro, esencia como ser posible en la mirada aviceniana), a la universalidad como a la singularidad (ambos asumidos como accidentes de la esencia en la perspectiva del filósofo persa).

Como precisa al respecto Porro, no preocupa a Enrique la universalidad o la singularidad como accidentes de la esencia; lo que le interesa es entender que cada cosa (*res*) es siempre en el no ser o en el ser y no de la misma manera, ya que la primera de estas condiciones es inherente a la cosa misma (entendiendo esencia como posibilidad) mientras que la segunda (que la cosa sea en el ser) depende de Dios. Tanto para Avicena como para Enrique el ser accede a la esencia desde el exterior, por lo que se podría decir que la existencia es “concomitante” respecto de la esencia. Como se ve, el ser accede a la esencia desde fuera, en el sentido de que –excepto en el caso de Dios– no entra estrictamente dentro de la naturaleza esencial de la cosa. El ser aparece casi al modo del accidente, pero sin embargo no es un accidente en el sentido real, ya que no se añade a algo ya existente, sino que más bien es propiamente aquello por lo que la cosa misma existe (Porro, 1996, p. 217).

El término *intentio* deriva para Enrique de *intus tentio*, y lo usa para designar cada nota del contenido esencial de una cosa, las cuales no difieren en sentido real entre sí, pero sin embargo pueden expresarse a través de conceptos autónomos (*Quodlibet* V, q.6):

Unde dicitur intentio quasi intus tentio, eo quod mens conceptu suo in aliquid quod est in re aliqua determinate tendit et non in aliquid aliud quod est aliquid eiusdem rei, ut sic super idem in re per intellectum, cuius est dividere ea quae sunt idem in re, formentur diversi conceptus, ut de diversis penes conceptum mentis, eisdem autem in re (Enrique de Gand, 2005, f.161rL).

El ser es, entonces, aquello que le pertenece a la cosa, pero no la define. La *intentio* de algún modo es fruto de una operación del intelecto

3 Valga precisar acá que la *certitudo* enriqueana incluye la dimensión ontológica del ser, lo que, en el caso de Escoto, no está.

que excava en el interior (*intus tentio*) de la cosa, considerando las notas constitutivas y dando vida a diferentes conceptos.

Decíamos que el ser de esencia enriqueano posee, apelando a una expresión aviceniana, *certitudo*. *Res a reor reris* refiere a aquellas cosas puramente nominales, en donde *reor* es análogo a *opinor*. Dice Enrique: *Dicitur enim omnis creatura res absolute ex hoc quod de se dicit aliquid de quo saltem natus est formari conceptus aliqualis in anima* (1953, f.127rO); y, por tanto, es indiferente tanto al ser (ya el de esencia ya el de existencia) como al no ser. Aquí Enrique piensa en un hircocervo:

“Quid est” enim praecognitio est nuda et simpliciter cognitio et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quod est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis: et res non a ratitudine, sed a reor reris dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquod esse essentiae, vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est, ut Hircocervus vel Tragelaphus, et quod est essentia et natura aliqua (Enrique de Gand, 1953, f. 138vO).

En cambio, *res a ratitudine* refiere a aquello certificado porque tiene su razón ejemplar en Dios. La firmeza de este ser se debe a su fundamento en la ejemplaridad divina, lo que le da coherencia –digamos así–, y lo aleja de la mera imaginación o *figmentis*. En este segundo caso, la verdad lógica y la verdad ontológica se identifican:

Quanto enim aliquid in re plus habet ratitudinis sive firmitatis, tanto plus habet entitatis, quare et veritatis. Ut ex hoc veritas dicatur esse in unoquoque, quia habet in se participatum id formae et essentiae, quod natum est habere secundum suam speciem (Enrique de Gand, 1983b, pp. 175-176).

La quimera o la montaña de oro no son *res a ratitudine* porque hay una ausencia de constitución formal o de *intentio* en la mente de Dios. Dice en *Quodlibet* III,9:

Cum ergo quaeritur utrum sit ponere aliquam essentiam se habere per indifferentiam ad esse et non esse, distinguendum est de non esse. Aut enim loquimur de non esse quod negat omnem rationem essendi, quale non esse est eius de quo non habet esse intellectus vel scientia, quod non habet rationem extra rem in Deo, nec natum est esse in rerum natura, nec est res aut natura sive quidditas aliqua. Aut de non esse quod negat secundum unam rationem essendi, ponit tamen esse secundum aliam, videlicet quod negat esse actualis existentiae in singularibus extra, quale potest esse eius quod secundum se est natura et quidditas aliqua (Enrique de Gand, 1961, f. 61vP).

En efecto, en el caso de Enrique, la *firmitas* del ser de esencia le viene de su propia naturaleza (como diría Avicena), pero con el sustancial agregado enriqueano de que se funda en una relación de participación o, en rigor, de imitación de la esencia divina, relación eterna que tiene a Dios como causa formal ejemplar. En *Quodlibet* VII, qq.1-2, Enrique destaca que la *res a reor reris* es lo que existe o puede existir en el intelecto. Como señala Olga Larre en el capítulo 5, esta atribución de una existencia mental también se extiende a los entes imaginarios, extendiéndoles por ello el carácter de universales. La *res rata*, en cambio, no es la composición de *res a reor reris* más el ser de esencia, porque si fuera solo eso, la quimera en algún momento podría ser: es más bien el contenido objetivo de la mente divina.

La posición de Escoto

Valga hasta acá la presentación de los conceptos enriqueanos que hacen al meollo de la problemática de la d.36 en Duns Escoto. Recordemos que Escoto se pregunta si la idea, en tanto conocida por Dios, posee un verdadero ser de esencia. Recordemos también que su respuesta es negativa, ya que no ve de qué modo, si Dios crease los existentes después de las ideas ya dotadas de un ser de esencia, sería posible aún hablar de creación *ex nihilo*.⁴ Tampoco se trata de un ser de existencia, puesto que nos hallamos aquí en el orden del conocimiento propiamente dicho; el acto a través del cual el

4 En §26, pasaje en el que se inicia la respuesta propia, Escoto dice: “*Concedo conclusionem istarum rationum, scilicet partem negativam quaestionis*” que son los pasajes comprendidos entre §13 y §25.

intelecto divino produce el ser inteligible de la idea no tiene como efecto poner el objeto conocido en una entidad real que no sea la de la esencia divina misma. Luego, como dirá Escoto en *Ord.* I, d.8, q.5,16, la idea divina en tanto que tal es anterior al orden de la posibilidad de existir. Entonces, ¿qué tipo de ser puede ser atribuido a la idea?

En los párrafos que siguen al interior de la respuesta principal de la *distinctio* (pasajes 26 y 27) Escoto ofrece cierta respuesta en la que criticará a los gandavistas y apelará a Agustín (*Sobre el Génesis* V,18,36), y retomará la tesis de la ciencia divina y del conocimiento de las cosas (independientemente de si están hechas o no) por lo que no cabrá hablar de un ser que existe como teniendo existencia desde siempre o existencia eterna. En § 28 y § 29 Escoto se referirá a la cercanía que hay en el modo en que conocen tanto el intelecto divino como el intelecto humano, y que en ninguno de los dos intelectos cabe hablar de que se produzca un ser de esencia o un ser de existencia, sino propiamente, un ser inteligible.

Para ir ingresando a la respuesta escotista, retomemos entonces algunos de los pasajes centrales por su contenido filosófico. Dice en la primera parte del § 28:

Omnia etiam motiva quae adducuntur de intellectu divino, videntur posse adduci de intellectu nostro: Quia si aliquid non sit, potest a nobis intelligi (et hoc sive essentia eius sive exsistentia eius), et tamen non propter intellectionem nostram ponitur quod illud habeat verum esse essentiae vel exsistentiae; nec est differentia aliqua –ut videtur –inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo... (Escoto, 1963, pp.282-283).

Escoto señala que todo aquello capaz de mover el intelecto divino, también puede mover el nuestro, ya que, si algo no existe o si algo no es, puede ser inteligido por nosotros (y esto es o su esencia o su existencia), y sin embargo no es a causa de nuestra intelección que se afirma que tenga verdadero ser de esencia o de existencia. Al parecer, producir el ser inteligible no es producir ni el ser de esencia ni el ser de existencia. Entonces, ¿en qué sentido algo es producido y no es? Como veremos más adelante, o bien algo no es porque es imposible, o no es porque Dios no quiso que sea, pero es posible (es posible porque no guarda en sí contradicción).

Concretamente en esta parte de su respuesta, Escoto aún sigue arguyendo desde los aportes gandavistas, retomando la distinción entre ser de esencia y ser de existencia, a la que él no adhiere. Para el Sutil, yo puedo inteligir lo que no es, lo que no tiene ningún tipo de ser pero es inteligible, es un ser inteligible. Dicho de otra manera, el ser inteligible no posee ningún tipo de ser, se halla en la ciencia divina y no en su naturaleza.

Continúa el § 28:

Sed si istud esse non est ex se tale quod requirit esse simpliciter, 'producere illud in tali esse' non est producere in aliquo esse simpliciter: et ideo videtur quod si istud esse intelligibile –comparando ad intellectum nostrum– non requirit esse simpliciter, comparando etiam ad intellectum 'producentem in isto esse' non erit esse simpliciter, quia si esse album non est nisi esse qualitativum, 'producere in esse albo' non est producere in esse substantiae sed in isto esse qualitativo (Escoto, 1963, p. 282).

Parece que si este ser inteligible –si lo comparamos con nuestro entendimiento– no requiere ser simple, también en comparación con el entendimiento “que lo produce en este ser” no será un ser simple. Entonces, ¿cuál es este modo de producción del intelecto divino que produce de un modo cualitativo el objeto de su entendimiento? Queda claro que es el intelecto divino el que produce primeramente el ser inteligible, y no el intelecto humano. Pero ambos, cuando inteligen este ser, inteligen un modo de ser que no es ninguno de los tipos de ser enriqueano (ni ser de esencia ni ser de existencia). Prosigue: *Similiter, intellectus noster agens producit rem in esse intelligibili, licet sit producta prius, et tamen propter illud producere intellectus nostri agentis non ponitur res 'sic producta' habere esse simpliciter* (Ord I, d.36,29; Escoto,1963, p. 282).

A mi modo de ver, hay dos líneas argumentativas, al menos, que se pueden seguir de la respuesta de Escoto, y que se complementan: la que nos llevará por el camino del ser inteligible como ser diminuto, y la que se asentará en la noción de ente rato. Ambos caminos confluirán en la dimensión lógica del ser posible. Como el objeto de este escrito es centrarse en el derrotero de la segunda vía, solo haré una breve disquisición acá, para dejar, al menos enunciada, lo que es la cadena conceptual que contiene la primera.

El ser inteligible como ser diminuto

En efecto, planteada esta primera parte de la respuesta, Escoto introduce a continuación la idea del *ens secundum quid* o *ens deminutum* (Ord. I, d.36,45-47; Escoto, 1963, pp. 288-290). Para el Sutil, cada idea es formalmente distinta a otra puesto que cada una de ellas es *tal* idea. Esa *talitas*, que no es una pura nada, es un ser verdadero puesto que, de suyo, no es contradictorio ni imposible. Es decir, Dios mueve nuestro intelecto a conocer las verdades puras de sus ideas, las que a su vez, sólo tienen un ser relativo; la esencia divina, a través de ella, mueve nuestro intelecto a conocer la verdad.⁵ La objeción del § 31 sostenía que la producción no es solo de la relación, sino que implica la producción de una entidad absoluta porque si no, no hay tal relativo. Escoto responderá que la producción es en cuanto a un ser de una clase diferente a la de cualquier *esse simpliciter*. Como señala Castello Dubra (cap. 7), no solo se produce la relación, sino también el fundamento, pero no según un ser real (ni de esencia ni de existencia), sino según un ser disminuido de una entidad absoluta (no relativa). Aunque parezca paradójico, coincido con lo planteado por el colega. A esa entidad absoluta que tiene un ser disminuido le es concomitante una relación de razón, que no puede tratarse de una relación real, precisamente porque el fundamento no es una cosa real. Con todo, cuando el Sutil dice *sed secundum esse deminutum (quod est 'esse' verum)*, entiendo que acá *esse verum* es *esse in anima*, que es el único *esse secundum quid*. *Esse verum* es tomado en ese sentido. Esto nos lleva de cuajo a recuperar la distinción entre *res a reor reris* y *ens ratum*.

En suma, aunque el intelecto divino produzca los seres inteligibles, la inteligibilidad es cualidad propia del posible. A su vez, en este nivel, me parece que estamos en condiciones de afirmar que la verdad es la inteligibilidad del posible (Ord. I, d.36,44; Escoto, 1963, p. 288). Posible es entonces, por una parte, lo que está constituido por un principio inteligible o razón, pero que, además, está producido por el intelecto divino (inteligibilidad *per se* e inteligibilidad por Dios). De allí que creo que en Escoto,

5 Cfr. Escoto, Ord. I, d.36,44 (1963, p.288): “Ad secundum (§31) dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter –et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel exsistentiae, sed secundum esse deminutum (quod est ‘esse’ verum), quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen ‘ens absolutum’ secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis”.

inteligibilidad y posibilidad son convertibles. Pero precisemos esta hipótesis, dejando hasta acá la primera línea argumentativa, y retomemos la segunda línea argumentativa, la cual, de hecho, está presente desde las primeras afirmaciones de la d.36.⁶

El *ens ratum*

Dice Escoto (*Ord. I*, d.36,48):

Ad primum principale (§ 1) dico quod ‘ens ratum’ aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (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 existentiae (Escoto, 1963, p. 290).

Escoto llama *ens ratum* [ser ratificado] a lo que tiene por sí mismo un ser firme y verdadero, ya sea de esencia o de existencia, y que por tanto, se distigue de las ficciones. Desde el inicio de su respuesta al argumento principal, Escoto recupera la propuesta de Enrique, no la niega, por el contrario, la asume. Asume la distinción entre ser rato –tomado como un ser que es por sí mismo y que es de modo verdadero y firme–, en el que no encuentra Escoto sentido alguno discriminar entre ser de esencia y ser de existencia (clasificación que para el Sutil es equivocada), y ser rato como aquello que se distingue de los meros entes imaginarios ficcionales. Acá ser rato es apto para ser (en cualquiera de las dos acepciones enriqueanas). Continuemos con su respuesta:

Si primo modo accipiatur ens ratum, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab eficiente, – a quo habet omne verum esse, et essentiae et existentiae. Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, – concedo, hoc modo; et quando est effectum, est existens, ergo numquam est ens ratum nisi sit existens, – concedo; ergo non est eius definitio nisi ut est existens, –nego istam consequentiam, quia definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes partes essentielles eius. Distincta autem cognitio potest esse alicuius, licet ipsum non sit ens ratum; non enim oportet nisi quod ens ratum terminet cognitionem

6 Recordemos cómo se inicia el primer argumento a favor del *utrum* postulado.

deffinitivam, et modo non sequitur 'ens ratum definitive intelligitur, ergo ratum est' (*Ord. I*, d.36,49; Escoto, 1963, p. 290).

Si se toma ser rato en el primer sentido, el hombre es ente ratificado a partir de quien lo hace, de quien tiene todo el ser verdadero, tanto de esencia como de existencia, y solo el ser rato termina el conocimiento definitorio.⁷ En este primer sentido del término ser rato, Escoto presenta la certificación o *ratitudo* del ente en su dependencia en tanto producido por Dios. Pero aclara que acá producción no es sinónimo de eficiente, porque cuando algo es efecto significa que existe, y la existencia no es elemento constitutivo para que halla ratificación, aunque sí todo ente existente posee constitutivamente un ente rato. La definición de lo que es un ente rato no tiene que ver con que este exista o no, antes bien, la ratificación es condición de posibilidad de todo ente existente. Ya volveremos sobre este aspecto.

Prosigue:

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; Escoto, 1963, p. 291).

Si un ser rato se entiende de la segunda manera, hombre es tal por sí mismo, porque formalmente por sí mismo no le repugna el hecho de ser; lo que no le repugna formalmente algo, eso no le repugna en virtud de su determinación propia. En esta segunda acepción de ente rato, Escoto pone el acento en lo interno del ser inteligible, objeto del entendimiento divino, que es inteligible desde su propia *ratio* o determinación para serlo. En el caso de que a un objeto del entendimiento le repugne ser, dicha repugnancia a la existencia no le viene de relaciones externas o elementos

⁷ Ser ratificado concluye (en el sentido de completar) el conocimiento definitorio. Definitorio debe entenderse en este caso como relativo a la definición.

externos que pueden añadirsele, antes bien, la repugnancia al ser depende de su falta de verdad, de su invalidación. Acá tenemos entonces, otro nudo que analizar.

Respecto de la idea de producción, decíamos que no debe entenderse con la idea típica de causa eficiente. Dios produce por principio el *esse possibile*. ¿Qué significa eso? Tal vez el mejor modo de entenderlo sea apelar a otra distinción posterior en la que el Sutil dedica mayor atención a la explicación del término. Es en el § 7 de la *distinctio* 43:

Possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum (Escoto, 1963, p. 354).

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

Por un lado, la expresión *principiative* tiene una carga conceptual central en la conformación de los posibles. Olivier Boulnois explica que Escoto forja el neologismo adverbial *principiative*, el cual se deriva de otro neologismo, *principiare*, que significa “ser el principio de”. Según Boulnois, algunos lo analogan al concepto de causa, pero en el intelecto divino, el objeto inteligible no se produce aún de manera causal, no tiene existencia real, ésta se reserva a la creación *ad extra*. Lo posible es solamente producido en el ser inteligible como hemos venido viendo (Boulnois, 1994, p. 275).

Por otro lado, Escoto menciona el ser inteligible del posible. Ya en *Ord. I, d.35* (tratada en los capítulos 1 al 4) Duns explicó que, en un primer instante, la esencia es pensada en el intelecto divino y producida en el ser inteligible por el intelecto divino. En un segundo instante, ella es

apreciada como posible (no es ni necesaria ni contradictoria), objeto de la omnipotencia divina.⁸

En suma, el carácter posible del ser inteligible depende formalmente del ser mismo del posible, pero es el intelecto divino el principio de su ser inteligible:

Aliter dico a prima sententia (quantum ad illud quod probant illa duo argumenta) quia licet potentia Dei ad se –id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens– sit in Deo in primo instanti naturae, sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter (sicut calorem consequitur esse potentiam calefaciendi, quia tamen calor est absoluta forma), tamen per ipsam potentiam ‘sub ratione qua est omnipotentia’ non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino –scilicet intelligibili– in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se in quibus duobus stat tota ratio omnipotentiae, correspondens rationibus potentiae activae) (*Ord. I*, d.43,14; Escoto, 1963, p. 358).

Con respecto al segundo nudo en el que atenderemos propiamente la constitución interna del posible por la que nos preguntamos de qué depende que el posible sea tal, Escoto lo atribuirá a una cuestión de formalidad lógica, que lo hace compatible con el ser. Su necesidad consiste en que necesariamente es posible, y ello quiere decir que no le repugna el ser, y nada más. En este punto, podemos recordar que *ens* puede tomarse en dos sentidos (1) lo que no incluye contradicción, y se aplica al ente de razón y al ente real, o (2) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. Este segundo sentido es más restrictivo que el primero, porque hay entes que existen en la mente, pero no pueden existir en la realidad, como los géneros y las diferencias. En este sentido (2) responde a lo que Escoto nombra como *ens ratum*.

8 La conceptualización de lo que Escoto entiende por omnipotencia divina es desarrollada a lo largo de las distinciones 42 y 43 de *Ordinatio I*, pero no es objeto de análisis en este escrito.

A su vez, hemos visto cómo Escoto acepta la distinción propuesta por Enrique del *ens ratum* (2), entendido (2.1) como todo aquello que puede existir o existe actualmente fuera de la mente; (2.2) que existe fuera de la mente, y es el sentido más estricto del que hablamos antes. En el caso de Enrique, las ficciones o quimeras pueden ser pensadas, pero no pueden, sin embargo, existir extramentalmente; en cambio, se puede llamar “ente” a lo que no repugna existir, aunque de hecho ahora no exista. En este sentido específico, ‘ente’ se ratifica o verifica en todo lo que es pensable y no es contradictorio con la existencia. Este es el tipo de entidad que poseen los contenidos mentales, tanto en el conocimiento divino como humano. En cambio, creo que Escoto no asumiría que las quimeras sean objeto de la imaginación, más bien para él son inconcebibles. Podríamos preguntarnos con Vicente Roig: con la *ratitudo* ¿lo que se toma como *res a reor reris* se intencionaliza, dejando de ser una razón especulativa (en el divino intelecto) para ser una intención práctica de creación? Si la respuesta es afirmativa, la *res a ratitudine* sería entonces posibilidad real-metafísica de ser actual (Roig, 2021, p. 69). A mi parecer, creo que Escoto asume efectivamente que los objetos mentales ficcionales no caben en el orden lógico de lo posible, puesto que son incompatibles, no son *ens ratum*, y en rigor, no son inteligidos. Pero tampoco llegarían a ser *res a reor reris* como análogo al sentido comunísimo de ser. Entonces, ¿qué son? Pues para Escoto son meros productos de la imaginación, y no todo lo imaginable posee *ratio*. Es más, me atrevería a decir que son nada, un conjunto vacío, sin extensión, porque los elementos que se quieren combinar no guardan coherencia interna entre sí, sino que se repugnan. En suma, se pueden imaginar objetos que no poseen cohesión interna, no son seres posibles.

Dirá el Sutil en *Ord. I, d.3, p. 2,319*:

Similiter etiam quod dicit de figmentis –quod habent genus et differentiam– falsum est, quia omne tale habet rationem in se falsam, quia includentem contradictionem, quia una pars repugnat alteri: sed tales partes numquam sunt genus et differentia, quia differentia est per se determinativa generis, et per consequens non repugnat ei (Escoto, 1954, p. 193).

Plantea que, contrariamente a lo que piensa Enrique de Gand, las ficciones no tienen género y diferencia porque tienen una razón falsa en sí

misma, son contradictorias porque sus componentes se repugnan unos a otros.

En otro texto dice (*Lect. I*, d.43,15-16):

Quia igitur Deus potest huiusmodi partes producere quae includunt formalem impossibilitatem, ideo illud totum non potest fieri. Unde non est dicendum quod huiusmodi impossibile non potest fieri quia Deus non potest facere, sed quia Deus potest facere huiusmodi partes quae includunt formalem repugnantiam, ideo non potest totum fieri.

Unde prima ratio extrinseca quare huiusmodi non potest fieri, est potentia Dei qua producuntur res primo in esse intelligibili; prima tamen ratio formalis est formalis repugnantia partium ex quibus imaginatur compositum (Escoto, 1966, pp. 533-534).

Como bien señaló Martínez Ruiz, es precisamente porque Dios puede producir aquellas partes que comportan imposibilidad formal que ese todo no puede ser realizado. El punto es que como Dios puede hacer partes tales que comporten repugnancia formal entre sí, unir partes que se repugnan formalmente es, justamente, imaginar un compuesto imposible.⁹

De allí que sostenga (*Lect. I*, d.43,17):

Ex hoc autem apparet quod potentia Dei non est praecisa causa quare aliquid est factibile et producibile, sed cum illa requiritur quod non sit formalis repugnantia partium. Et ideo licet concordo cum praedicta opinione in conclusione, non tamen omnino in modo ponendi, quia prima operatio divina est ipsius intellectus, qua res producuntur primo in esse intelligibili, et non potentia activa qua aliquid producitur extra (Escoto, 1966, p.534).

La primera operación divina es el entendimiento en virtud de la cual las cosas se producen en su ser inteligible, y no el acto por el cual son producidas *ad extra*. A lo anterior, Escoto agrega que puede inferirse entonces que la potencia de Dios no es la “causa completa” por la que algo es factible

⁹ Carlos Martínez Ruiz ha enunciado esta línea de explicación en las reuniones del CLEET, a partir de los pasajes de la *Lectura* que acá traigo a colación.

o producible, sino que junto a ella se requiere que no haya repugnancia formal de las partes.

Concebir lo imposible

Concebir lo imposible significaría, entonces, que lo concebido es posible por Dios, que produce cada posible. No habría aquí imposibilidad alguna, porque solo la negación de inteligibilidad conlleva imposibilidad. Si podemos pensar en una quimera, por ejemplo, mientras que para Enrique se justificaría aduciendo que su *ratio* interna no es incompatible con el ser en sentido comunísimo (*res a reor reris*), para Escoto tal objeto sería un imposible, y en tanto que carente de inteligibilidad, es nada. Análogamente, Si bien podemos mencionar “círculo cuadrado”, en cuanto la contradicción de sus términos imposibilita su unión lógica, es un imposible.

Quod intelligo sic: ‘impossibile simpliciter’ includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in ese possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in ese possibili), et illa producta se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul ese unum, neque aliquid tertium ex eis; han autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo –aliquo modo– qui ea produxit. Et istam impossibilitatem eorum sequitur impossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex impossibilitatem partium suarum ets impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis (Escoto, 1963, pp. 359-360).

Respecto del círculo cuadrado, precisa Pérez-Estévez que tal cosa es imaginaria, conformando un imposible lógico y al imposible lógico le repugna existir. Es decir, hay una inteligibilidad que certifica la validez del ser posible, esa validación del ser del posible es lo que Escoto nombra *ens ratum*. El concepto escotista de *ratitudo* significa validez o consistencia relacionado directamente a la estructura eidética o formal del ser inteligible. En efecto, esta validez o consistencia permite la relación a Dios como causa por la cual algo es *ens ratum*, esto es, algo cuya noción no es con-



tradictoria. Dicho de otra manera, en el pensamiento escotista el posible lógico es condición *a priori* para la existencia, de allí que Duns plantee el ejemplo de que en la mente divina el mundo como posible lógico (previo a su creación), existió sin un correlato real (Pérez-Estévez, 1998, p. 760).

En suma, la razón propia de lo lógicamente posible no incluye necesariamente lo real, pero excluye de suyo la contradicción, ya sea pensada la misma tanto en proposiciones incoherentes como en objetos de ficción. Creo que, para Escoto, distinguir entre objetos imaginarios que combinan diferentes *intentiones* –como puede ser una quimera o una montaña de oro– de un elemento autocontradictorio –como puede ser círculo cuadrado o hierro de madera–, no tiene sentido alguno, puesto que ambos casos son imposibles (los primeros) o autocontradictorios (los segundos). Con lo visto hasta acá, se puede entender claramente que lo lógicamente posible es condición *a priori* de cualquier objeto de pensamiento en la mente de divina, (desde la perspectiva escotista) y que esta condición es del orden lógico, de ningún modo posee algún estatuto ontológico.

En última instancia, se podría sostener que las cosas que no pueden ser se deben al mismo principio por el que las cosas efectivamente son: que Dios así lo quiso.

