

Esencia, realidad y concepto: impacto doctrinal de la concepción aviceniana de la *natura* en la escolástica medieval

Resumen: La denominada “doctrina de la indiferencia de la naturaleza o esencia” del filósofo Avicena tuvo una profunda influencia en gran parte de los autores de la escolástica de los siglos XIII y XIV, en parte, en el desarrollo del célebre problema de los universales, y, en general, en cuestiones claves de metafísica, teoría del conocimiento y hasta de teología. En la interpretación de la doctrina se advierten diversas variantes, en particular, respecto del status ontológico que debe o no concedérsele a la esencia en su consideración absoluta o en sí. Tomás de Aquino parece inclinarse por una consideración abstractiva, según la cual a la esencia en sí misma no le correspondería ningún ser; Enrique de Gand le concede un ser intencional, ubicándola, en última instancia, en el intelecto divino; Duns Escoto elabora un marco de distinciones como para otorgarle una unidad real menor que la numérica. Más allá de algunas implicancias teológicas de la cuestión, la discusión sobre el esencialismo aviceniano puede entenderse como una herencia de una ambivalencia fundamental de la ontología aristotélica. Detrás de la realidad efectiva de los singulares subsistentes hay un orden esencial inmanente que busca fundamentar la universalidad de los conceptos de la ciencia.

Palabras clave: Avicena, Tomás de Aquino, Enrique de Gante, avicenismo latino

Abstract: the so-called “doctrine of indifference of nature or essence” by Avicenna had a deep influence in a great number of XIII and XIV century scholastic authors, partly in the development of the well-know problem of the universals and, in general, in key matters in metaphysics, the theory of knowledge and even theology. Several variations are distinguished in the interpretation of the doctrine. Particularly regarding the ontological status that may or may not be given to the essence in its absolutist consideration or in itself. Thomas Aquinas seems to lean towards an abstractive consideration, according to which the essence itself does not belong to any one being. Henry of Ghent gives the essence an intentional being, placing it, ultimately, in the divine intellect. Duns Scotus elaborates a distinction frame so as to grant it a real unit inferior than the numeric unit. Leaving some theological implications aside, the discussion about Avicenna’s essentialism can be understood as the legacy of a fundamental ambivalence in Aristotelian ontology. Behind the singular subsistence’s effective reality there is an intrinsic essential order that seeks to support the universality of the concepts of science.

Keywords: Avicenna, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, Latin Avicennism

“Escolástica” es un término bastante vago y polémico que se utiliza para referirse, en verdad, a un conjunto muy amplio y diverso de autores o

corrientes doctrinales. Se trata de una categoría historiográfica cuestionable, que difícilmente pueda aludir a algo más que a un espectro de autores del medio universitario latino occidental que comparten algunas preocupaciones teóricas, una cierta metodología y un repertorio común de fuentes doctrinales. Aparte del formidable *corpus* textual que invadió ese ámbito y lo revolucionó profundamente, el “nuevo Aristóteles” de los *libri naturales*, una de las figuras que influyó notablemente fue la del filósofo persa musulmán Ibn Sina, conocido entre los latinos como Avicena.

Sin duda una de las doctrinas más célebres de Avicena es la denominada doctrina de la “indiferencia” de la naturaleza o esencia. Según ella, a una determinada esencia como la de “animalidad”, considerada en sí misma o absolutamente, no le corresponde la unidad ni la multiplicidad, ni la singularidad ni la universalidad, ni la existencia –se entiende, su realización efectiva en un individuo concreto– ni la no existencia¹. Una lectura superficial o desprevenida de este tipo de formulaciones puede inducir fácilmente a un doble error. En primer lugar, en modo alguno se trata de una vaguedad o una falta de pronunciamiento, como si se quisiera esquivar o eludir la necesidad de una disyunción excluyente. Por el contrario, es el resultado de un riguroso examen lógico de las posibilidades de la predicación. A la esencia “animal”, *en cuanto tal*, es decir, en cuanto animal, solo le corresponde lo que queda incluido en el contenido conceptual expresado en la definición de animal –por caso, el ser vivo sensitivo–, y cualquier otro atributo que caiga fuera de ese contenido conceptual podrá eventualmente caberle al animal, pero no ya en cuanto animal, sino en cuanto no es tal. Evidentemente no es lo mismo decir “x, en cuanto x, no es F”, que decir “x, no en cuanto x, es F”². Por ejemplo, al triángulo, en cuanto triángulo, le corresponde el tener tres lados, pero que sus tres lados sean iguales –equilátero–, o dos de sus lados –isósceles– o ninguno –escaleno– no es una propiedad del triángulo en cuanto triángulo (pues si así fuese, todo triángulo sería equilátero, o *todo* triángulo sería isósceles o *todo* triángulo sería escaleno, etc.). Pero tampoco son propiedades que al triángulo no puedan caberle, porque de hecho, *hay* tanto triángulos equiláteros, como isósceles, como escalenos.

En segundo lugar, que se insista en que la esencia es algo en sí misma, con prescindencia de su existencia en la realidad singular o de su modo de

¹ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima sive scientia divina. Tractatus V-X* (ed. Van Riet), Louvain, Peeters - Leiden, Brill, 1980, V 1, p. 228²⁴ ss..

² Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 229⁴³⁻⁴⁹.

ser en el alma, no equivale a postular ningún “tercer estado” de la esencia, como si se tratara otro territorio ontológico. La esencia considerada en sí misma no es una esencia separada que exista por sí con independencia de los individuos singulares. No hay aquí lugar para ningún tipo de “platonismo” de la esencia. Por el contrario, la doctrina aviceniana de la indiferencia de la naturaleza se desarrolla en un explícito marco anti-platónico. Así por ejemplo, afirma Avicena que hay una gran diferencia, por ejemplo, entre decir “el animal en sí, sin la condición de ser otra cosa” (*animal, ex hoc quod est animal per se, sine condicione alterius*) y “el animal en sí, con la condición de no ser otra cosa” (*animal, ex hoc quod est animal per se, cum condicione non rei alterius*). Si la esencia en sí fuera entendida en el segundo modo, ello equivaldría a conceder la existencia de las Ideas platónicas. Pero la intención de Avicena está muy lejos de ello: ese modo de la esencia –separado de sus instancias individuales– sólo existe en el intelecto, mientras que sólo adquiere realidad en los singulares³. Más aún, ese universal separado no es el que Avicena dice estar investigando, porque no sirve como fundamento de la predicación: el animal separado no es el animal que se predica de una multiplicidad de individuos tales que cada uno de ellos *es* animal⁴. De hecho, Avicena dedicará una sección especial de su *Metafísica* a la crítica a las doctrinas platónicas y pitagóricas sobre la existencia de las Ideas y los números⁵.

La esencia “en sí” o absoluta es primariamente el resultado, pues, de una cierta *consideración*. Sin embargo, no es menos cierto que tras esta presentación Avicena afirma igualmente que esta misma esencia, a la que en cuanto tal no le corresponde ni le repugna la propiedad de la existencia singular, *existe* ella misma, de hecho, en el individuo singular. De decir que la esencia en sí adquiere ciertas propiedades o determinaciones por el hecho de que existir en el singular real, Avicena pasa a decir que el singular real está constituido por la esencia en sí presente en él, *más* las determinaciones accidentales que lo particularizan. Con ello, aquella esencia en sí termina constituyendo como una “parte” respecto del todo que es el individuo concreto⁶; más aún, la consideración absoluta de la esencia termina siendo “anterior en el ser” (*praecedat in esse*) a la consideración de la esencia en el

³ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 236⁹⁷⁻⁶.

⁴ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 237¹⁶⁻²¹.

⁵ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, VII 2-3.

⁶ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 233²⁹⁻³⁵.

individuo particular, “al modo en que lo simple precede a lo compuesto, y la parte al todo”⁷.

En lo que sigue no pretendo sintetizar las múltiples interpretaciones y reelaboraciones de esta doctrina por parte de los autores medievales de los S. XIII y XIV. Más bien voy a limitarme a reconstruir los puntos fundamentales de la recepción que hace Tomás de Aquino para tratar de esbozar, hacia la conclusión, la significación principal del legado de esta doctrina para los autores posteriores.

La evolución de la posición de Tomás de Aquino con respecto a la doctrina de la indiferencia de la esencia ha sido evaluada diversamente. De un lado, partiendo de la continuidad de la doctrina a lo largo de la obra de Aquino, Giorgio Pini ha sostenido que Tomás de Aquino evolucionó desde una interpretación “ontológica”, según la cual la esencia en su indiferencia es un constituyente ontológico de los individuos y anterior a ellos y al intelecto que la abstrae –en obras tempranas como el *De ente et essentia* y *Quodlibet VIII*–, a una interpretación “gnoseológica”, en la que la esencia es concebida como el resultado de una abstracción, esto es, de considerar a la esencia presente en los individuos o en el alma sin los accidentes que en uno u otro caso la acompañan –a partir de la *Suma contra gentiles* hasta los comentarios al *De anima* y a la *Metafísica*–⁸. En un sentido contrario, Deborah Black ha interpretado que Tomás de Aquino más bien habría abandonado la doctrina en la etapa más tardía de su carrera, en vista de que con su doctrina de la especie inteligible ya no se requiere la presencia en el alma de la *misma* esencia que está en la cosa externa, que debiera así adquirir en el alma un “ser mental”, sino que basta con la especie entendida como una *semejanza* de la cosa externa⁹.

En el *De ente et essentia* la doctrina de la indiferencia de la esencia aparece en el tratamiento de la relación entre las intenciones lógicas –género, especie– y la esencia de las sustancias compuestas. La esencia de estas sustancias puede ser significada a modo de parte, en cuyo caso se prescinde de su posible determinación por la materia signada, o bien a modo de todo, en cuyo caso contiene implícitamente la determinación de los individuos de los cuales se predica. Entendida en este segundo modo, la esencia es pasible de

⁷ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 233³⁹-240⁴².

⁸ Cf. G. Pini, “*Absoluta consideratio naturae*: Tommaso d’Aquino e la dottrina avicenniana dell’essenza”, *Documenti e studi Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004) 387-438.

⁹ Cf. D. L. Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Medieval Studies* 61 (1999) 45-79.

una doble consideración: una, en sí misma, conforme a la cual le corresponderán solamente las propiedades que tiene en cuanto es tal; otra en cuanto tiene un ser en otro, básicamente, en los singulares reales, o en el alma, y según ella le corresponderán ciertas propiedades sólo en tanto y en cuanto tiene ese modo de existencia en los singulares o en el alma. Así según la primera consideración, la absoluta, a la esencia no le pertenecen ni la unidad ni la multiplicidad, ni la existencia o la no existencia en un singular determinado, ni la noción universal que implica una unidad y comunidad. La unidad y la multiplicidad le convienen en cuanto al ser que tiene en los singulares; y la unidad y la comunidad le convienen en cuanto a al ser que tiene en el alma. La universalidad es así es una propiedad que el intelecto “encuentra” por el hecho de que advierte la relación de semejanza que guarda la noción uniforme que está presente en el alma con los individuos extra-mentales de los cuales es abstraída. Esta distinción permite discriminar convenientemente lo que se dice de la esencia en cuanto tal y lo que le que le corresponde por el hecho de ser un concepto que está en el alma. Así decimos que “hombre es una especie”, es decir, que a la esencia hombre en tanto pensada le corresponde un determinado tipo de articulación lógica que denominamos de esa manera, pero con ello no queremos decir que Sócrates es una especie, como si estuviéramos confundiendo a un individuo de la realidad con un concepto. De modo similar, el género es una *intentio* universal que se define en función de la predicabilidad –porque el género es predicable de muchas especies–; pero, en rigor, *aquello* que es predicado no es el género mismo, sino aquello a lo cual se le atribuye ser un género, v.gr., animal: cuando yo predico de hombre el “género” animal no estoy queriendo decir que aquella realidad que es el hombre se confunde con un tipo de concepto genérico, sino que es algo que cuenta con la propiedad de ser un viviente sensitivo¹⁰.

Un pasaje complicado del *Super genesim ad litteram* de Agustín da ocasión a una de las exposiciones más completas en la obra de Tomás de Aquino sobre la doctrina de la indiferencia de la naturaleza. La cuestión es si el número senario, conforme al cual ha sido completada la creación de todas las cosas, es increado o creado. Para responderla, Tomás trae a colación la doctrina, esta vez en referencia explícita a Avicena. La novedad de la perspectiva está dada aquí por la introducción de las relaciones de anterioridad y posterioridad entre cada una de las consideraciones de la esencia y por la distinción, al interior de la consideración de la esencia según el ser en el

¹⁰ Cf. S. Tomás, *De ente*, c. 3.

intelecto, entre la situación respecto del intelecto humano y del divino. La consideración absoluta de la esencia es anterior a su consideración según el ser que tiene los singulares, pero no siempre es anterior al ser que tiene en un intelecto. Como es obvio, es anterior al ser que tiene el intelecto humano, en el sentido en que lo cognoscible precede al conocimiento, o, en general, en la causa lo causado, pero no así con respecto al ser que tiene en el intelecto divino. Por el contrario, ésta resulta anterior en el sentido en que la forma o ejemplar de la mente del artesano es anterior a la de la cosa producida. De allí que respecto de todas las naturalezas causadas la primera consideración sea según el ser que tienen en el intelecto divino; la segunda, la consideración de su naturaleza absoluta; la tercera, según el ser que tienen en las cosas o en la mente angélica; y la última, según el ser que tienen en el intelecto humano. Ahora bien, esto implica que aquello que le compete a la naturaleza según consideración absoluta es la razón de que le compete algo según el ser que tienen los singulares, y no al revés: “Sócrates es racional, porque el hombre es racional, y no a la inversa; de allí que, dado que Sócrates y Platón no existiesen, la racionalidad aún pertenecería a la naturaleza humana”¹¹.

Esta frase puede ser interpretada de dos maneras: como si dijera solamente que aun cuando *estos individuos determinados*, Sócrates y Platón, no existiesen, la racionalidad le competería igualmente a la naturaleza humana, es decir, habiendo algún otro individuo existente (al menos uno), o como si dijera que aun cuando no existiese *ningún individuo* la racionalidad sería atribuible a la naturaleza humana en sí misma. Si hubiera que entenderla en el segundo modo, cabría preguntarse qué podría ser una consideración absoluta de la esencia, es decir, una consideración que prescinde del modo de existencia que tiene en los individuos. en un hipotético escenario en el cual no hay individuos de los cuales prescindir. En una palabra, ¿no se corre con ello el riesgo de otorgar a la esencia una existencia independiente en sí misma, una realidad platónica que justamente se quería evitar? ¿O acaso para eliminar este peligroso *status* independiente de la esencia habría que remitirla directamente a la Idea en la mente divina –lo que será, en definitiva, la solución de Enrique de Gand–? Sin embargo, claramente no es ésta la solución que aquí ha optado Tomás. En el pasaje en cuestión, por mucho que la esencia en la mente divina sea anterior a todas las otras consideraciones, no deja de ser una consi-

¹¹ S. Tomás, *Quodl.* VIII, q. 1, a. 1: “Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret”.

deración no absoluta, sino según el ser que tiene en cierto tipo de intelecto, a saber, el divino¹².

No obstante, esta modo de interpretar la frase resulta un tanto extraño, por no decir incompatible con la orientación de la ontología de Tomás. Ya desde el temprano *De ente et essentia* Tomás explica que el término *essentia* deriva de ente en el sentido de ente que se divide en las categorías, vale decir, aquel que afirma algo en lo real¹³. Ello significa que tienen esencia, propiamente hablando, aquellas cosas que existen, las sustancias, en sentido propio, y los accidentes en sentido derivado. Las negaciones, privaciones y los entes de razón no tienen esencia. Hasta allí, carecería de sentido hablar de la esencia de algo que no existe, a no ser más que para aludir a una definición impropia que se reduce a explicitar el significado de un nombre, así como no tendría sentido hablar de una esencia posible que no ha llegado a la existencia. Si esto es correcto, todavía sería posible hallar una interpretación de la anterioridad en cuestión de modo que no necesariamente implique la no existencia fáctica de todos los individuos que son considerados posteriores. Por lo demás, al menos un pasaje del *Comentario a las Sentencias* lo explica claramente: “por más que la humanidad no exista sin el hombre, con todo, es anterior por naturaleza al hombre, porque por ella se dice que alguien es hombre”¹⁴.

El texto de *Quodlibet* VIII podría representar el punto culminante de una consideración ontológica de la esencia absoluta. En ningún otro lugar Tomás presenta de modo tan claro la anterioridad de la esencia como un constituyente ontológico de los individuos. Pero no es menos cierto que esa consideración ontológica está en función de una explicación de los fundamentos ontológicos de las relaciones de predicación. El “orden esencial” contenido en la consideración absoluta de la esencia representa el entramado real y objetivo que respalda todas las predicaciones verdaderas posibles que podemos formular en el plano del pensamiento. Ese orden real, desplegado en los individuos existentes, no deja de ser accesible mediante una abstracción¹⁵.

¹² Cf. G. Pini, “*Absoluta consideratio naturae*”, p. 423.

¹³ Cf. S. Tomás, *De ente*, c. 2.

¹⁴ S. Tomás, *In Sent.* III, d. 5, q. 3, a. 1, ad 4: “quamvis humanitas non sit sine homine, tamen est prius naturaliter quam homo, quia per eam dicitur aliquis esse homo”.

¹⁵ S. Tomás: *Quodl.* VIII q. 1, a. 1, ad 1: “sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstrahit a quolibet esse” (destacado nuestro).

En las posteriores obras de Tomás la doctrina de la esencia no aparece formulada en términos de una triple distinción, una consideración absoluta o en sí opuesta a los dos modos de ser en la realidad y en el alma, sino más bien una doble distinción, de igual raíz aviceniana, entre dos sentidos de universal. Hasta allí, puede interpretarse que eso no significa que la anterior concepción haya sido abandonada, sino que se verifica un cambio de formulación. En la interpretación de Pini, esta nueva presentación implica un giro hacia una consideración preferentemente gnoseológica de la esencia.

En un pasaje del libro primero del *De anima*, Aristóteles da a entender, casi al pasar, que “el animal universal, o no es nada, o es algo posterior”¹⁶. El pasaje merece el siguiente comentario por parte de Tomás. El animal universal puede entenderse de un doble modo: en cuanto es universal, o en cuanto es animal. En el primer sentido, puede ser considerado según como existe en la naturaleza de las cosas o según como existe en el intelecto. En la naturaleza de las cosas, Platón lo interpretó como algo existente y anterior a los individuos, no así Aristóteles, tal como lo dice el pasaje. En el segundo sentido, en cuanto es sustrato de la intención universal, es algo y es anterior como lo que está en potencia es anterior a lo que está en acto¹⁷. Pini ve en esto el indicio de una nueva perspectiva en la que la consideración absoluta de la esencia ya no es más un constituyente ontológico anterior a los individuos, sino un concepto abstraído de ellos: “en la realidad extramental, es decir, en los individuos como Sócrates y Platón, la esencia está presente sólo como potencia, es decir –parece interpretarse aquí– en cuanto objeto potencial de la consideración del intelecto”¹⁸. Sin embargo, esta interpretación no es excluyente. Bien podría pensarse la “potencialidad” de la esencia en la naturaleza de las cosas sin una referencia al intelecto humano que la conoce, sino como una indicación de su “incompletitud” por el hecho de que precisamente no existe, como tal, separada de los individuos –que es justamente la perspectiva “anti-platónica” que el pasaje del comentario debe explicar–. De hecho, en un pasaje donde Tomás retoma la distinción entre estos dos sentidos de universal –en el que se menciona justamente el pasaje del *De anima* citado– la prioridad de la esencia como potencia está explicada según el orden de la generación o el tiempo, contrapuesta a la del orden de la perfección o la intención de la naturaleza¹⁹. El que la naturaleza no exista en sí misma, sino que se halle rea-

¹⁶ Cf. Aristóteles, *De an.* I 402b7-8.

¹⁷ Cf. S. Tomás, *In De an.* I lect. 1, § 13.

¹⁸ Cf. G. Pini, “*Absoluta consideratio naturae*”, p. 429.

¹⁹ Cf. S. Tomás, *S.Th.*, I, q. 85, a. 3, ad 1.

lizada en los singulares, no significa que *solamente* sea un concepto abstraído de esos individuos, sino también incluye el que sea un principio constituyente de los mismos. Así también, en otro pasaje perteneciente al mismo contexto Tomás señala contra Platón que el universal considerado en conjunción con la intención de universalidad no es principio del ser, sino sólo del conocer. Pero la naturaleza de la especie, en cuanto existente en los singulares, guarda una relación de principio formal respecto de los singulares²⁰.

Creemos que esta breve revisión de los *loci* de la obra de Tomás relativos al asunto permite ver que ni el componente gnoseológico está ausente en los primeros planteos, ni el componente ontológico es abandonado en las obras maduras. Ante todo, no es ocioso resaltar que Tomás de Aquino siempre se refiere a una *consideración* absoluta de la esencia, lo que indica estamos ante algún tipo de operación o distinción ejercida por el intelecto. Por otra parte, desde un principio Aquino manifiesta que la esencia tomada en sí misma "hace abstracción de cualquier ser". Con todo, en aquellos contextos tardíos en que se pone en primer plano el hecho de que la esencia no existe más allá de los individuos singulares y sólo es universal en el intelecto, sería dudoso pensar que ha dejado de estar vigente la función ontológica de la *natura* en cuanto principio quiditativo del individuo real. Más aún, es imposible pensar que la *natura* presente en el individuo ha dejado de valer como el fundamento de la objetividad de la predicación. En esa línea, también puede ponerse en duda si, por el solo hecho de que Tomás de Aquino ya no formule expresamente una distinción *triple*, con un lugar intermedio reservado para la esencia absoluta, entre la realidad singular y la existencia *in anima*, el trasfondo doctrinal aviceniano ha sido completamente abandonado. De hecho, la distinción doble que hallamos en su reemplazo, es una formulación inequívocamente aviceniana que, por si fuera poco, es la que abre el célebre tratamiento de la indiferencia: la distinción entre el universal y aquello *a lo cual* le acontece la universalidad²¹. Desde ese punto de vista, que Aquino insista en que la esencia no tiene otros modos de existencia que en la realidad singular o en el alma no representa, en rigor, ninguna novedad. La esencia en sí misma o en su consideración absoluta precisamente no tiene una existencia independiente, sino que es la condición de posibilidad para entender que pueda darse tanto en un plano como en el otro. Si la doctrina de la especie inteligible entendida como una semejanza de la cosa externa

²⁰ Cf. S. Tomás, *S.Th.*, I q. 85, a. 3, ad 4.

²¹ Cf. Avicena, *Liber de philosophia prima*, V 1, 228²⁴⁻²⁹.

hace innecesaria la doctrina de la indiferencia, ello supone haber tomado posición por la discusión –aún abierta– entre una interpretación conformalista y otra representacionista de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino o de su doctrina de la especie inteligible. Pero aún concediendo ese punto, a lo sumo, presuntamente no haría falta una indiferencia que explique que una esencia idéntica tenga existencia tanto en la realidad como en el alma, pero no dejaría de ser necesaria una indiferencia que explique que una esencia idéntica tenga existencia en una multiplicidad de individuos reales. En tal sentido, es factible pensar que en sus obras maduras Tomás de Aquino va precisando y perfilando, según los requerimientos de contextos diversos, una doctrina compatible con la de sus obras tempranas²².

La recepción que Tomás de Aquino hace de la doctrina aviceniana de la esencia se mueve en un delicado equilibrio entre su costado ontológico y su costado gnoseológico, entre su función constituyente y su aspecto abstractivo. La ambivalencia inicial de la doctrina aviceniana se mantiene de tal forma que parece exigir una mayor definición. Ello explica, en parte, el derrotero que sigue la recepción de la doctrina en autores posteriores. Enrique de Gand, célebre por su discusión con el discípulo de Aquino, Egidio Romano, sobre la distinción real entre el ser y la esencia, se mueve también en un marco inequívocamente aviceniano. Las precisiones de Enrique lo llevan a distinguir entre un *esse existentiae* y un *esse essentiae*, donde la esencia queda claramente ubicada del lado de la *posibilidad*. Pero en última instancia, Enrique parece definirse por el paso que no dio Tomás de Aquino en sus *Quodlibet*. La esencia en sí misma corresponde a la Idea presente en el intelecto divino. En Duns Escoto la recepción de la doctrina de la indiferencia ocupa un lugar fundamental en su tratamiento del problema de los universales. Sin embargo, se perciben al menos dos desplazamientos fundamentales. Si, según el texto del Avicena latino, a la esencia en sí misma le corresponde algún ser (*esse proprium*), en virtud de la convertibilidad entre ser y unidad exigida por la concepción medieval de los trascendentales, Escoto no puede menos que concederle también algún tipo de unidad. Lo que conduce a la postulación de un tipo de unidad real “menor” que la unidad numérica²³. Ello se completa con un segundo desplazamiento, cuando a aquella esencia formalmente distinta del individuo se le atribuye la comunidad que Avicena, en cambio, le había negado. La esencia

²² Cf. G. Galluzzo, “Aquinas on Common Nature and Universals”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 71 (2004) 131-171.

²³ Cf. J. Owens, “Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics”, *Mediaeval Studies* 19 (1957) 1-13.

ya no es indiferente a la unidad o a la comunidad, sino que se ha constituido como una auténtica *natura communis*²⁴.

La discusión medieval sobre la indiferencia de la naturaleza expresa la herencia de una ambivalencia intrínseca de la ontología aristotélica, que es, a su vez, el resultado tanto de la incorporación como de la crítica aristotélica del platonismo. Desde el momento en que se acepta que hay un lugar para el *eídos*, para algo que es a la vez real (*ón*) e inteligible (*noetón*), pero que ese lugar no está “más allá” de la multiplicidad de los individuos de la experiencia concreta, se plantea la necesidad de un modelo ontológico para conjugar la identidad específica de ese núcleo inteligible con la diversidad numérica de los singulares subsistentes; y aún después, se plantea la necesidad de hallar un puente o una mediación entre la realidad empírica y singular en la que ese núcleo inteligible se encuentra y la universidad plena que se ha desplazado sólo al alma. La doctrina aviceniana de la indiferencia de la naturaleza en buena medida apunta a salvar esas dos distancias, estableciendo la mediación de esa consideración absoluta, intermedia entre los contrarios irreductibles –unidad, multiplicidad, singularidad, universalidad–. Paradójicamente, la doctrina parece haber agregado aún mayores indefiniciones, a juzgar por las derivaciones que tuvo. El curso final de la discusión llegará cuando la delimitación del ámbito de una *natura* se vea tan plagado de dificultades y contradicciones, como para considerar, con el nominalismo de Ockham, que la solución al problema se alcanza sólo con su eliminación.

Julio A. CASTELLO DUBRA

²⁴ O. Boulnois, “Réelles intentions. Nature commune et universaux selon Duns Scot”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1992) 3-33.

