

# Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística "Formalis ex natura rei"

## I

### DIFICULTAD DE PRECISAR LO QUE NECESARIAMENTE SE INCLUYE EN LA NOCIÓN DE DISTINCIÓN REAL

Estamos tan acostumbrados a hablar de la distinción real y a usarla como medio de solución en los problemas filosóficos, que apenas si nos damos cuenta de las dificultades que se encierran en una noción aparentemente sencilla. Pero precisamente por no fijar con bastante claridad esta noción nos encontramos después ante controversias difíciles de solventar, como son las que se originan a propósito de la distinción modal y de la distinción escotística, ambas distinciones reales.

La noción de distinción real nos parece obvia en la experiencia ordinaria, y de aquí procede que demos con facilidad el paso a aplicarla a los constitutivos del ser, que ya no percibimos directamente en la experiencia; y con todo, los constitutivos del ser (que por definición no son ser completo, sino constitutivos de él) no pueden ser tratados exactamente como los seres completos que percibimos experimentalmente y de los que sacamos la noción imprecisa de distinción.

Tomemos por ejemplo un poco de agua, y por electrólisis separemos sus dos elementos: hidrógeno y oxígeno. En este caso

tenemos un ejemplo de distinción real al que se aplica bien la noción que encontramos constantemente en la experiencia, porqué al separarse los dos componentes del agua tenemos que los dos elementos *con que (quo)* se constituía una substancia quedan cada uno de ellos como un elemento *que (quod)* constituye por sí solo otra substancia. La distinción real en este caso nos parece obvia; y por esto sucede que sin darnos cuenta tomamos este caso como norma indispensable para toda distinción real, con lo cual cometemos prácticamente el antropomorfismo de imaginarnos que la realidad está formada por una serie de cajitas de distinto tamaño, medidas una dentro de otra, y que pudieran irse separando poco a poco.

El alma y el cuerpo son dos elementos *quo*, constitutivos de un supuesto, los cuales se separan, y cada uno de ellos queda a modo de supuesto, como un ser *quod*. Bien; en este caso filosófico la distinción real es tan clara como la separación química de los elementos del agua. Pero preguntémosnos, ¿con qué derecho nos imaginamos que haya de ser así para que tengamos distinción real?

Puede ser que haya lectores que protesten que nunca se ha exigido semejante cosa al hablar de la distinción real, ya que todo el mundo sabe que no toda distinción real pide separabilidad mutua, ni que sea "inter rem et rem". Pero el hecho es que muchísimas de las dificultades que corren en los manuales de filosofía contra la teoría de los modos físicos, y más especialmente contra la distinción escotística, demuestran abundantemente que, aunque no *expressis verbis*, por lo menos en la imaginación de los objetantes hay esta confusión de imaginar que toda distinción real ha de consistir en dos a modo de cajitas colocadas una dentro de otra. Y por esto se encuentra absurdo hasta la contradicción hablar de distinción real donde no sucede lo mismo.

Si el lector cree que puede darse luz sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística, a base de una sencilla depuración de definiciones, que lea estas páginas, y quizás al fin admitirá más fácilmente que cometemos muchas inexactitudes al hablar vulgarmente de distinción real.

## II

## DISTINCIÓN MODAL

Los sentidos nos ofrecen una sucesión ininterrumpida de estados: las cosas están cambiando constantemente a través del tiempo y en el espacio. Si nos limitásemos a registrar esta impresión sensible no tendríamos ciencia, a no ser la ciencia del mero coleccionador, que no es propiamente *cognitio per causas*. Por esto no hace avanzar en la inteligibilidad del ser. Para entender, nuestra inteligencia no se limita a registrar la multiplicidad sensible, sino que la unifica: así forma los conceptos universales; así, con esta inducción (latente en la formación de cada concepto universal) penetra en la esencia de las cosas, es decir, da su definición; y así puede encontrar una esencia de las esencias, esto es, un "por qué", el cual dé unidad superior a la pura multiplicidad sensible.

De esta unificación que hace el espíritu al entender, nacen precisamente todas las ventajas de la ciencia; pero también nacen de ella todas las dificultades con que tropieza la filosofía, como bien lo demuestra el constante peloteo de la Historia entre el empirismo y el racionalismo. En términos de filosofía moderna diríamos entre un Hume y un Hegel.

Esta dificultad, inevitable para el espíritu humano, que entiende a base de conceptos, se encuentra de un modo u otro en toda la filosofía, y nos sale al paso también aquí, en el problema de las distinciones. Porque nuestro entendimiento, al unificar las manifestaciones que revelan una comunidad de esencia, y al imponerles un concepto y un nombre, por el mismo hecho separa este concepto de todas las demás manifestaciones de aquel ser, y así da origen a que nos preguntemos si esta separación o distinción está hecha por el entendimiento o está hecha en la cosa y sólo expresada por el entendimiento. En otras palabras, si hay distinción de razón o real. A veces la respuesta es fácil, por ejemplo, si tratamos de la animalidad y de la racionalidad; encontramos en el hombre operaciones semejantes a las que ejercen los animales, las juntamos bajo un mismo principio, y por

el mismo hecho queda separado de las otras operaciones atribuidas a otro principio, la racionalidad. La distinción es, pues, de razón. Pero de aquí se deduce que el único elemento que hace que una distinción sea tenida por real o de razón es que la falta de identidad (que es lo que importa toda distinción) esté en la realidad actualmente o sólo fundamentalmente. No dice, pues, la definición de distinción qué es, en qué consiste esta falta de identidad afirmada.

Distinción es lo mismo que negación de identidad; y dado que la identidad es conveniencia en la entidad (conveniencia que origina la predicabilidad mutua), tenemos en definitiva que la definición de distinción real es "disconveniencia en la entidad, disconveniencia que se encuentra en las cosas no sólo fundamentalmente y actualmente en los conceptos (distinción de razón), sino disconveniencia en la entidad, que está actualmente en las cosas".

"Disconveniencia en la entidad", pero ¿cuál? ¿qué clase de disconveniencia? ¿tan grande como la que se da entre dos cosas? Esto la definición no lo dice. Suponemos equivocadamente en la práctica que esta disconveniencia ha de ser tan grande que a cada enunciado o término de la distinción correspondía una cosa; pero *para verificar la negación de identidad (A no es B) basta una disconveniencia cualquiera* entre el sujeto de la proposición y el sujeto que tiene la forma, física o lógica, expresada por el predicado, y por tanto, aunque esta disconveniencia no sea tan grande que llegue a constituirse en una categoría nueva o en individuo nuevo.

Si se admiten estas premisas nos encontraremos con una conclusión que parece deducida rigurosamente y admitida por todos, y que a pesar de esto se nos antoja asombrosa y aun quizás imposible, precisamente por aquel antropomorfismo, consistente en cosificar las nociones, de que hablábamos antes. En efecto, si lo indispensable para verificar una proposición negativa (única noción importada por el concepto de distinción) es que no haya predicabilidad mutua *in recto* entre el sujeto y el predicado, no podremos a veces fijar hasta qué punto se extiende esta disconveniencia en la entidad, que a lo mejor será suficiente para que no haya identidad, pero que quizás no será suficiente para que

esta inconveniencia importe en el predicado un ser nuevo. Si la inconveniencia no es tan grande que cada término de por sí pueda considerarse un nuevo ser, nos encontraremos con que por una parte habrá una distinción real (ya que la inconveniencia está actualmente en la cosa, y la mente sólo la pronuncia, no la hace), pero por otra parte tendremos el hecho (que nos parece a primera vista rarísimo) que dos entidades realmente distintas desde un punto de vista, con todo estén realmente identificadas desde otro punto de vista, es decir, en cuanto "cosa", ya que habrá una sola cosa (1). Y éste es el escándalo con que tropieza nuestro antropomorfismo, demasíadamente sujeto a la escala experimental.

Ya que la intuición de la experiencia ordinaria es causa de estas dificultades porque nos produce una impresión de claridad, busquemos también un ejemplo experimental para nuestro caso, en el cual una distinción real sólo importe cambio de forma (es decir, cambio de lugar en las partes), lo cual no será suficiente para constituir un nuevo ser categórico, y con todo será suficiente para negar la identidad o la conveniencia entitativa de un ser consigo mismo.

Tomemos en nuestra mano izquierda un trozo de cera blanda

---

(1) He aquí algunos textos de Suárez en los que repite que el modo no es una nueva entidad absoluta añadida a la esencia que determina: *distinctio modalis non est «Tanta, quanta est inter duas res, seu entitates omnino distinctas» (Disp. Met. 7, sect. I, núm. 16); modus «non tamen addit illi [rei] propriam entitatem novam, sed solum modificat praeesistentem» (ibid., núm. 17); «nam quod novam entitatem propriam non afferat, vix potest in dubitatione venire» (ibid., núm. 18); por tanto, inherencia «ipsa per se non affert propriam entitatem» (ibid., núm. 18); «non potest autem mente concipi [...], esse entitatem prorsus distinctam» (ibid., núm. 18); «modus per se ac praecise consideratus, non est proprie res aut entitas, ut satis explicatum est; ergo nec proprie distinguitur ut res a re» (ibid., número 20); modi «cum ex se non habeant propriam entitatem, etiam ex se non habent unde plus quam modaliter distinguantur» (ibid., número 26); «addimus, modum non esse proprie et rigorose ens, et hoc modo negamus ibi esse duo entia» (ibid., núm. 29); unde modus «neque est merum ens rationis, ut per se constat, neque est ens reale in eo rigore et proprietate sumptum, ut a nobis declaratum est; et ita etiam datur distinctio modalis media inter distinctionem rationis et realem [maiores] rigorose sumptam» (ibid., núm. 27). Aquí y en otros textos hemos subrayado las palabras que nos ha parecido mejor hacer resaltar.*

y en la derecha un sello de lacre. Aquella cera es una cosa: una substancia bien definida; pero no contiene la imagen de Antonio. Presionemos ahora con el sello sobre la cera, retirémoslo; ya está operado el cambio. Aquella mismísima cera tiene algo que antes no tenía, y este algo, que no es la nada, con todo, bajo otro aspecto es nada, es decir, no es cosa. Nadie negará que no es lo mismo que una cera no represente a una persona o que la represente. Esta representación no es lo mismo que se dé o que no se dé, porque si así fuera, tanto valdría la cera antes como después de recibir la impresión, y es evidente que representar o no representar es algo distinto; por tanto, la cera ha recibido *algo*. Pero este "algo" no es una *cosa*; porque a la cera no se le ha añadido ni un miligramo de materia. ¿Qué es, pues? Es la última determinación para una propiedad que antes la cera ya podía tener, pero que de hecho no tenía, a saber, representar tal persona.

Esta última determinación, que no añade una nueva entidad absoluta, es lo que llamamos un modo físico, porque no es una *cosa*, sino *modo de encontrarse una misma cosa*.

Tenemos, pues, que la imagen cética, impresa por el sello, y la cera, bajo un aspecto se identifican y bajo otro se distinguen, sin que por ello esta distinción real suponga dos cosas, sino una sola. En efecto, 1.º) por una parte la materia de la cera se distingue de la imagen impresa en ella lo suficiente para que se pueda verificar la proposición negativa que niega identidad, o sea que distingue: "la cera no es la imagen", puesto que la mismísima cera en cuanto cera podría permanecer, después de una sencilla presión de mi mano, sin la imagen que recibió antes. Hay pues, anteriormente al enunciado de la razón, una cierta disconveniencia entitativa en la cosa, entre ella y una modificación que ha sufrido, lo cual es suficiente para que llamemos a esta distinción *no-de razón*, y por tanto en cierto sentido *real*: "Independientemente de la consideración del entendimiento esta cera no es lo mismo que el sujeto que tiene imagen"; 2.º) poro, por otro lado, esta imagen cética que se distingue realmente de la cera en cuanto *imagen*, se identifica realmente con ella en cuanto *cética*, precisamente porque el modo no implica la adición de una nueva entidad absoluta. Bajo este respecto se puede decir

que la distinción modal no es real, entendiéndose entonces por "real" la que se da entre dos cosas. De aquí que sea muy fácil caer en la confusión de afirmar que hay sólo distinción de razón, como si todo lo que consideramos en la realidad hubiera de ser *cosa* para ser *algo*.

En resumen: el modo y la cosa forman un solo ser; pero un solo ser en el cual hay actualmente una disconveniencia entitativa anteriormente al enunciado del entendimiento; y por esto el modo y la cosa, distintos, por ejemplo, bajo la formalidad de *imagen*, se identifican realmente bajo la noción de *cosa* (o ser *absoluto*).

Hay autores que parece que andan con pies de plomo antes de decidirse a admitir un "modo", como si tuviesen miedo de multiplicar entidades inútilmente; esto revela la confusión de que hablábamos al principio; no se multiplican los seres, sino la modificación, el cambio del mismo ser, modificación o cambio innegables, y a los que imponemos el nombre de "modo", precisamente porque no llegan a ser "absoluto", es decir, porque bajo este respecto forman un mismo ser; no añaden nada nuevo como "absoluto", y por tanto sólo llegan a "modificación" o "modo" del ser ya preexistente.

Quizás a alguien habrá podido parecer que estas nociones repitan conceptos trillados e indudables, pero su repetición nos ofrece la innegable ventaja de servirnos ahora de trampolín para explicar la distinción escotística *formalis ex natura rei*, para no incurrir así en la actitud de aquellos que como Urraburu (2), Hugon (3), Lossada (4), y tantos otros, encuentran con demasiada facilidad contradicción en la doctrina del Doctor Sutil.

(2) URRABURU: *Ontología*, op. fus., disp. 2.<sup>a</sup>, c. 2.<sup>o</sup>, art. 8, número 118, «Contradictorium est, duo ante mentis operationem actualiter distinguantur et tamen identica sint identitate stricte reali. Atqui...»

(3) HUGON: *Metaphysica ontologica*, vol. 1.<sup>o</sup>, tract. II, q. 1.<sup>a</sup>, artículo 3.<sup>o</sup>, § XIV, p. 112, «Distinctio formalis actualis est impossibilis. Omnis distinctio quae negat identitatem realem est distinctio realis. Atqui...»

(4) LOSADA: *Cursus phil., Logica*, trac. 2, disp. 1, cap. 2 (en el tomo 2, pág. 21, núm. 4), «repugnât distinctio actualis ante operationem intellectus, quae sit minor distinctione reali».

## III

## LA DISTINCION ESCOTISTICA

La primera dificultad con que se tropieza al intentar explicar la distinción escotística estriba en la terminología. Los escotistas tienen una terminología propia, con palabras que no son comunes a todos; de ahí que demasiado fácilmente pronunciamos unos y otros una misma expresión, aparentemente idéntica, pero en realidad de contenido en parte diverso; no es raro, pues, que esta equivocación conduzca en último término a la impresión de que hay contradicciones.

Intentemos expresar en nuestra terminología lo que de hecho los escotistas pretenden decirnos con la suya. ¿Cómo entablar la cuestión para esta transposición de nociones?

Para esto hemos de recordar lo que acabamos de decir sobre los modos; y a lo dicho añadiremos que en nuestra doctrina modal los modos *no son esenciales*. Es decir, puede haber modos que sean substanciales (porque modifiquen una naturaleza en lo que se refiere a su substancia, por ejemplo, la unión entre dos substancias incompletas), y puede haber modos accidentales (los que modifiquen una substancia ya constituida en su ser substancial, o los que modifiquen un accidente, como, por ejemplo, la misma inhesión de un accidente); pero tanto los modos substanciales como los accidentales suponen siempre una *esencia ya constituida en esencia*, es decir, suponen ya una substancia o un accidente, y el modo al *modificar* a esta substancia o a este accidente no le quita ni le pone nada de esencial, ya que por definición el modo o modificación puede cesar sin que desaparezca necesariamente siempre el sujeto que él determina.

Pues bien, supongamos ahora, a manera de definición nominal, que haya *modos esenciales*, es decir, modos que constituyen una esencia *in esse essentiae*, y no le den solamente el que esta esencia adquiera tal o cual determinación ulterior. Si concebimos estos modos esenciales nos explicaremos sin dificultad la concepción escotística, que a primera vista nos puede parecer curiosa.

En efecto, a un ser, aun en lo que tiene de uno, puede lla-



mársele *rationale* y *animal*. Si la *animalitas* y la *rationalitas* son dos a manera de modos esenciales, podremos decir por una parte con toda verdad "distinctio formalis habenda est realis" (5); ¿en qué sentido? Sólo en cuanto que hay actualmente en la cosa (no fundamentalmente) lo indispensable para verificar la proposición negativa "*animalitas* (non solum formaliter sed etiam realiter) *non est rationalitas*", de una manera parecida a la que usamos al decir con toda verdad que no es lo mismo ser "cera" que ser el sujeto que tiene la forma de "imagen". Para que sea verdadera esta proposición negativa que constituye la distinción, basta que en la cosa haya actualmente disconveniencia en la entidad, aunque esta disconveniencia no llegue a ser tan grande que constituya dos seres absolutos.

Pero precisamente por esto los escotistas añaden que esta distinción real sólo es real *secundum quid*, ya que por una parte una formalidad se distingue de otra bajo el aspecto de formalidad (como la imagen se distingue de la cera sólo en cuanto imagen), pero la formalidad se identifica realmente con otra bajo el aspecto de cosa (como la imagen cérea se identifica realmente con la cera en cuanto cérea) (6): "formalitates enim cum supponant identitatem realem, quamvis abstractione separatae menti proponantur, res sunt [i. e. sunt eadem res], eam non constituunt et per consequens rationem partis excludunt" (7). Con todo, podría llamarse "partes" a las formalidades si se entendiese bien: "si alicui nihilominus arrideat formalitates vocare partes, ex quibus exsurgat compositio, sint tales quia [= quatenus] non sunt tota rei perfectio, ipsa vero compositio ex intellectu negotiante ponatur" (8).

He aquí, según esto, la definición completa, que concuerda

(5) VAN DE WOESTYNE: *Ontología*, edic. 1921, pág. 557.

(6) Esto muestra las deficiencias que hay en toda comparación. En el ejemplo de la imagen impresa en la cera, precisamente por tratarse de un modo que no es esencial, puede distinguirse modalmente de la esencia; en cambio, si se tratase de un modo esencial habríamos de decir que el modo distinto modalmente (= formalmente) de otro modo, se identifica realmente con él en cuanto ser absoluto, y con la esencia o naturaleza (en este caso precisamente la cera). Pero a pesar de estas deficiencias inevitables en toda comparación, quizás ésta nos puede ayudar a comprender mejor la doctrina de Scoto.

(7) VAN DE WOESTYNE: o. c., p. 559-560.

(8) o. c., p. 559-560.

con las ideas que venimos exponiendo: "definitio formalis illa dicitur quae intercedit inter plures formalitates rei, realiter identificatas inter se, quarum una ante opus intellectus est conceptibilis sine alia; viget nempe inter unius rei realitatem et realitatem, quae si *adaequate quoad se* seu quoad formalitatem (rationem) considerentur, non se includunt, si considerentur *inadaequate quoad rem, unitive* sunt ipsa res" (9).

Quizás ocurrirá al lector una pregunta: si suponemos lo que se ha supuesto (que la *formalitas ex natura rei* es un *modo esencial*), se deduce rigurosamente este escándalo aparente de que se verifique en la realidad una proposición negativa, de suerte que la misma simple entidad, cuya conveniencia con el sujeto es negada, se identifique con él bajo otro aspecto. Pero, ¿cómo concebir un *modo esencial*? Un modo físico substancial o accidental podemos concebirlo con relativa facilidad; pero ¿cómo concebir un modo que determina un todo precisamente en este ser todo esencial, y que, por otra parte, no importa nada de entidad absoluta fuera de la del todo?

Se puede concebir esto con sólo no caer en el antropomorfismo de que hablábamos al principio, que consiste en cosificar todas las realidades, imaginando que toda distinción real (es decir, la que está en la realidad) importa dos seres compenetrados.

De hecho, como notamos más arriba, la noción de distinción real incluye solamente la de "negación de identidad", o sea "disconveniencia en la entidad", suficiente para verificar la proposición negativa; pero ¿qué es *a parte rei* esta disconveniencia? Esto no lo dice la definición de distinción. Para verificar la proposición "A no es B" basta que A y el sujeto que tiene la forma B no sean idénticos, sea cualquiera esta falta de identidad.

Ahora bien: en el caso de un modo físico vemos como intuitivamente que puede haber una *disconveniencia* que no llegue a ser *cosa*, porque el moverse las partes y, por tanto, el cambiar de forma externa es una "disconveniencia entitativa" suficiente para negar que la cosa así modificada es la misma que antes,

---

(9) o. c., p. 557. «Unitive», es decir, *in re*. Por tanto, «Quae iam realiter identificantur, quia unum sunt, actualitatem innuunt, potentialitatem respuunt, proindeque excludunt compositionem realem» (o. c., p. 559).

pero no suficiente para que esta modificación sea una nueva cosa. Pero en el caso de un modo esencial, como serían las formalidades escotísticas, no podemos gozar de esta claridad intuitiva por falta de un ejemplo experimental de la esencia. Bien; concedido que aquí habrá una oscuridad que no estaba antes al no ver *qué* podrá ser entitativamente esta disconveniencia entre dos formalidades, pero basta que pueda haber *una* disconveniencia para que la noción misma de la distinción no padezca detrimento.

Con todo, esta dificultad explica las objeciones que a veces se ponen contra la distinción escotística: Dice Lossada: "A et B esse realiter idem ipsum, et tamen a parte rei A non esse B, tam videtur in terminis implicare, quam A non esse idem secum ipso a parte rei, seu non esse id ipsum quod est" (10). Este raciocinio valdría si A y B bajo un mismo respecto fuesen y no fuesen iguales; pero nada impide que bajo un respecto discrepen en su entidad (es decir, como formalidad) y que concuerden totalmente bajo otro (si uno de los dos no es cosa, como sucede con el modo físico; o si ninguno de los dos es cosa, como pasa en este caso entre dos modos esenciales o formalidades escotísticas). Y es que en el fondo está latente la imaginación, que tiende a cosificarlo todo.

Sigue Lossada: "Profecto quod animalitas realiter sit ens, et simul actu ex parte objecti excludat ens a sua quidditate, ex terminis omnino repugnat: ergo pariter, etc." (11). Es fácil contestar: si con el nombre de *ens* se entiende *ens absolutum*, colocado bajo una categoría, entonces repugnaría ciertamente esta distinción en las cosas criadas y finitas; pero puede entenderse por *ens* al *ens modale*, que rigurosamente hablando no es un *nuevo ens* (12), sino cierta disconveniencia del mismo *ens*, dis-

(10) LOSSADA: *Curs. phil., Logica, ibid.*, § núm. 5, p. 21.

(11) *Ibid.*, núm. 6, p. 22.

(12) Será interesante que recojamos aquí algunas de las muchas objeciones que se pueden presentar contra la distinción modal, precisamente por la dificultad de concebir *algo* que no sea *ser absoluto*: 1.ª) «Quaecumque sunt in re ante intellectum, vel sunt idem realiter, vel realiter diversa, alioqui daretur medium inter idem et diversum» (*Disp. Met.* 7, sect. 1.ª, núm. 10). Resp.: d'co «inter idem et diversum secundum eandem rationem sumptum non dari medium [...]; tamen secundum diversas rationes fieri posse ut, quae

conveniencia suficiente para que haya distinción real sin que ésta importe dos seres. Por no poner en claro este equívoco sigue argumentando Lossada imperturbablemente sin hacer adelantar la cuestión. Dos monólogos simultáneos sin que nunca lleguen a convertirse en diálogo.

Resumamos, pues, en pocas palabras: ¿cómo hay que entender el *mínimum indispensable* para que haya distinción real? El *mínimum indispensable* para que haya distinción real es que haya actualmente en la cosa lo suficiente para verificar la proposición negativa "A no es B". Y ¿qué será suficiente para negar la identidad en el ser? Cualquier disconveniencia entitativa. A veces esta disconveniencia tendrá algo de ser absoluto, como pasa con el accidente, que ya tiene algo de cosa, y por esto puede ser separado en caso de milagro. Otras veces la disconveniencia en la entidad, suficiente para negar la identidad, será una entidad modal, que no tendrá nada de ser absoluto añadido a la cosa de que se distingue bajo otro respecto. Finalmente, otras veces esta disconveniencia en la entidad quizás podrá ser una *formalitas ex natura rei*, que hemos definido a manera de *modo esencial*, o sea una cierta disconveniencia en el mismo constitutivo esencial de un ser, sin que esta disconveniencia importe nada de ser absoluto.

"No podemos concebir lo que será esta disconveniencia", dirá alguien. Se comprende, porque no tenemos noción experimental intuitiva de los constitutivos esenciales, sino sólo a través de su

---

sunt idem uno modo [nempe in entitate absoluta], alio [in ratione modificationis vel etiam formalitatis] sint diversa [...] Sic igitur ens et modus possunt dici *idem realiter*, et nihilominus habere in re distinctionem modalem» (*Ibid.*, núm. 28); 2.<sup>a</sup>) Modus et res nequeunt «distingui a parte rei, quin realiter distinguantur [distinctione maiore]» (*Ibid.*, núm. 11). Resp.: «concedendum est, quatenus modus est ens, eatenus sumptum [ut absolutum] esse praedicatum superius ad rem et modum ejus» (*Ibid.*, núm. 29). 3.<sup>a</sup>) «Quidquid a parte rei est, habet suam realem essentiam [...]; ergo [modus et res] habent etiam a parte rei distinctas entitates, quod est realiter distinguí» (*Ibid.*, núm. 12). Resp.: «quod dictum est de ente dicendum est de essentia reali» (*Ibid.*, núm. 30) no tiene esencia absoluta, la tiene si por tal se entiende una razón inteligible que no importe entidad absoluta.

actuación. Pero de esto no se deduce que esta distinción escotística repugne, ni mucho menos.

Un entendimiento Infinito puede intuir qué será en sí misma esta cierta disconveniencia entitativa suficiente para verificar la negación y que no tenga nada de ser absoluto. A nosotros nos basta que no veamos contradictoria esta noción y que sea suficiente esta distinción para que se pueda dar en ella lo que se incluye en la noción de distinción y distinción real.

#### IV

#### CONCLUSION

Concluyamos, pues, que no aparece repugnancia en la noción misma de la distinción escotística *formalis ex natura rei*. Por supuesto, que podrían originarse dificultades, no tanto por la misma distinción como por sus aplicaciones a casos particulares, por ejemplo, por poner esta distinción en Dios. Tratar de estos otros problemas hubiera requerido un estudio aparte, más bien teológico, y ahora nos bastaba para nuestro intento quitar la contradicción que muchos cuelgan a Scoto a propósito de sus *formalitates ex natura rei*.

Con todo, no nos parece que haya necesidad de admitir esta distinción para explicar los problemas que se presentan, ya que basta la distinción de razón. La distinción ha de explicarnos dos cosas aparentemente opuestas: cómo puede concebirse a un mismo tiempo que sea fiel y objetiva nuestra inteligencia al representar una dualidad que no existe realmente en la cosa, y, por otra parte, que en el objeto no haya distinción, sino unidad en aquel aspecto que se considera, pero sí la capacidad de predicación múltiple.

Para resolver estas dificultades basta la distinción de razón, y por tanto no hay para qué acudir a unas formalidades distintas realmente, y además la distinción de razón se explica mucho más fácilmente que la distinción escotística, cuyo contenido no se deja apreciar en seguida, como bien lo demuestra la cantidad

de interpretaciones, a veces contradictorias (13), que de ella se han propuesto.

Pero a pesar de esto hay que reconocer el talento indudablemente sutil y potente de Scoto.

Por las ideas vertidas en el presente estudio podría quizás pensar alguien que favorecen también a la distinción real de los tomistas entre la esencia y la existencia. En realidad, sólo la favorecen en cuanto que confirman que esta doctrina sostenida por tantos Doctores no tiene de ningún modo contradicción. Si la existencia no ha de ser concebida a manera de cosa, sino como principio de cosa, no hay la repugnancia de poner un medio entre la "nada" y la "actualidad"; sólo se pone un medio entre la "nada" y el "ser completo", gracias a una actualidad que aún no es cosa completa, pero es algo actual (el "esse essentiae").

Con todo, nos parece que de ahí tampoco se deduce que deba establecerse esta distinción real. Porque aun admitiendo que en la distinción real basta que haya entre sus dos extremos disconveniencia actual en la entidad, cualquiera que sea esta disconveniencia, con todo lo que disconviene ha de darse de alguna manera en la actualidad, aunque sea como principio *quo*; y, por tanto, ya se ponen grados en la misma existencia sin que aparezca claramente su necesidad, dado que la distinción de razón explica y resuelve las mismas dificultades que se quiere solventar con la distinción real.

Pero aunque no veamos la necesidad de admitir esta distinción real, ni la *formalis ex natura rei*, ya nos daríamos por bien pagados si hubiéramos podido mostrar que las doctrinas de tan grandes maestros no son de ningún modo absurdas, sino al contrario, reveladoras de profundas concepciones.

Quizás podría haber un mayor aprecio mutuo entre los filó-

---

(13) Suárez, que en su *Disp. Met. 7* no ataca como contradictoria la distinción de Scoto, con todo no nos oculta la dificultad de interpretarla: «An vero haec distinctio formalis apud Scotum sit actualis in re, vel solum virtualis, aut fundamentalis, et ita coincadat cum alia, quae rationis ratiocinatae dicitur, non satis constat, nam varie loquitur» (*Disp. Met. 6*, sect. 9, núm. 6). Y poco después, «Quantum his locis non satis explicet Scotus an hac distinctio, quam ipse formalem vocat, sit actualis in re, vel tantum fundamentalis seu virtualis» (*Disp. Met. 7*, sect. 1, núm. 13).

sofos escolásticos, aprecio que, sin borrar las fronteras entre sistemas cuya misma variedad enriquece el pensamiento filosófico-católico, tendría la ventaja de presentar la filosofía tradicional más atractiva para los filósofos modernos, ante los que aparecería como un sistema rico y fecundo, atento solamente a la construcción y al perfeccionamiento de sus diversas partes, labradas por tantos ingenios durante tantos siglos.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

*Facultad Filosófica de Sarriá (Barcelona).*