

El eterno retorno de lo mismo en la diferencia: Juan Duns Scoto y la nueva escolástica española

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.8>

Martín González Fernández

Ao Dr. D. Marcelino Agís Villaverde,
excelente xestor de epidemias, e demais,
en obrigado recoñecemento académico,
do seu paso polo Decanato de Filosofía.

Resumen

A partir del tópico estoico de singularidad, se rastrea la noción de “haecceitas” en Juan Duns Escoto, como heredera de la noción de la diferencia individual de aquella escuela helenística, examinando su actualidad, no tanto en Gilles Deleuze, como en la neoescolástica española de última hora, en concreto en la noción de «talidad» en la obra contemporánea nuestra, del discípulo de D. José Ortega y Gasset, José Francisco Javier Zubiri Apalategi (San Sebastián, 4 de diciembre de 1898-Madrid, 21 de septiembre de 1983), Xavier Zubiri, deuda nunca reconocida por éste; por el contrario que el francés desde su posición postmoderna, y nomadismo (véase nuestro “Gothic Deleuze”, 2019).

Palabras clave

Estoicos; individuo; diferencia; identidad; haecceitas; Duns Escoto, Juan (c. 1266-1308), “talidad”; neoescolástica española; Deleuze, Gilles (1925-1995); Zubiri, Xavier (1898-1983).

1. Clones

No hay dos gotas de agua iguales, dos pelos, dos lágrimas, dos gemelos (mellizos monocigóticos o univitelinos), dos pecas o espinillas, dos granos de sal, azúcar o arena, dos Bernhard J. Sylla, etc., fue el lema y tema del viejo estoicismo contra aquel auténtico dolor de muelas que supuso el escepticismo. No todos pensaron así. Ni en tiempo ni en espacio. (Claro está, para unos el tiempo es circular y eterno y el espacio infinito, principios que no siempre son compartidos por todos; y tal vez por ahí vaya, en realidad, la clave de todo este desencuentro entre ellos.) Fue una de las obsesiones, literarias y filosóficas de Jorge Luis Borges (Buenos Aires, 24 de agosto de 1899-Ginebra, 14 de junio de 1986), baste recordar su obra temprana “El otro” (1972) (*Libro de arena*, 1975). Existe una página notable de este autor, en su relato «El doble», que afina la tensión:

Sugerido o estimulado por los espejos, las aguas, y los hermanos gemelos, el concepto del Doble es común a muchas naciones. Es verosímil suponer que sentencias como “Un amigo es un otro yo”, de Pitágoras, o el “Conócete a ti mismo” platónico se inspiraron en él. En Alemania lo llamaron el *Doppelgänger*; en Escocia el *Fetch*, porque viene a buscar (fetch) a los hombres para llevarlos a la muerte; [también está la palabra escocesa *wraith*, nombre de una aparición que una persona supuestamente ve, a su imagen y semejanza, poco antes de la muerte]. Encontrarse consigo mismo es, por consiguiente, ominoso; la trágica balada *Ticonderoga* de Robert Louis Stevenson refiere una leyenda sobre este tema. Recordemos también el extraño cuadro *How they met themselves* de Rossetti; dos amantes se encuentran consigo mismos, en el crepúsculo de un bosque. Cabría citar ejemplos análogos de Hawthorne [*Howe's masquerade*], [de James (*The jolly corner*), de Kleist, de Cherteston (*The mirror of madmen*) e de Hearn (*Some chinese ghosts*)], de Dostoievski y de Alfred de Musset.

[Los antiguos griegos creían que el *Doble*, el *ka*, era un duplicado exacto del hombre, que caminaba y se vestía como él. No solo los hombres tenían su *ka*; también lo tenían los dioses y los animales, las piedras y los árboles, las sillas y los castillos, aunque era invisible para todos menos para ciertos sacerdotes que veían los *Dobles* de los dioses y recibían de ellos el conocimiento de las cosas pasadas y futuras].

Para los judíos, en cambio, la aparición del Doble no era presagio de una próxima muerte. Era la certidumbre de haber logrado el estado profético. Así lo explica Gershom Scholem. Una tradición recogida por el *Talmud* narra el caso de un hombre en busca de Dios, que se encontró consigo mismo.

En el relato William Wilson de Poe, el *Doble* es la conciencia del héroe. Este lo mata, y muere. Del mismo modo, Dorian Gray, en la novela de Wilde, acuchilla su retrato y encuentra la muerte. En la poesía de Yeats, el *Doble* es nuestro anverso, nuestro contrario, lo que nos complementa, lo que no somos ni seremos.

Plutarco escribe que los griegos dieron el nombre de otro yo al representante del rey (Borges 1957, en di Giovanni 2002, pp. 62-63)¹.

Pero ni los estoicos entre los antiguos, ni Juan Duns Escoto entre los medievales, ni Gilles Deleuze o Xavier Zubiri entre los modernos, lo creían. Pues bien, de esto toca hablar hoy.

2. *Ecce homo*

Pero, vayamos por partes. Examinando y descartando soluciones anteriores y vigentes en su tiempo al problema de la individuación del singular, sea por la materia (Aristóteles, Tomás de Aquino), por la cantidad (Gil de Roma, Godofredo de Fontaines), sea por la doble negación (Enrique de Gante) (Boulnois 1991, Bérubé 1961, Falque 2002), Escoto dedica 6 cuestiones a dilucidarlo (*Ord.* II, d. 3, nn. 1-7; VII, pp. 391-394) (ed. Comision Scotista, Ciudad del Vaticano, 1950 ss., para todas las citas de Juan Duns Scoto, hoy *on line*). La razón de la individuación no puede ser, para él, la materia, aunque sea *signata quantitate*, no ponerse en la forma, ni en la existencia actual, ni en algo negativo, sino, por el contrario, es una entidad positiva, entendida como actualización completa del ser sustancial (*Ord.* II, d. 3, n. 188, vii, pp. 483-484). Y es aquí donde la solución escotista al problema de la individuación representa un reconocimiento en el individuo de un valor ontológico desconocido hasta entonces en la tradición escolástica. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o la naturaleza común. Esa entidad positiva y caracterizadora del ser singular será, precisamente, la heceidad, entendida como perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial: «este» hombre, *Petrus, Franciscus d'Assisi*. Como muy bien nos hace ver E. Gilson, en J. Duns Escoto, se trata de la individuación *de* la quiddidad no *por* la quiddidad; *de* la forma, pero no *por* la forma. En esto, la antítesis con Tomás de Aquino es clara: “En el corazón del ser, en Tomás de Aquino, se encuentra el acto de ser; en Duns Escoto, se encuentra la ‘heiceidad’” (Gilson 2007a, p. 460).

Pero ¿qué es propiamente la *haecceitas* para el Doctor Sutil? La idea, históricamente, no es nueva en filosofía, y hablaremos tal vez de ello en otra ocasión con detalle, pero no hoy, ni aquí. Debemos aclarar, en primer lugar, con José Antonio Merino (1993), gran conocedor del pensamiento franciscano, y de Duns Escoto, que el término *haecceitas* no se encuentra en la *Ordinatio*, aunque sí en la *Reportata Parisiensia*, en cuya redacción intervinieron sus alumnos más aventajados (*Report. Par.* II, d. 12, q. 8, n. 5), lo que, por otro lado, prueba que era manejado en sus clases por el Doctor Sutil. (Sobre este punto, también insiste Jorge Pérez de Tudela Velasco (1981).) Este especialista, Merino, propone la traducción castellana de *estidad* o *estoidad* (que no puede conocerse directamente, sino tan sólo indirectamente y por mediación de conceptos abstractos). En inglés, por ejemplo, Timothy B. Noone (2003) la vierte por *thisness*. Este último autor, profesor en The Catholic University of America, director de *Scotus*

1 Los corchetes que introducimos en el texto provienen, precisamente, de las ampliaciones o retoques introducidos en las dos versiones inglesas (Borges 1969 y 2005).

Project (edición de la *Opera philosophica*, con 3 volúmenes ya aparecidos), autor de muchos trabajos sobre filosofía franciscana y el Doctor Sutil, además, nos indica las variaciones terminológicas que, en la obra de Escoto, va sufriendo la noción. En las tempranas *Lectura*, emplea *realitas positiva*; en la más tardía *Ordinatio*, aparece con frecuencia *entitas positiva*; en los escritos teológicos de Oxford, en *Ordinatio 2* (d. 3, pars I, qq. 5-6, n. 180), emplea la expresión *ultima realitas formae*; en las últimas *Quaestiones* (libro 7, q. 13): *forma individualis*, *ultimus gradus formae*, y, finalmente, *haecceitas*. ¿Supone esta variación léxica cambio en la doctrina? Noone es tajante: existe “only change in emphasis and expresión” (Noone 2003, pp. 118-119; y Dumont 1995). Sobre esta noción, la cuestión de “the formal distinction”, como dicen los autores anglosajones, se ha escrito mucho (Grajewski 1994, pp. 412-417; Wolter 1994, pp. 271-298; Park 1998, pp. 105-123; y Boulnois 2014). Resumimos su caracterización de la noción a través de los importantes comentaristas modernos (una selección): “He aquí la famosa ‘heceidad’ escotista, el acto último que determina la forma de la especie de la especie en la singularidad del individuo” (Gilson 2007b, p. 578); “Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto *haecceitas*, heceidad, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial. En el caso del hombre, por ejemplo, la heceidad es la coronación de la forma humana en fuerza de la cual no es solamente hombre, sino este hombre como ser singular e irreductible. La heceidad no debe interpretarse como una realidad que se añadiera a la forma y que la determinara de algún modo, sino que es la misma forma sustancial en su última fase de perfección o, si se prefiere, es la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. La heceidad es la realidad terminal justa y adecuada de la riqueza entitativa de la forma sustancial. El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa” (Merino 1993, p. 272)²; “Entonces, esta contracción es la diferencia individual o *haecceitas*, la heceidad o aquello por lo que una cosa es *esta cosa* individual y no otra. La última determinación o *formalitas* por la que un individuo se distingue de los otros de su misma especie. No es una nueva realidad que se añada y determine a la forma, sino la misma forma sustancial en su último grado de perfección, la actualización definitiva y decisiva del compuesto de materia y forma” (Ramón Guerrero 2002, p. 222); “podría decirse que la forma y la materia, o la potencia y el acto, se unen de una vez, y no a través de uniones parciales de formas, pues habría una forma última que da unidad y completa a este ente, la forma de la heceidad, de modo que la materia primera y todas las formas que se han

2 Recoge Merino, en este y otros trabajos que iremos mencionado, por esclarecedor, un pasaje de H. Heimsoeth, que nos resistimos a no reproducir: “Sólo con Duns Escoto sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Mas para Duns Escoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; (...) Lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma superior de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador (...) Ricardo de Middeltown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto a la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la indivisibilidad (...) Junto a las formas universales de la forma quidditas, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceitas*, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser del todo” (Heimsoeth 1974, pp. 181-183).

ido añadiendo pueden considerarse como la materia o la potencia del ente y sólo la última forma completiva sería la forma o acto del ente” (León Florido 2013, p. 82)³; es la “diferencia última, con un puro *quale* cuyo ser propio es exclusivamente virtual [*Opus Oxoniense* II, d. 3, pars 1, qq. 5-6, nn. 179-180; VII, p. 479], y que actualiza en su intensidad gradativamente determinada la actualidad de la *natura* desde el interior mismo de la razón formal. En el lenguaje técnico de Scoto, esa entidad, sí, pero entidad no-quiditativa que es la *haecceitas*, se designa bajo la forma precisa de ‘última actualidad de forma’” (Pérez de Tudela 1981, p. 263; Barth 1955; 1921, p. 219; 1956, pp. 117-136; 1957, pp. 106-110 y 1988, p. 220).

Una vez removida la noción aristotélica de “materia”⁴, aún dentro de su hilemorfismo, a la fuerza la concepción del *todē ti*, *synólon*, *syntheton*, o “compuesto” del Estagirita, y seguidores modernos, habría de sufrir variaciones. Por lo que hace a la [concepción de] la forma, ésta queda enriquecida, en el Doctor Sutil, a través de la *haecceitas*. (Que, por supuesto, remoja y reestructura, de nuevo, el compuesto, *hoc aliquid*, algo que se da simultáneamente.) Duns Escoto, en *Reportata Parisiensis* II, d. 12, q. 1, n. 8, habla de hasta seis entidades en el compuesto: la materia universal, la materia individual, la forma universal, la forma individual, el compuesto universal, el compuesto individual. No se trata aquí, parece, de elementos actualmente existentes en estado distinto en el seno del compuesto, sino de entidades distintas en la identidad del ser. El Doctor Sutil lo dice expresamente: “*Et formalitas naturae non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative; tamen in composito est formalis quae est communicabilis: igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitiva*”. No se trata aquí, pues, de “*res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice*” (n. 8). Y aún añade en n. 9: “*Dico quod non sequitur quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis; et quod ista proprietas individualis est*

3 En el capítulo III, dedicado a «La metafísica formalista», remite aquí al *Comentario a las Sentencias* (*Ordin.* Libro IV, distinción 11, cuestión 3).

4 Pongamos sólo un ejemplo: tras las condenas al tomismo de 1277, en concreto con relación a la idea de que la materia es la responsable de la individuación, el escotismo se separa del aristotelismo-tomista. Nuestro escotista de cabecera, el gallego, ya desaparecido y siempre recordado, Antonio Pérez-Estévez, nos aclaraba al respecto: “La materia prima escotista, por su consistencia substancial, aunque mínima, si la potencia de Dios así lo decide, existe sola sin la forma, debido a que el ser en acto de la materia prima por el que simplemente es, le pertenece esencialmente y no proviene de la forma. Sin embargo, en el orden actual establecido por Dios, la materia prima, por su ser en acto mínimo, es esencialmente dependiente del acto formal para poder existir como parte de una sustancia natural compuesta [Sabemos que, para Tomás de Aquino, es imposible por contradictorio que la materia prima, que es pura potencia, exista o sea en acto, *Quodlibetum* III, q. 1, a. 1]: ‘Menos parece que pueda existir el accidente sin sujeto que la materia sin forma debido a que el sujeto tiene alguna causalidad con respecto al accidente, mientras que la materia no depende de la forma bajo ningún tipo de causalidad; ahora bien, el accidente puede, por alguna potencia, existir sin sujeto [como sucede milagrosamente en la eucaristía, según el cristianismo]; por tanto, la materia [puede existir] sin la forma’ [*Reportata parisiensis*, liber II, dist. 12, q. 2]” (Pérez-Estévez 2004, p. 125; y, en general, Pérez-Estévez 1998). La materia es, en acto, potencia (*Comentario a las Sentencias* (*Ordinatio*), Libro II, distinción 12, cuestiones 1 y 2) (como indica F. León Florido, al comentar este texto). (La concepción de la materia, en el estoicismo y por otras razones, diverge también de la posición aristotélica.) O, dicho en el verbo denso de Étienne Gilson: «Indudablemente, no se traicionaría el pensamiento de Duns Escoto diciendo que, para él, la materia es el ser cuyo acto consiste en estar en potencia con respecto a todos los actos. En cambio, su potencialidad no consiste en no ser nada, sino en no poseer por sí misma ninguna determinación específica» (Gilson 2007a, p. 431). (Duns Escoto, como señala E. Gilson, recuerda y cita el pasaje de S. Agustín de *Confesiones* XII 7: “*Duo feciste, Domine; unum prope te et aliud prope nihil*”.)

eadem essentia identitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio". Después de revisar estos textos, y pasajes, concluye E. Gilson: "Es difícil explicar mejor y ser peor comprendido. La ceguera de los escotistas ante el *esse* tomista sólo se iguala a la de los tomistas ante la *formalitas* de Duns Escoto" (Gilson 2007a, p. 463, nota 76)⁵. Vale.

La influencia del "hilemorfismo" peripatético, en todo caso radicalizado, revisado o recompuesto (Stella 1955), y con claras divergencias en aspectos sustanciales – remarcaremos aquí tan solo cuatro, todas ellas encadenadas: diferente concepción de la materia, distinta concepción del principio de individuación⁶, concepción unívoca del ser, y, en relación con la última, comprensión de la *quiddidad* o "naturaleza común", por influencia de Avicena, como instancia "indiferente", a la abstracción lógica y a su materialización concreta –, resulta evidente. (Desconocemos si llegó a conocer la tradición estoica en este punto. Porque pudiera tratarse de otro eterno de lo mismo en la diferencia.)

3. La herencia escotista, hoy

Titulábamos un artículo publicado no hace mucho, "Deleuze gótico" (González Fernández 2019) Y allí indicábamos, entre otras deudas que el francés contemporáneo tenía con el autor medieval oxoniense, ésta. Una deuda reconocida era la de la noción de "haecceitas", por quien muestra una admiración extrema por el hecho de defender la concepción unívoca del ser. Lo cita puntualmente y con respeto en sus trabajos, y lo considera autoridad en muchos frentes. La interpretación de aquella noción, obviamente, será distinta, abierta, castrado el jerárquico árbol fálico de Por-

5 Para la confrontación: Tomás de Aquino (1991) (hoy en línea); y Duns Scot 1992 (con traducción y notas, de interés, de G. Sondag, con una 2.ª revisión).

6 Dejemos a un lado, claro, el hecho (capital) de que no es lo mismo este protagonismo de la singularidad en contexto cristiano que pagano. Recordemos el frío Dios de Aristóteles y Averroes, indiferente a la suerte de los individuos concretos: "este maldito Averroes (*illius maledicti Averrois*), que ha imaginado que existe un solo intelecto para todos los hombres (*de unitate intellectus in omnibus*)" (Ord. II, d. 3, q. 6, n. 164). Pero, como dijo un sabio contemporáneo: "Un lector cristiano no debería alegrarse por la concepción aristotélica de la divinidad como primer motor inmóvil ni llorar por la evidencia de que la divinidad sea una pluralidad de individuos, pensando que, aunque se pueda aceptar la ausencia en un gentil anterior a Cristo de la tri-unidad divina [Trinidad del símbolo cristiano: una sola *ousía*, 3 *personae*], 55 dioses *homoousioi*, por muy ordenados y jerarquizados que se encuentren en una *táxis*, es sencillamente demasiado. La verdad es que la teología de Aristóteles es completamente heterogénea [extraña, incompatible absolutamente] con respecto a la religión cristiana y su unión histórica, ciertamente un accidente [aberrante], aunque preñado de consecuencias. Al fin y al cabo, como señaló Pascal, el dios de los padres (el de Abraham, Isaac y Jacob), no es el dios de la filosofía" (Granada Martínez 2000, p. 323) (las palabras intercaladas en corchetes son nuestras). El conocimiento de los individuos empíricos concretos, con sus imperfecciones, resulta inconcebible, pues supondría una *disminutio* de este Divino-Múltiple (de politeísmo pagano tradicional y del politeísmo astral del estagirita, de raíz platónica, y oriental); para mayor desgracia, esto Múltiple-Divino aristotélico, siendo objeto de amor, él mismo no ama (a los otros, sólo a sí mismo). Nada más alejado del pensamiento cristiano. Tenemos que estar de acuerdo, por lo tanto, en lo que señala Olivier Boulnois cuando dice: "Il faut donc que Dieu ait une connaissance de l'individualité de chaque être spirituel, pour qu'il puisse avoir des vues sur lui et lui proposer une destinée surnaturelle. Mais, pour que l'individu, ange ou homme, soit connu de Dieu, il faut précisément qu'il soit en lui-même intelligible. C'est donc un *impératif théologique*, affirmé nettement lors des condamnations de 1277, qui presse Duns Scot de rendre raison de l'individuation, malgré les difficultés de sa propre métaphysique" (Boulnois 1991, pp. 54-55).

firio, solo queda un esquema rizomático que debe mucho a Spinoza. (Añadir más, supondría repetir el artículo: su enfoque es claramente, en todo caso, panteísta y materialista, donde la potencia y la intensidad marcan la diferencia.)

Está claro que la recepción de Juan Duns Escoto ha sido muy distinta (iconoclasta) entre los postmodernos y postestructuralistas – y no sólo por el frontal rechazo del término crucial del Humanismo tradicional, y aún el más moderno –, que en los autores más tradicionalistas. Nosotros hablaremos aquí, sin ningún ánimo de polémica, de un representante muy significativo de la última neoescolástica de mayor impacto, Xavier Zubiri, dejando de lado otros bloques de otras genealogías como Leonardo Polo, de carácter más místico e iluminado, las Universidades pontificias y Católicas de los jesuitas, más en Portugal que en España, el bastión de la Universidad de Navarra y Juan Cruz Cruz (Baeza, Jaen, 1940) (que amplió estudios con becas de la Fundación Oriol-Urquijo, Fundación March, etc., eterno director de la revista *Anuario Filosófico* y de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, de corte tradicionalista). Non son los únicos nombres de la academia a mencionar, incluido el CSIC, por supuesto (Vázquez García 2009), X. Zubiri, del que han hecho trabajos discípulos, viejos y nuevos, más o menos incondicionales: J. M. Ellacuría, Diego Gracia, A. Pintor-Ramos, Blanca Castilla de Cortázar, o, entre los más jóvenes y entusiastas, nuestro colega Carlos Pose, que se acerca al autor desde la bioética, y desde 1997 viene participando en los Seminarios de investigación de la Fundación Zubiri, tutorizando desde 2008, en dicha institución, un curso a distancia de introducción a la filosofía de Zubiri, son intelectuales de talla, qué duda cabe (Pose 2022). Sin duda Zubiri ha pasado por las horcas claudinas del tomismo en nuestra Universidad. Era el tiempo.

Gilles Deleuze (1925-1995) perteneció a generación posterior a la de Xavier Zubiri (1895-1983). Vayamos ahora al *Sobre la esencia* (1962) de Xavier Zubiri. La estructura de este libro es tal como sigue. Se ocupa, en una parte primera, del problema de la esencia, llegando a una determinación provisional del concepto de esencia. En una segunda parte, aborda algunas ideas clásicas acerca de la esencia: como sentido, como concepto (formal u objetivo), como correlato real de la definición. En la parte tercera, tras un resumen introductorio, delimita el ámbito de lo “esenciable”, en base a tres trazos, realidad y verdad, unidad estructural *simpliciter*, y carácter formal de la unidad de lo real. En el Cap. 9 de esta parte, aborda la cuestión de la “esencia” misma de lo real (carácter propio y análisis interno), capítulo que encierra 4 Artículos: 1.º, sobre las notas esenciales, con, a su vez, tres cuestiones (condición metafísica factual de la esencia, carácter entitativo individual de la misma, y su contenido constitutivo inalterable); y 2.º, con tres cuestiones, el problema de la unidad esencial, sobre la razón formal de ésta, primariedad; 3.º, esencia y logos, esencia y talidad, y esencia y trascendentalidad, esta última, a su vez, con dos apartados, la idea del orden trascendental (con 3 notas, la trascendentalidad en la filosofía moderna y en la filosofía clásica, la idea de lo trascendental, y la idea de estructura trascendental), y, último apartado, la consideración trascendental de la esencia, con dos notas: su carácter trascendental, y su estructura trascendental; el Artículo 4.º, para finalizar, trata de carácter principal de la esencia. En esta suma escolástica moderna, vuelve sobre el tema del rasgo intrínseco del singular concreto, la expresión más densa

(como diría J. Pérez de Tudela Velasco (1981)) de la individualidad (esencia física constitutiva, como X. Zubiri la llama: esto y no lo otro). “He aquí el primer aspecto, y el más obvio de la esencia en una realidad física integral: la esencia es aquello que hace que lo real sea ‘tal’ como es” (Zubiri 1962, p. 357). Pero, no toda determinación es talidad, ya que ésta no está sometida estrictamente al orden categorial de predicción y determinación, no es la diferencia lógica ni la suma de caracteres. “‘Ser tal’, talificar, es formalmente un carácter o función exclusiva o función exclusiva de las ‘notas-de’. Las demás notas presuponen que la realidad es ya tal, presuponen la realidad talificada, y le confieren determinaciones ulteriores a su talidad” (Zubiri 1962, p. 359). La unidad se halla, según Zubiri, «en» cada nota como exigencia intrínseca del todo. La primaridad de la unidad esencial se muestra en que la unidad esencial es “auto-talidad”. La talidad de la unidad, al igual que la talidad de las notas o trazos es formalmente individual *qua* talidad. Si la esencia es sólo singular, también lo será su talidad. El perro de Xavier, por ejemplo, y no otro: “no sólo ser perro o ser hombre, sino ser este perro o este hombre, es ser ‘tal’ unidad precisa y formalmente individual” (Zubiri 1962, p. 361). *Formaliter*: “Lo que llamamos ser ‘tal’ no es poseer un cuadro unitario de notas, sino una exigencia primaria: la constructividad en el orden de la realidad. En este sentido – y sólo en este – ser ‘tal’ es anterior y superior a tener tales o cuales notas” (Zubiri 1962, p. 365). Co-herencia, co-limitación, co-determinación, “clausura”, configuran el carácter de unidad estructural (dinámica, añadiríamos), de esta talidad: unidad de eminente riqueza ontológica. (Nos lleva a la famosa estructura dinámica de la realidad.)

Esta idea de la unidad de la talidad nos suministra un segundo concepto de esencia. Desde el punto de vista de las notas, vimos que en el orden de la talidad, la esencia es el grupo de las notas necesarias y suficientes para *componer* una realidad que sea ‘tal’. Pues bien, añadimos ahora, desde el punto de vista de la unidad esencial, la esencia es la unidad primaria clausurada y cíclica que *hace* que lo real sea justamente ‘un tal’. Estos dos conceptos responden a los dos momentos de *lo que* es la esencia en su realidad física integral. La esencia es aquello por lo cual lo real es ‘tal’ como es y no de otra manera. Pues bien, es ‘tal’ por ser tales las notas que lo componen y por ser ‘tal’ la unidad que las constituye en esenciales. Así es como está ‘construida’ la esencia en el orden de la talidad. La esencia es entonces un *quid tale* (...) He ahí la realidad física de la esencia en el orden de la talidad: es aquello según lo cual la cosa es ‘esto’ y no lo ‘otro’, es decir, es la manera de estar ‘construida’ la cosa real como ‘tal’ (Zubiri 1962, pp. 370-371).

La deuda de Gilles Deleuze, en punto de *haecceitas*, ha sido claramente reconocida por el autor. Xavier Zubiri conocía bien la figura del Doctor Sutil (y dicha noción) como historiador de la filosofía y renovador de la escolástica. No hay vuelta de hoja. Por tanto, a falta de los rabiosos iconoclastas positivistas-lógicos de antaño, a falta de Voltaire, que resultaban más escandalosos e indiscretos, con sentido más publicista, resulta comprensible al menos que los estudiosos de la filosofía franciscana, y los autores franciscanos mismos tal vez, demasiado amablemente, y con excesiva discreción: Martínez Santamarta (1984, pp. 389-406); Manzano (1984, pp. 377-387);

y Merino (2007, p. 54 y otros lugares), le reprocharan dicha apropiación (inconfesa) a Xavier Zubiri, dolidos, y con razón, cuya sutileza no está en este punto a la altura del maestro, a quien reescribe. O veo pecado de inmodestia o soberbia intelectual en ello.

4. Coda

El problema ha sido hoy despejado por la ciencia y la técnica a través de sistemas y controles muy elementales: huellas digitales y oculares (identificación biométrica por el iris del ojo), y ADN. No hay clones. En la realidad, aunque no faltan tentativas cada vez más sofisticadas, pero si en los sueños, nocturnos y diurnos, convertidos en pesadillas, en los juegos de alteración de conciencia; las artes, literatura, pintura y cine se deleitan con este tópico, ficciones de desdoblamiento, fisura endógena; un fantasma que es la cara misma del terror, el de una vida otra de cada cual, ignota. Del terror, dijera S. Freud, que es lo familiar convertido de pronto en extraño (vid. su *Das Unheimliche*, 1919: “[...] *unheimlich* es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz. [...] Desde la noción de lo entrañable, lo hogareño, se desarrolla el concepto de lo substraído a los ojos ajenos, lo oculto, lo secreto, plasmado también en múltiples contextos...”) (Freud 1992, p. 225)⁷.

As Antas de Oleiros (Salvaterra de Miño) / Bemil (Val da Mahía),
4.º ano de pandemia.

Bibliografía

- Adams, M. McCord (2008). Universals in the Fourteenth Century, in N. Kretzmann & A. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (pp. 412-417). Cambridge University Press.
- Barth, T. (1955-1957). Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. *Wissenschaft und Weisheit*, 1955: 192-219; 1956: 117-136; 1957: 106-119, y 198-220.
- Bérubé, C. (1961). *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Presses de l'Université de Montréal.
- Bérubé, C. (ed.) (1984). *Homo et mundus*. Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981. Societas Internationalis Scotistica.
- Borges, J. L. (1957). *Manual de zoología fantástica*. Con la colaboración de M. Guerrero. Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. (1967). *El libro de los seres imaginarios*. Editorial Kier.
- Borges, J. L. (1969). *The Book of Imaginary Beings* (trad. N. T. di Giovanni). E.P. Dutton.

⁷ Vid. Kristeva & Vericat (1996).

- Borges, J. L. (2005). *The Book of Imaginary Beings* (trad. A. Hurley, ilustr. P. Sís). Viking Penguin.
- Boulnois, O. (1991). Genèse de la théorie scotiste de l'individuation, in P.-N. Mayaud (ed.), *Le principe de l'individuation* (pp. 51-77). J. Vrin.
- Boulnois, O. (2014). *Lire le principe d'individuation de Duns Scot*. J. Vrin.
- Di Giovanni, N. T. (2002). *La lección del maestro* (trad. M. Souto). Sudamericana.
- Dumont, S. D. (1995). The Question on Individuation in Scotus's Quaestiones super Metaphysica, in Sileo, L. (ed.), *Via Scoti: Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti* (pp. 193-227). Edizione dell'Antoniano.
- Duns Scotus, Johannes (1950). *Opera omnia*. Typis Polyglottis Vaticanis. Hoy online: <https://archive.org>.
- Duns Scot (1992). *Le principe d'individuation* (trad. G. Sondag). J. Vrin (revisada posteriormente).
- Falque, E. (2004). L'autre singulier. L'haecceité d'autrui et l'horizon de la finitude, in O. Boulnois, A. Karger, J.-L. Solère & G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (pp. 623-662). Brepols Publishers.
- Freud, S. (1992). Lo ominoso, in *Obras completas*, Tomo XVII (1917-1919) (pp. 215-251). Amorrortu.
- Gilson, E. (2007a). *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales* (trad. P. E. Corona). Eunsia.
- Gilson, E. (2007b). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Gredos.
- González Fernández, M. (2019). Deleuze gótico / Gothic Deleuze. *Revista española de filosofía medieval*, Vol. 26, N.º 2: 117-134.
- Grajewski, M. J. (1994). *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*. The Catholic University of America Press.
- Granada Martínez, M. Á. (2000). *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*. Herder.
- Heimsoeth, H. (1974). *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Revista de Occidente.
- Kristeva, J. & Vericat, I. (1996). Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza. *Debate Feminista*. Vol. 13: 359-368.

- León Florido, F. (2013). *La filosofía del siglo XIV*. Escolar y Mayo Editores.
- Martínez Santamarta, C. (1984). Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri, in C. Bérubé (ed.), *Homo et mundus* (pp. 389-406). Societas Internationalis Scotistica.
- Manzano, G. (1984). Posición de Escoto y Zubiri sobre el individuo, in C. Bérubé (ed.), *Homo et mundus* (pp. 377-387). Societas Internationalis Scotistica.
- Merino, J.A. (1993). *Historia de la filosofía franciscana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Merino, J.A. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Noone, T. B. (2003). Universals and Individuation, in T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (pp. 118-119). Cambridge University Press.
- Park, W. (1998). The Problem of Individuation for Scotus: A Principle of Indivisibility or a Principle of Distinction? *Franciscan Studies*, 48: 105-123.
- Pérez de Tudela Valasco, J. (1981). *Identidad, forma y diferencia en la obra de Juan Duns Scoto. Una aproximación matemática al problema de su interpretación*. Universidad Complutense.
- Pérez-Estévez, A. (1998). *La materia, de Avicena a la especulación franciscana (Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Buenaventura, Pechan, Marston, Olivo, Mediavilla, Duns Escoto)*. Ediluz.
- Pérez-Estévez, A. (2004). Juan Duns Escoto: conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía. *Agora. Papeles de filosofía*, Vol. 23/2: 113-147.
- Pose, C. (2022). *La antropología de Xavier Zubiri: una perspectiva actual*. Editorial Sínderesis.
- Ramón Guerrero, R. (2002). *Historia de la filosofía medieval*. Akal.
- Rodavsky, T. M. (1977, 1980). The Doctrine of Individuation in Duns Scotus. *Franziskanische Studien*, n.º 59: 320-377; y n.º 62: 62-83.
- Stella, P. (1955). *L'ilemorfismo di Duns Scoto*. Società Editrice Internazionale.
- Tomás de Aquino (1991). *Sobre el principio de individuación* (Introducción, texto bilingüe y notas de P. Faitanin). Eunsä.
- Vázquez García, F. (2009). *La Filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Abada Editores.

Wolter, A. B. (1994). John Duns Scotus, in J. J. E. Gracia, *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (pp. 271-298). State University of New York.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia* (1.^a ed.). Sociedad de Estudios y Publicaciones (Alianza, 1998, 6.^a ed.)