

Carlos Mateo Martínez Ruiz
Gloria Silvana Elías
(Eds.)

Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto

Las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*



Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto

Las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*

Carlos Mateo Martínez Ruiz
Gloria Silvana Elías

(Eds.)

Colecciones
del CIFYH 

Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto. Las distinciones 35 y 36 de Ordinatio I / Carlos Mateo Martínez Ruiz ... [et al.]; Editado por Carlos Mateo Martínez Ruiz; Gloria Silvana Elías. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1827-0

1. Filosofía Medieval. I. Martínez Ruiz, Carlos Mateo II. Martínez Ruiz, Carlos Mateo, ed. III. Elías, Gloria Silvana, ed.

CDD 180

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)

**Intencionalidad y modalidad
en el pensamiento de
Juan Duns Escoto**
Las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH **María Saleme de Burnichon**

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. Florencia Ortiz

Área Filosofía: Dra. Alba Massolo

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Introducción

por Carlos Mateo Martínez Ruiz y Gloria Silvana Elías 13

1. Las críticas de Olivi y de Escoto a la tesis de la idea divina como imitabilidad (Ord. I, d.35, 12 y 25)

por Ignacio Miguel Anchepe 21

2. Enrique de Gand y Duns Escoto sobre las ideas divinas.

Notas acerca de Ord. I d.35

por Héctor Hernando Salinas Leal 33

3. Posibilidad, inteligibilidad e *instantes naturae*.

Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto

por Carlos Mateo Martínez Ruiz 61

4. Escoto contra Escoto.

Apuntes sobre un diálogo inconcluso

por Hernán Guerrero Troncoso 87



5. El estatuto epistemológico de los entes imaginarios. El diálogo entre Juan Duns Escoto y Enrique de Gand <i>por Olga Lucía Larre</i>	105
6. <i>Ens ratum</i> y <i>esse possibile</i> en <i>Ord. I</i>, d.36: ¿Dios solo puede pensar lo posible? <i>por Gloria Silvana Elías</i>	121
7. La “reducción” del ser inteligible a la mente divina (<i>Ord. I</i> , d.36,46-47) <i>por Julio Antonio Castello Dubra</i>	143
8. El conocimiento de las creaturas como un ‘extenderse’ (<i>protendi</i>) del auto-conocimiento divino (<i>Ord. I</i> , d.36,41-43) <i>por Enrique Santiago Mayocchi</i>	157
Apéndice. Índice de las distinciones 35 y 36 de <i>Ordinatio I</i>	173
Referencias	175
Siglas y abreviaturas	189
Autoras y Autores	191



La Carte Blanche, 1965
René Magritte



Introducción

*Haec enim nobilior est
contingentia necessitati*
Juan Duns Escoto

Este libro surge del trabajo colectivo llevado a cabo al interior del *Centro Latinoamericano de Estudios Escotistas y Tardomedievales*. Creado a fines del año 2020, el CLEET reúne a filósofas y filósofos medievalistas de distintos países y universidades de América Latina, interesados en el pensamiento de Juan Duns Escoto y de sus interlocutores precedentes y sucesivos.¹ Desde entonces a esta parte, el trabajo del CLEET se concentró en el análisis de las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*, que abren la última sección del libro, en la que el filósofo escocés desarrolla los distintos aspectos implicados en una visión radicalmente contingente del universo. Estas dos distinciones abordan un entramado problemático atravesado por cuestiones de intencionalidad y de modalidad. Toda esta sección constituye, además, una suerte de fractal que, cuanto más detenidamente es examinado, tantas más aristas se le encuentra. Las posibilidades y las exigencias de análisis de ambas distinciones, en efecto, se tornan prácticamente inagotables: quizás esa sea una de las razones por las cuales han sido objeto de constante reescritura y sobreescritura por parte de Escoto. La

1 Además de las Autoras y los Autores de este libro, participan actualmente del CLEET María José Jaramillo (Universidad de la Sabana), Rodrigo Nuñez (Pontificia Universidad Católica de Chile), Marcos Aurelio Fernandes (Universidade de Brasilia), Julio Cesar Vargas (Universidad del Valle, Cali) y Carolina Fernández (Universidad de Buenos Aires), así como doctorandas y doctorandos de Chile, Brasil y Argentina.

bibliografía acumulada en torno a estas distinciones da cuenta de ello, desde las ediciones y traducciones, (Noone, 1998; Wolter & Bychkov, 2009; Dezza & al. 2019), hasta un número considerable de estudios autorizados que sigue en aumento. El CLEET trabaja actualmente en una traducción crítica al español de todas las versiones del texto (*Lectura, Ordinatio, Reportatio IA, Annotationes Magnae*), única en su género por el momento.

En el siglo XII, Pedro Lombardo recogió los problemas suscitados por la pregunta acerca de la relación entre la presciencia divina y las cosas, en ámbito Victorino. La discusión escolar acerca de si es la ciencia divina la que da origen a las cosas, o si son las cosas las que dan origen a la ciencia divina, puso en evidencia el carácter aporético del problema, relevado por Severino Boecio en su momento. A lo largo del siglo XIII, con el uso curricular del *Liber Sententiarum*, la investigación sobre la *scientia divina* se vinculó cada vez más estrechamente a la *productio rerum*. Los teólogos universitarios parisinos de la segunda y tercera generación, sin embargo, no abordaron los aspectos modales que planteaba el análisis epistemológico y metafísico de la *existentia rerum in Deo*, con la única excepción de Odón Rigaud (Martínez Ruiz, 2022, pp. 281-283). Promediando el siglo, pero en el contexto de la recepción de la *Philosophia prima* de Avicena, Enrique de Gand estableció un claro punto de inflexión al intervenir en el debate sobre el estatuto de la distinción entre esencia y existencia ya consolidada definitivamente en la filosofía y en la teología. La tesis gandiana del *esse essentiae* y el marco teórico que la sustenta optimizó desde varios puntos de vista la doctrina aviceniana al respecto. Con dicha noción, por otra parte, Enrique daba curso al *zeitgeist* expresado en la censura parisina del 1277 en favor de una visión cada vez más radicalmente contingente de la libertad divina y del universo al que había dado origen; y, al mismo tiempo, reducía a su mínima expresión el ejemplarismo de todas las explicaciones vigentes acerca del vínculo de Dios con el mundo y del mundo con Dios, al demostrar que el origen causal de la posibilidad radica en la consustitución formal de la *res*.

Lo primero que salta a la vista en las distinciones 35 y 36 en particular y en la última sección de *Ord. I* en general, es la importancia otorgada por Escoto a la tesis de Enrique, que conoce en detalle y que critica con mucho mayor detenimiento que las de otros autores llamados en causa (Buenaventura, Tomás de Aquino, Pedro de Juan Olivi, Godofredo de Fontaines, Egidio Romano, Tomás de Sutton, Santiago de Viterbo, etc.). Este interés

de Escoto por Enrique de Gand no se debe solamente a la evidente valoración de su obra (directamente proporcional a la exhaustividad con que la sometió a crítica), sino también a la discusión que mantuvo con colegas *gandavistas*, muchos de ellos franciscanos como Ricardo Conington, sobre todo en París (Courtenay, 2011, pp.182-183; Cross, 2014, pp. 185-190).

Si Escoto fue instado por su mentor Gonzalo de Balboa a reestablecer en París el enfoque ejemplarista de las primeras generaciones de maestros parisinos, que postulaban la necesidad de una idea divina para cada objeto conocido, como sostuvo Timothy Noone (1998, pp. 359-360), las distinciones 35 y 36 no podían sino resultar francamente decepcionantes. Ya en Oxford (*Lect. I*, dd. 35-36), había consumado una reducción de la idea divina a un objeto conocido (*immo ipsum obiectum cognitum*) que termina por eliminar definitivamente aquel margen de ejemplarismo que Enrique consideraba indispensable. Y al definir en París la idea como “una razón eterna en la mente divina conforme a algo formable según su propia razón” (*Ord. I*, d.35,38; *Rep. IA*, d.36, q.2), se enfrentó abiertamente a aquellos autores cuyas ideas, supuestamente, pretendía restablecer Gonzalo. Esta tradición interpretativa, que Noone denominó “teoría antigua” (1998, p. 359), además, fundaba toda posibilidad en el ser divino. También contra este aspecto arremete el filósofo escocés, pero mucho más radicalmente que Enrique. De una parte, reduciendo el *esse essentiae* gandiano a un mero *esse cognitum*; y, de otra parte, afirmando que la *possibilitas* proviene formalmente de su propia constitución y principiativamente de la intelección divina. Esta tesis de Escoto, estudiada desde diferentes enfoques en el presente volumen, será objeto de crítica por parte de sus discípulos, como Guillermo de Alnwick, principal mas no exclusivamente en tres puntos: la reducción de las ideas divinas a objetos inteligidos (*quiditates intellectae, entia deminuta*), el estatuto del *esse intelligibile* de dichos objetos, y el origen causal de la posibilidad principiativa y formalmente considerado.

La propuesta de este libro no consiste en exponer de modo sistemático la reflexión de Escoto sobre lo que Dios conoce y lo que Dios produce desarrollada en *Ord. I*, dd.35-36, sino más bien en abordarla de modo problemático. Ante todo, porque, él mismo corrige permanentemente sus respuestas a cuestiones tan elementales como el carácter principiativo de la intelección divina, el estatuto del *esse intelligibile*, o la *productio* del *esse possibile*. Pero también porque los Autores y las Autoras de este libro

afrontan estos mismos temas desde puntos de vista diversos, sin disimular las diferencias interpretativas.

En el primer capítulo, Ignacio Anchepe analiza las posiciones de Pedro de Juan Olivi y de Escoto respecto al estatuto arquetípico de las ideas divinas como fundamento de las cosas y del acceso del ser humano a la verdad acerca de estas. Ambos socavan la superioridad metafísica atribuida por diversas tradiciones filosóficas a la noción de *idea*, a la vez que impugnan la teoría de la *iluminación*. Este es el marco general de la crítica de la definición de idea como “imitabilidad”, que condujo a Olivi a considerar ilusorio suponer que existan conceptos eternos, ya que el pensamiento no es tanto una contemplación extática cuanto un acto análogo al habla, cuyo sentido proviene de un objeto que se produce de modo immanente.

Héctor Salinas Leal analiza el rol de la doctrina de Enrique de Gand acerca de la idea como *ratio imitabilitatis* en la constitución de la tesis de Escoto en *Ord.* I, d.35, 27-28 (cap. 2). Su investigación pone de relieve una progresiva “absolutización” de la esencia divina tal, que le impide fungir como fundamento de una relación, y la erige únicamente como su término. En el autoconocimiento divino, según Escoto, no hay relación alguna: solo la habría en cuanto al conocimiento de la criatura, con fundamento en la criatura y término en Dios. De este modo, elabora una nueva hipótesis explicativa fundada en el tercer modo de la relación descrito por Aristóteles en *Metafísica* V,15, en evidente contrapunto con la interpretación gandiana de ese mismo pasaje. Mediante esta hipótesis, el escocés rechaza una comprensión ontologizante de las ideas divinas, en favor de una comprensión intencional o “disminuida”.

Carlos Martínez Ruiz reconstruye la historia redaccional del trabajo de Escoto sobre el *Primer Libro de las Sentencias*, con asiento en la distinción 35 (cap.3). Sobre la base del análisis de algunos problemas importantes derivados de la crítica textual concernientes a la descripción del orden natural del conocimiento divino en cuatro *instantes*, desarrollada por Escoto en *Lect.* I, d.35,22, *Ord.* I, d.35,32, *Rep.* IA, d.36, q.2 y *AM* I, d.36, q.2; ilustra el modo en que el abordaje inicial de la distinción 35 fue notablemente reformulado y ampliado en el curso dictado en París, (*Rep.* IA y *AM* I, dd.35-36); y, a partir del análisis comparativo de todos los textos, hace visible los cambios verificados entre “la tesis de Oxford” (*Lect.* I,35), retomada en *Ord.* I, d.35, y “la tesis de París” (*Rep.* IA, dd. 35-36; *AM* I, dd. 35-36).

El cuarto capítulo cierra este primer nudo problemático con el trabajo de Hernán Guerrero Troncoso acerca de otro caso de la historia redaccional de la distinción 35, que enfrenta a Escoto consigo mismo en su respuesta al problema de las ideas divinas. A diferencia de la interpretación canónica de *ideis*, enmarcada en la teoría de la iluminación divina, Escoto la entiende en términos objetivos, esto es, como condición general del conocimiento que se encuentra de diversos modos en las reglas eternas, pero que no constituye nada adicional respecto de lo que las cosas son. Allí radicaría la clave, por un lado, de su rechazo a toda forma de ejemplarismo, y, por otro lado, de la razón por la cual entiende que las ideas no pueden considerarse modelos o ejemplares anteriores a la esencia de cada cosa en virtud de una relación eterna con el intelecto divino. Sin embargo, en un texto añadido posteriormente, Escoto advierte que la segunda explicación inicialmente propuesta en la d.35, podría dar lugar a la conclusión que siempre rechazó, acerca del carácter pasivo del intelecto del divino con relación a las criaturas, y el carácter necesario de las ideas para que Dios las conozca.

Olga Larre analiza, en el cap.5 el intercambio doctrinal verificado entre Juan Duns Escoto y Enrique de Gand respecto del estatuto epistemológico de ficciones como la quimera y el hircocervo, con base en la resignificación de la distinción entre la acepción de *res a reor reris* y *a ratus -a -um*. Escoto reduce la *ratitudo* a la constitución formal del ente, que proviene de sí mismo y no de la esencia divina. En el ente imaginario, por el contrario, dicha constitución es inviable porque sus partes constitutivas son imposibles, razón por la cual no son ni pensables ni inteligibles por Dios.

Gloria Elías aborda la misma distinción para indagar la vinculación entre las nociones de *ens ratum* y de *esse possibile* en la mente divina (cap. 6). Se pregunta, en efecto, si, habida cuenta de dicha vinculación, Dios solo puede pensar lo posible, y si, atendiendo a las ficciones como la quimera o el hircocervo, cabe distinguir *en Dios* el pensar y el imaginar. Al sostener que todo lo que piensa Dios es inteligible y, por tanto, que nada de lo que piensa Dios es contradictorio, observa Elías, Escoto apela a una importante distinción entre dos órdenes de lo posible a saber, el lógico-formal y el ontológico-principiatiivo.

En el capítulo 7, Julio Castello Dubra somete a examen la noción de *esse intelligibile* y los términos a ella asociados en la d.36, a fin de establecer, no solo su esquivo estatuto, sino también su controvertida *productio*. So-

bre la base de un análisis consistente del texto, Castello Dubra esclarece el sentido en que Escoto asocia en varias ocasiones el calificativo *verum* al de *intelligibile*, y la “reducción” resultante del ser del objeto secundario de conocimiento al ser real de la intelección divina. En la misma línea, sostiene que, esa reducción “ontológica” del ser inteligible a un *esse secundum quid* es la que funda, en última instancia, la reducción del rol causal del objeto en el caso del conocimiento humano.

Finalmente, Enrique Mayocchi amplía el análisis del carácter relativo del *esse intelligibile* y de su producción a partir de la noción de *protensio* (cap. 8). Este proceso de auto-movimiento verificado en la intelección divina, no debe entenderse en términos de cambio aristotélico, esto es, como un pasaje de la potencia al acto en el que causa y efecto difieran realmente; antes bien, se trata del pasaje de un acto virtual a un acto formal, es decir, de un acto *in fieri*, que no implica la adición de una actualidad absolutamente nueva.

Creemos que el análisis histórico-crítico, lexicográfico y filosófico desarrollado en estas páginas a propósito de estas dos distinciones del primer Libro de la *Ordinatio* da cuenta de la complejidad, la riqueza y la profundidad del pensamiento de Juan Duns Escoto acerca del mundo.

Carlos Martínez Ruiz
Gloria Silvana Elías





Las críticas de Olivi y de Escoto a la tesis de la idea divina como imitabilidad (Ord. I, d.35, 12 y 25)

Ignacio Miguel Anchepe*

El plano del laberinto

El presente capítulo se propone analizar ciertas afinidades conceptuales que emparentan las doctrinas de Pedro de Juan Olivi y Juan Duns Escoto en cuanto al tema de las ideas divinas, y más específicamente, analizará en detalle la crítica (que ambos esgrimieron) a la tesis de que las ideas divinas consisten en “imitabilidades”. Estas páginas se enmarcan en una investigación de mayor alcance –y todavía en curso– que busca poner en diálogo las filosofías de los dos franciscanos. En un trabajo anterior (aun inédito) estudié el *De imagine* de Escoto a fin de subrayar las coincidencias entre ambos a propósito del intelecto como potencia activa. Según pude concluir entonces, si bien Escoto, al tratar el problema de la causa de la *notitia* intelectual, se esfuerza por presentar su propia posición como una tercera vía que se diferencia tanto de Olivi como de Godofredo de Fontaines, sin embargo, el disenso entre los franciscanos es superficial. Las posiciones de ambos –demostré– contribuyen al proyecto noético común de construir para el intelecto una dependencia exenta de pasividad. Dicho de otra manera, ambos convienen en que la intelección debe ser sobre un objeto (en este sentido, el intelecto depende del objeto, que le es imprescindible; incluso según Olivi) sin que ello requiera que sea causada por este. Asimismo, al momento de tipificar causalmente el papel del objeto en la intelección, ambos rechazan las cuatro causas tradicionales, y se empeñan en construir nuevas alternativas teóricas por fuera de la “ortodoxia” aristotélica (Olivi inventa una causalidad “terminativa” y Escoto, una causalidad “concurrente”). Estas conclusiones se muestran compatibles con una

*Universidad de Buenos Aires / ignacio_anchepe@yahoo.com.ar

observación de Richard Cross (2014, p. 124): ambos franciscanos están de acuerdo “en negar que el ‘ser sobre’ un objeto requiera el ‘ser causado’ por ese objeto”. Diversos interrogantes hermenéuticos movilizan la investigación general. Si leemos entre líneas la noética de Escoto, ¿esta es más afín a Olivi de lo que su literalidad admite explícitamente? ¿Por qué Escoto disimuló esta afinidad? ¿Acaso estaba particularmente interesado en componer un “gran relato” enciclopédico en el cual cada *opinio* ocupara un propio lugar, forzosamente diferente al de la solución definitiva? ¿Acaso por prudencia se esforzó por exagerar las diferencias que lo distanciaban de su predecesor disidente?

A propósito de la doctrina oliviana acerca de las ideas divinas, hay una circunstancia filológica que amerita una explicación. En el año 2020, Sylvain Piron publicó la edición crítica de dos textos olivianos hasta entonces desconocidos: la *Quaestio de divino velle et scire* y la *Quaestio de ideis* (Olivi, 2020). Según resume el estudioso francés, en la segunda de estas cuestiones, Olivi se propone “deconstruir un elemento central de la teología franciscana contemporánea, tomada de San Agustín; según Buenaventura y sus discípulos, Dios creó el mundo según ideas arquetípicas que poseía en sí mismo” (Olivi, 2020, p. 1). Esta posición resultaba incompatible con la teoría del conocimiento oliviana, según la cual la intelección es el acto de un sujeto cognoscente que alcanza su objeto sin depender de ninguna mediación (Anchepe, 2015, pp. 240ss.). La novedad de esta fuente recientemente editada acrecienta la necesidad de reconsiderar la posición de Olivi acerca del tema de las ideas divinas y su relación conceptual con la doctrina elaborada por Duns Escoto en la distinción 35 de *Ordinatio* I.

El tema de este capítulo tiene un cariz evidentemente teológico. Sin embargo, espero demostrar que, en estos textos, la dimensión “teológica” es de alguna manera accidental. Al hablar de ideas “divinas”, Olivi y Escoto (y los otros teólogos escolásticos) reconsideraron filosóficamente la noción de “idea”, es decir, se esforzaron por indagar el fundamento metafísico de la totalidad de lo real. Según se probará, ambos franciscanos, al desarrollar sus posiciones, socavaron la superioridad metafísica que diversas tradiciones filosóficas le habían atribuido a la noción de idea desde Platón.

Al igual que Vivian Boland (1996) en su monografía sobre las ideas divinas en Tomás de Aquino, comenzaré con una cita de *Otro poema de los dones*, de Borges:

Gracias quiero dar al divino
laberinto de los efectos y de las causas
por la diversidad de las criaturas
que forman este singular universo,
por la razón, que no cesará de soñar
con un plano del laberinto...

Y quiero detenerme en este último verso: *no cesar de soñar con un plano del laberinto*. Al utilizar este texto como epígrafe de su libro, Boland invita a sus lectores a una metáfora insospechadamente afín al planteo de Olivi y Escoto. Las ideas dejan de ser un arquetipo, para convertirse en un humilde plano.

Imitabilidad y representación

Lo que aquí está en discusión es el problema filosófico de la idea. Más específicamente, si es válido pensar la noción de idea como fundamento de lo real, esto es, como su arquetipo increado (y, añadamos, si es válido pensarla como el fundamento epistemológico último del acceso del ser humano a la verdad, lo cual también es impugnado por Olivi y Escoto al tratar el tema de la “iluminación”, problema que no examinaremos, pero que está conectado profundamente con los conceptos que se estudiarán en este capítulo). Quien adhiera a esta tesis debe admitir, además, que la estructura del mundo consiste en la imitación. Los seres creados imitan una determinada perfección contenida eminentemente en Dios, y este, a su vez, conoce a sus criaturas contemplándose a sí mismo como imitable. Duns Escoto, y Olivi antes que él, rechazaron este planteo. Según ellos, es errónea la opinión de que Dios conoce a las criaturas conociéndose a sí mismo como imitable. En *Ordinatio* I, distinción 35, § 25 se lee lo siguiente:

[D]eus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam intelligatur imitabilis: quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creaturis, ut videtur, et non e converso; ergo ante illam comparisonem factam per intellectum, essentiae ut imitabilis, est in essentia imitabilitas. Sed secundum aliquos istius viae relatio aptitudinalis est eadem cum actuali (propter quam identitatem in Deo dicunt non esse aliquam

relationem novam nec antiquam, aliam, creativi et creantis); ergo istae relationes in essentia ut in obiecto comparato, non erunt primae ad extra, sed erunt aliae priores et reales, ut videtur, quia ante omnem actum intellectus comparantis. (Escoto, 1963, p. 254-5).¹

La relación de imitación solo podría funcionar como medio para conocer al imitante, si este último existiese con anterioridad a que se constata la relación de imitación. El inconveniente es que los contemporáneos de Escoto y Olivi, mediante la noción de imitación, pretendían explicar la emergencia de la totalidad de los seres. El universo no podía preexistir a la relación de imitación, sino que debía brotar de ella. En cambio, para Escoto, la única forma de admitir la noción de idea/imitación en Dios es a título de una constatación reflexiva, posterior a un acto de expresión del intelecto. Primero, el intelecto expresa dentro de sí el objeto, y luego constata –retroactivamente digamos– que él mismo es imitable, que, de hecho, es imitado, y que el objeto es su imitante.

Con todo, la *imitatio* había sido central en la concepción de las ideas divinas de Tomás, de Buenaventura y, sobre todo, de Enrique de Gand. Es importante advertir que, sobre todo en Enrique, pensar las ideas divinas como “imitabilidades” suscita el representacionalismo dentro de la esencia divina (como explicaba Piron, este es uno de los motivos de que Olivi haya rechazado esta tesis). Dios –pensaba Enrique– se conoce a sí mismo en un sentido absoluto o bien en un sentido relacional, y conocerse en este segundo sentido significa saberse imitable y conocer las creaturas como imitaciones de la esencia divina.

Illa autem ratio in divina essentia, secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se, nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis imitetur, quam vocamus ideam. Quae est talis ratio sive respectus in divina essentia,

1 Este pasaje es parte de la respuesta de Escoto a la *secunda opinio* (§§12-13), que según los editores corresponde a Enrique de Gand. Para comprenderlo es imprescindible tener en cuenta lo dicho en §12: “Aliter ponitur quod istae relationes sunt in essentia divina ut est obiectum cognitum omnino primum: intelligitur quidem <intellectione omnino prima> ut penitus indistincta, sed ad hoc ut intelligatur creatura, prius intellectus comparat ipsam –primo cognitam– ad creaturam, sub ratione imitabilis, et tunc intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud obiectum primum, sic sub tali relatione rationis consideratum” (Escoto, 1963, p. 248).

non ex se ut essentia est secundum se et absolute, nisi in virtute et quasi in potentia, sed ut est iam cognita et obiectum primum divini intellectus secundum actum. Et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus circa eam, in comprehendendo eam sub ratione imitabilis. Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia. (Enrique de Gand, *Quodl.* IX, q.2; 1983, pp. 27-28).

Según Enrique, hay ideas en Dios “por el hecho de que la esencia divina es imitable de alguna manera por las esencias creaturales” (Porro, 2011, p. 468). La esencia divina deviene idea cuando comienza a funcionar como una representación, y como cualquier representación, es medio legítimo de conocimiento en virtud de la semejanza y la causalidad. Sin embargo, en el caso de Dios, se da una inversión. Mientras que en el cognoscente finito, la causalidad es ejercida por el objeto y la semejanza es predicada de la representación (piénsese en el ejemplo de la cera y el anillo), en el cognoscente infinito, la idea divina ejerce causalidad y es imitable, mientras que lo semejante es la creatura. Esta reversibilidad de las relaciones entre representación e intelecto ya había sido enunciada por Averroes en su comentario a *Metafísica* XII:

Et ideo hoc nomen scientia equiuoce dicitur de scientia sua et nostra. sua enim scientia est causa entis, ens autem est causa nostrae scientiae. (Averroes, 1562, f. 337rB).

Releamos con atención. Hay tres ítems en juego: el ente, nuestra *scientia* y la *scientia* de Dios; sin embargo, solo hay necesidad de explicar el surgimiento de dos de ellos: nuestra *scientia* es causada por el ente y este por la *scientia* de Dios. La *scientia* de Dios pareciera algo dado por naturaleza, cuyo origen sería ridículo indagar.

Entender es expresar

Quienes postulan que las ideas son “imitabilidades” introducen representaciones dentro del intelecto divino y, junto con ellas, la pasividad y la dependencia. Al criticar este modo de concebir las ideas divinas, Olivi acude a los mismos argumentos que utiliza para rechazar las especies cognitivas

o ciertas concepciones del verbo mental (Anchepe, 2015, pp. 386 y ss.). Los defensores de las “imitabilidades”

ab istis in Deo ponuntur, ut divino intellectui representent res, ita quod se habeant ad ipsum sicut rationes representative. Et ideo ponitur quod ipse actus dependeat ab eis tanquam a rationibus representativis, et etiam tanquam a principiis eius aliquo modo effectivus, quia semper tales rationes comparantur ad actum sicut quedam cooperancia ad eius productionem. Unde et videntur tenere rationem principii formalis seu originalis ipsius actus. Si enim divinus intellectus non eas aspiciat prius naturaliter quam actu res intelligat, de nichilo serviret ipsi actui earum representatio (Olivi, 2020, § 19).

La *imitabilitas* supone un doble error. Por un lado, que la intelección consiste en una representación de esencias, y por el otro, que el intelecto divino depende de las ideas para realizar su acto. Por el contrario, todo intelecto –sea divino o humano– es de una naturaleza completamente activa. Entender no consiste en representarse algo sino en expresarlo; el pensamiento no es de naturaleza pictórica sino lingüística. “El divino inteligir” –sostiene Olivi– “en cuanto está inteligiendo en acto las cosas, es lo que las expresa perfectamente [*perfecte exprimens eas*], puesto que este es, en cuanto tal, la actualísima expresión en acto de los objetos, y su representación, y su diferenciación o discernimiento” (Olivi, 2020, § 10). *Actu actualissima obiectorum expressio* dice la recargada prosa de Olivi. El inteligir de Dios –reafirma un poco más abajo– no es otra cosa que “la expresión actual de cada objeto según su propia *ratio*” (Olivi, 2020, § 19). El pensador occitano replica en el intelecto divino la misma tesis que sostiene acerca de la intelección humana. Según sintetiza Pasnau (1997, p. 168), su noética se basa en la “atención virtual”: el cognoscente no consigue información sobre el mundo externo por medio de representaciones recibidas pasivamente sino extendiendo activamente la atención virtual del alma.

Con todo, a pesar de su ferviente rechazo de Aristóteles, Olivi se figura el intelecto divino acudiendo a las dos operaciones definidas en *De anima* III,6, y otorgándole una inusual importancia a la segunda. Utiliza nociones del propio Aristóteles para impugnar la tradición aristotélica. Opina el franciscano que es lícito distinguir en el intelecto divino un pla-

no aprehensivo y un plano judicativo. Si es válido hablar en términos de representación, solo lo es a nivel de la primera operación, en ella tanto el intelecto divino como el humano, operan *per quandam seu cum quadam representatione earum* (Olivi, 2020, § 20). Sin embargo, esta instancia es la menos importante, ya que todo intelecto, y sobre todo el divino, consiste más bien en el ejercicio del discernimiento o incluso se identifica con él. En cuanto el intelecto divino “afirma una cosa de la otra, es decir, en cuanto ve la *verificatio* o afirmación verdadera de algo respecto de otro, es más bien la *diiudicatio* de estas cosas, es decir, su discernimiento judicativo” (Olivi, 2020, § 20).

Que el intelecto divino consista en una *diiudicatio* o *discretio rerum* es la traducción en términos aristotélicos que elige Olivi para conceptualizar la *actu actualissima obiectorum expressio* a la que aludí más arriba. Ahora bien, creo que esta tesis oliviana puede ser interpretada como precursora del segundo instante de naturaleza de la distinción 35 de Duns Escoto. La relación primordial del intelecto divino con las creaturas no está capturada *ab eterno* por la imitación de la idea, sino que consiste en una producción o expresión inteligible.

En *Ord.* 1, dist. 35,32, la teoría escotista sobre las ideas divinas es sintetizada en un conocido proceso de cuatro instantes (Escoto, 1963, p. 258). Allí se recurre a la “metáfora” de los instantes “para escapar a la confusión sobre la aparente multiplicidad de estados del conocimiento divino”; instantes que representan “una sucesión sin separación o intervalo a fin de indicar cómo el conocimiento diverso de todas las creaturas [...] puede coexistir en un único ser perfecto” (Ross & Bates, 2003, p. 216). En el primero de esos instantes, el intelecto divino se conoce a sí mismo de manera “absoluta”, es decir, en total autonomía y sin referencia a ninguna creatura. En el segundo, el intelecto divino “produce la piedra en su ser inteligible [*in esse intelligibili*] e inteligible la piedra”. El tercero es comparativo, en él el intelecto divino “compara su intelección con cualquier inteligible” y “comparándose a sí mismo con la piedra inteligida, puede causar en sí mismo una relación de razón”. Notemos que recién aquí, en el tercer instante, aparece la *imitatio*, que surge gracias a la *comparatio*, una vez que el objeto inteligible ya fue producido en el momento anterior. Finalmente, el cuarto ya es decididamente reflexivo. El intelecto divino “puede como volverse [*reflecti*] sobre esta relación causada en el tercer instante, y es allí cuando aquella relación de razón será conocida”. Dios conoce las cosas

produciendo objetos en su existencia inteligible, y Escoto está convencido de que esto es una perfección (Cross, 1999, p. 51). No es difícil ver en la *expressio* enfatizada por Olivi un precedente.²

Producir en el ser inteligible

El intelecto divino cumple con un proceso de cuatro instantes: conocimiento de sí, producción inteligible de la creatura, relación comparativa, reflexión. Luego de presentarlos, Escoto explicita la conexión de estos con el tema general de la distinción: [N]on est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem –tamquam prior lapide– ut obiectum, immo ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quarto instanti (Duns Escoto, 1963, p. 258).

No olvidemos que Escoto no está hablando de la creación de los seres sino de una instancia “previa”, que es la producción de las ideas divinas. Volviendo a los versos de Borges, no está hablando de la construcción del laberinto sino de la invención del plano. La novedad metafísica de su planteo consiste en diluir la eminencia metafísica de la idea convirtiéndola en algo producido, y en contradecir con ello una tradición metafísica de siglos. Con todo, su refinamiento conceptual sabe conciliar novedad con tradición. Como observa Irene Zavattero (2018: XVII), no deja de afirmar con la tradición que la relación de imitabilidad es característica de las ideas divinas; sin embargo, también insiste en que esta relación de imitabilidad es lógicamente posterior al conocimiento directo que Dios tiene de la creatura.

Olivi sostuvo una posición análoga y supo resumirla en una fórmula contundente: para Dios, ver es afirmar.

Quicquid enim Deus videt in re et de re quando est actu, videt ab eterno. Ergo eius esse, non solum nominaliter sed verbaliter acceptum, et realem affirmationem ipsius esse de re quam presentialem ita re esse videt quando res est, vidit ab eterno, et penitus omnem modum quam videt in ea quando est et omni modo quo tunc videt eam, vidit et videbit eam semper. Sed hoc Dei videre est eius affirmare. Videre enim rem actu esse, est Deum affirmare rem actu esse (Olivi, 2020, § 70).

2 Sobre los *instantes naturae* cfr. los capítulos 3, 7 y 8.

De alguna manera, en este notable pasaje, Olivi declara la inutilidad del paradigma metafísico “visual” y lo sustituye por un paradigma “lingüístico”. Como sabemos, el término “idea” contiene una alusión visual, ya que está emparentado con otros términos griegos que tienen esta connotación (*éidos*, *idéin*, *éidolon*), todos los cuales se remontan a una raíz indoeuropea *weid-, que remite a la acción de “ver”; la identificación de visión y conocimiento, luz y verdad u oscuridad e ignorancia atravesó y condicionó toda la filosofía occidental. Sin embargo, Olivi rechaza este paradigma. La metáfora más adecuada para pensar la relación del intelecto con la realidad no es de orden visual, sino lingüística. Porque la visión presupone la preexistencia de lo visto y, si concebimos lo visto a la manera de un medio o representación que debe remitir a algo distinto, entonces la idea se convierte en un velo (Anchepe, 2019), que interfiere en el contacto directo con la cosa. Por el contrario, la metáfora lingüística convierte la inteligencia en una forma de expresión. Ver para Dios es afirmar.

Para Olivi las ideas no son otra cosa que el conocimiento actual que Dios tiene *ab aeterno* de las infinitas cosas que han sido o serán creadas en el curso de los tiempos. Según una atinada observación de Sylvain Piron (Piron, 2020), el franciscano aprovecha su comentario al prólogo del Evangelio de Juan –la base textual primordial del neoplatonismo cristiano– para anular cualquier entidad intermedia entre Dios y su creación. Según Olivi, en el versículo *in ipso vita erat* se cifra la tesis filosófica de que las cosas no existen en Dios según sus propias esencias sino al modo cómo existe lo conocido en el cognoscente. Sin embargo –aclara el franciscano– este *modus essendi* de las cosas en Dios no añade nada realmente por sobre el acto mismo de conocer salvo

solam exemplarem similitudinem et cognitionem et voluntatem et activam potentiam ipsius cognoscentis et exemplatis, quia nec divinum scire et velle non solum sunt actus vite sicut in nobis, ymo etiam sunt totum esse et vivere Dei, et tota essentia et vita ipsius. (Olivi, *Lectura super Iohannem*, 1, 4, Firenze, Bibl. Laur., Plut. X dext. 8, fol. 6vb, citado por Piron, 2020)

Si ahora volvemos a Escoto, notaremos que el segundo instante de naturaleza, aquel en el cual se producen las cosas en el ser inteligible, es afín con esta doctrina oliviana, sobre todo si se adopta una interpretación re-

duccionista de la producción *in esse intelligibile*. Si para el dios oliviano ver se reduce a afirmar, para el dios escotista el objeto inteligible del segundo momento no posee una realidad diferente a la del acto mismo de intelección, de modo que corresponde interpretar el planteo más a nivel semántico que metafísico. En definitiva, el objeto del intelecto se identifica de alguna manera con la intelección misma (al igual que en Olivi no cabe introducir diferencia entre el objeto contenido en la afirmación y el acto mismo de afirmar), y al hablar de él –del objeto del intelecto del segundo momento escotista– no denotamos sino la estructura específica de este acto (Mayocchi 2020, p. 157; Pini, 2015, p. 21). Si para el intelecto divino, ver es afirmar, si su acto es de naturaleza expresiva, entonces, el objeto de esa actividad solo puede ser considerado como un término inmanente, en el sentido de un *esse deminutum*, que comparece *praesentialissime* ante la potencia cognitiva de la cual emerge.³

Impugnar una larga tradición

Para la tradición filosófica que va desde Platón hasta Agustín de Hipona, las ideas son entidades que trascienden la inestabilidad de los seres del mundo sublunar. Se caracterizan por su infalible firmeza, por ser inmunes al cambio, y por desconocer cualquier clase de nacimiento o muerte. Es importante observar que en un tema como este, que a priori supondríamos muy sensible para una “filosofía cristiana”, el pensamiento de Agustín de Hipona está casi calcado de Cicerón.

Según Agustín –*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 46– las ideas son:

- (i) “formas o razones principales de las cosas”,
- (ii) “estables e inalterables”, que “no fueron formadas y, por esto, son eternas y se hallan siempre del mismo modo”,
- (iii) que “no nacen ni mueren”, motivo por el cual “decimos que de acuerdo con ellas es formado todo lo que puede nacer y morir”, y

3 Sobre la noción de *ens deminutum*, cfr. los análisis de Salinas Leal (cap. 2) y Castelletto Dubra (cap. 7).

(iv) que “son contenidas por la divina inteligencia” [*divina intelligentia continentur*] (Agustín de Hipona, 1975).

Y para Cicerón –*Orator*, III,10– las ideas son:

(i) “formas de las cosas”,

(ii) de las que Platón afirma que “siempre son”,

(iii) y niega que “sean engendradas”, a diferencia de las restantes cosas que “nacen, mueren, fluyen, decaen y no son por mucho tiempo en un solo y mismo estado”, y

(iv) “están contenidas por la razón y la inteligencia” [*ratione et intelligentia contineri*]. (Cicerón, 1911).

Dicho de otra manera, en lo concerniente al tema de las ideas, cristianizar el platonismo presente en esta página ciceroniana, para Agustín, fue tan dificultoso como agregar un adjetivo. Las ideas, que antes estaban contenidas *ratione et intelligentia*, pasaron a estar contenidas *intelligentia divina*. Por otra parte, en la persistencia del verbo *contineri* se resume toda una noética. El *intellectus* no se caracteriza por producir ideas sino porque las abarca o las incluye, es decir, por ser el *tópos* que las atesora estáticamente.

También es instructivo el contraste con Séneca, que en su epístola 58 (§§ 18-19) le dedica algunos párrafos a la noción de idea. A partir de ellas, afirma el romano, “se producen todas cuantas cosas vemos, y a cuya imagen todas sin excepción se modelan; ellas son inmortales, inmutables, invulnerables; la idea es el modelo eterno [*exemplar aeternum*] de todo cuanto produce la naturaleza”. Y luego de esta definición –que es prácticamente la misma de Cicerón y Agustín– Séneca le proporciona a Lucilio un ejemplo a fin de que pueda comprender más fácilmente la ardua metafísica platónica. Supongamos, le dice Séneca a su discípulo, “que me propongo hacer tu retrato; a vos te tengo como *exemplar* de la pintura, de quien mi mente toma cierto rasgo para imponérselo a su obra; así, esa *facies* que me enseña y me instruye, de la que saco *imitatio*, es la idea” (*Ad Luc.* VI,58,19; 1925, p. 157). En este ejemplo, ya se encuentran en pleno funcionamiento

todos los componentes teóricos que reencontraremos en la propensión gandiana al representacionalismo.

Al comienzo del capítulo afirmé que lo teológico en el debate sobre las ideas divinas es una dimensión accidental, que la significación de este tema es netamente filosófica, ya que en él se problematiza el fundamento metafísico de la totalidad de lo real. Creo que a la vista de los textos que hemos analizado –incluidos estos últimos textos de Agustín, Cicerón y Séneca– puede comprenderse mejor mi posición. Sería un error imperdonable reducir las teorías de Olivi y Escoto a un mero ítem de una extensa lista de opiniones en el reporte erudito de un lejano debate medieval, sería sencillamente una lectura antifilosófica de estas fuentes. En definitiva, al repensar el problema de las ideas divinas, ambos franciscanos señalaron con sus teorías el momento en el cual el arquetipo del laberinto devino mero plano. En otras palabras, el momento en el cual se descubre cuán ilusorio es suponer que los conceptos son eternos, ya que, en realidad, el pensamiento no es tanto una contemplación extática cuanto un acto análogo al habla, cuyo sentido proviene de un objeto que se produce en la inmanencia de ese mismo acto.



Enrique de Gand y Duns Escoto sobre las ideas divinas.

Notas acerca de la *Ord. I* d.35¹

Héctor Hernando Salinas Leal*

¿Hay ideas ejemplares en la mente divina? ¿Cómo se relacionan con el intelecto divino? ¿Son ellas los modelos de las criaturas? ¿Cuál es su estatuto o densidad ontológica? Situándonos en un momento específico de la larga historia que recubren estas y otras preguntas asociadas (cfr. Boulnois *et alii*, 2002), aquí me propongo ofrecer una interpretación de algunos elementos de la posición escotista sobre las ideas divinas según se presenta en la *Ordinatio I*, d.35. Teniendo como finalidad específica comprender los dos primeros párrafos (27 y 28) de su solución (Escoto, 1963, pp. 256-257), el eje de este capítulo será la pregunta más amplia por el rol de Enrique de Gand en la constitución y la solución del problema en el texto escotista.

Comenzaré por esbozar muy brevemente la problemática tal como la entiende y enfrenta Escoto. Luego presentaré la solución que Enrique de Gand propone en su *Quodlibet IX*; y, finalmente, volveré a la *Ordinatio* para ver cómo refuta Escoto dicha solución y qué propone como alternativa.

Presentación del problema

En *Ord. I*, d.35, Escoto se pregunta si en Dios tienen lugar relaciones eternas dirigidas a todos los escibles en cuanto conocidos quiditativamente por él (1963, p. 245). La oscuridad inicial de la pregunta, su contexto y su sentido pueden aclararse, al menos parcialmente, si atendemos a sus formulaciones paralelas en la *Lectura* y en la *Reportatio*. La *Lectura* se pregunta si en Dios tienen lugar relaciones eternas dirigidas a todo lo quidi-

¹ Me desborda la alegría a la hora de agradecer a las y los colegas del CLEET por haber hecho posible y actual este trabajo que de otro modo jamás habría existido.

* Pontificia Universidad Javeriana / hsalinas@javeriana.edu.co

tativamente inteligible, es decir, a todas aquellas cosas susceptibles de ser inteligidas esencialmente de modo que tales relaciones sean requeridas con el fin de que Dios conozca dichos inteligibles (Escoto, 1966, p. 445).

Por su parte, la *Reportatio*, d.36, p.1, qq. 1-2, ofrece un planteamiento aún más explícito de la cuestión: *utrum ad hoc quod intellectus divinus cognoscat alia a se intellectione simplici requirantur in eo relationes distinctae ad intelligibilia distincte cognoscenda* (Escoto, 2008, p. 382; cfr. Mayocchi, 2020). La dificultad planteada busca determinar la manera y las condiciones bajo las cuales Dios conoce esencial y distintamente las cosas distintas a él. En especial, la cuestión se pregunta por la necesidad de algún tipo de relación en Dios hacia las criaturas que le permita alcanzar dicho conocimiento.

El *status quaestionis* de la *Reportatio* clarifica el alcance del problema, pues para Escoto esta pregunta comporta algo cierto y algo dudoso. Es cierto que, en el intelecto divino, por un acto de comparación, hay relaciones de razón eternas entre su esencia y todos los inteligibles. Son relaciones eternas, pues no puede haber relaciones nuevas en Dios hacia los inteligibles, ya que comprometerían su inmutabilidad (2008, pp. 253-254); y, son relaciones de razón, pues resultan de un acto reflexivo por el que el intelecto divino compara su esencia y los inteligibles (2008, p. 389).

Así, pues, dichas relaciones tienen efectivamente lugar en el intelecto divino, como su fundamento, dirigidas a los inteligibles, como su término. *Sed hoc non quaerit questio*, advierte Escoto, pues hay consenso sobre ese punto. La cuestión va en otra dirección. Busca determinar *utrum istae rationes ideales sint necessario ponendae in Deo, ut habeat per eas distinctam cognitionem de distinctis cognitis* (Escoto, 2008, pp. 389-390). Ese es el punto en disputa, ¿el intelecto divino necesita tales relaciones de razón para poder conocer distintamente, a través suyo, los objetos distintos a él? ¿Qué justificaría la necesidad de dichas relaciones? ¿No sería posible que Dios conociera lo distinto de sí sin la mediación de tales relaciones de razón?

A favor de su necesidad, la *Reportatio* ofrece, sin mencionarlo, una caracterización de la posición de Enrique de Gand inspirada en el *Quodlibet* IX, qq. 1-2 (cfr. Noone, 1998, pp. 366-367).

Quandocumque aliqua duo ita se habent quod unum est 'a quo aliud' et aliud est 'quod ab alio', inter illa est ordo prioris et posterioris secundum naturam [...]. Sed ubicumque est secundum secundum talem ordinem a primo et dependet ab illo, oportet ponere primum referri re vel ratione



ad secundum et non e converso, ut sic no referatur secundum ad primum nisi quia prius quodammodo refertur primo ad secundum. Cum ergo creatura secundum se totam dependeat a Deo, oportet necesario prius ponere Deum referri aliquo modo ad creaturam quam creaturam ad Deum (Escoto, 2008, p. 390).

Esta opinión descansa sobre un orden de dependencia según el cual lo posterior se relaciona con lo anterior únicamente en la medida en que previamente se da una relación de lo anterior a lo posterior. Por esto debe darse en primer lugar una relación de Dios a la criatura, como condición para que se dé la relación de la criatura a Dios. La primera relación da lugar a su correlación. En ese sentido, la primera relación da consistencia al segundo término de la relación, de modo que al constituirlo hace posible la segunda relación.

A esta reconstrucción en la que se enfatiza la prioridad del orden de dependencia de la criatura con respecto a Dios, puede agregarse la reconstrucción que Escoto ofrece de la posición de Enrique en la *Ordinatio*. Allí observamos otro énfasis que complementa el anterior.

Istae relationes sunt in essentia divina ut est obiectum cognitum omnino primum: intelligitur quidem 'intellectione omnino prima' ut penitus indistincta, sed ad hoc ut intelligatur creatura, prius intellectus comparat ipsam –primo cognitam– ad creaturam, sub ratione imitabilis, et tunc intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud obiectum primum, sic sub tali relatione rationis consideratum (Escoto, 1963, pp. 248-249).

Este pasaje enfatiza el proceso por el cual tiene lugar la primera relación de Dios a la criatura a partir del conocimiento que el intelecto divino tiene de la esencia divina. Hay aquí dos fases. Por la primera, el intelecto divino conoce indistintamente, como primer objeto, la esencia divina, es decir, en su pura esencialidad. Por la segunda, al comparar dicha esencia con la criatura se da lugar a la relación de imitabilidad y al conocimiento de la criatura como imitable. Así, por ese acto de comparación del intelecto divino se produce una relación de razón fundada en Dios y dirigida a la criatura haciéndola consistente e inteligible.

A partir de estos dos pasajes, se pueden articular la dimensión de dependencia de la criatura (ya desde su ser creable) y la dimensión de su inteligibilidad como imitabilidad a partir del efecto de la actividad del intelecto divino. La constitución y la inteligibilidad de la criatura se explican a partir de esta primera relación de razón.

Tomando como ocasión esta esquemática descripción de la posición de Enrique, concentraré mi atención exclusivamente en la solución que este último ofrece del problema de las ideas divinas, como medio de contraste para entender la posición escotista. Sea el momento de reconocer lo que puede perder de amplitud mi análisis, al dejar de lado las otras opiniones descritas y criticadas por Escoto (1963, pp. 247-249).

Señalo simplemente de pasada que, junto a la posición de Enrique de Gand, Escoto presenta la de Buenaventura, *In Sent.* I, d.35, a.un. q.1 *in corpore*, q.3 *in corp.* y *ad* 1-5, y q.4 *in corp.* y *ad* 2 (1882, pp. 601AB; 608A-609B; y 610AB); y la de Pedro Juan de Olivi, (1935, p. 396), incluida sin autor en el apéndice A de la *Ordinatio* (Escoto, 1963, pp. 400-401) e identificada por Noone (1998, p. 406). Como parte fundacional de la tradición que evalúa y critica, Escoto enfrenta la autoridad de Agustín de Hipona, en especial a partir de la cuestión 46 (*De Ideis*) de sus *83 cuestiones diversas* (1995, pp. 121-125).

En lo que sigue, pues, me concentro en la posición de Enrique con el fin de atender a una de las varias líneas de confrontación del texto, reconociendo de nuevo que dicha concentración puede hacernos perder de vista otros elementos esenciales de la tradición, de los protagonistas o del escenario de la discusión. Por ello, tampoco pretendo argüir que la posición de Enrique sea más relevante para comprender la solución escotista que otras. Con todo, en mi opinión, desde ella será posible dar cierta claridad o trasfondo al tratamiento conceptual y a la respuesta que adopta Escoto en la *Ordinatio*.

Enrique de Gand

Para tal fin, dirigiremos ahora nuestra atención hacia las primeras dos cuestiones de su *Quodlibet* IX (1983b, pp. 3-46). Valga aclarar que su posición sobre el problema de las ideas divinas se encuentra en diversos lugares de su obra. Sin embargo, siguiendo la sugerencia de Tobias Hoffmann (2002, p. 227) y las referencias de la edición crítica de la *Ordinatio*, he pri-

vilegiado el estudio de estas cuestiones del *Quodlibet* IX por la extensión y el detalle con que ofrece su solución.

En la primera cuestión, Enrique se pregunta si toda relación entre Dios y la criatura ocurre porque la criatura se refiere a Dios y no porque Dios se refiera a la criatura (1983b, p. 3). La solución sostiene que entre Dios y las criaturas se da una correlación o relación mutua establecida a partir de la relación inicial entre *a quo est aliquid* (aquello a partir de lo cual algo es) y *quod est aliquid* (lo que algo es). No solo se da una correlación entre Dios y la criatura, sino que la relación de Dios a la criatura es condición para que ocurra la relación de la criatura a Dios. Esta respuesta encuentra fundamento en *De Trinitate* VII,I,2 de Agustín de Hipona (1948, p. 403). Allí sostiene Agustín que toda substancia, considerada en relación con algo, es precisamente esa sustancia antes de ser relativa. Por ejemplo, el amo, con relación al esclavo, primero es un hombre que un amo y solo puede ser un amo porque primero es un hombre. Así, toda relación descansa sobre un fundamento que es independiente y anterior a la relación. Sin ese fundamento no es posible establecer una relación. A partir de esta autoridad, Enrique establece la necesidad de que la criatura tenga una cierta consistencia previa y fundante de la posibilidad de que en ella haya una relación dirigida a Dios.

Creatura ergo nulla habet relationem ad Deum nisi sit aliquid ad se. Ad se autem non est aliquid neque secundum essentiam neque secundum existentiam, a se ipsa, sed ab altero tantum, a quo est id quod est [...]. Ad nihil ergo, neque ad Deum, dicitur relative, nisi ab alio sit aliquid ad se, et hoc non nisi a Deo (Enrique de Gand, 1983b, pp. 4-5).

Si llega a darse una relación de la criatura a Dios, esto ocurre únicamente porque con anterioridad, se da una relación de Dios a la criatura, por la que Dios le da la consistencia de ser *aliquid ad se* para que pueda también ser relativa a otro. Recibir su certificación por parte de Dios, supone por tanto una forma de autonomización de la criatura que depende de una relación fundada en la esencia divina y dirigida, precisamente, a dicha criatura. Enrique llama a esta forma de consistencia *res a ritudine*. En la *Summa*, 21, q. 4 justifica esta denominación *ex eo quod habet rationem exemplaris in Deo* [...]. *Dicitur autem essentia et natura quaedam ex eo quod habet in divino esse rationem exemplaris, secundum quam nata est produci in*

actuali esse, a quo convenit ei esse essentiae (Enrique de Gand, 2005, pp. 80-81; cfr. Porro, 2011a). Con esta relación, por la que obtiene su *ratitudo* y por tanto su ser de esencia, la criatura puede referirse a Dios.

Ipsa [creatura] autem a Deo non est aliquid nisi ordine natura quodam existente inter illum a quo est et illud quod est, ut ille primum et istud sit secundum, [...]. Quare, cum relatio quae est inter primum et secundum quae se habent sicut a quo est aliquid et quod est aliquid, non est nisi quia primum quoquo modo, scilicet secundum rationem saltem, refertur ad secundum et non e converso, relatio igitur omnis inter Deum et creaturam, quae consistit inter Deum et creaturam quia creatura est a Deo id quod est, sive secundum essentiam sive secundum existentiam, necessario inter ipsos potius quia Deus refertur et ordinem habet ex ratione sui intellectus et voluntatis ad creaturam ut a quo est, quam e converso quia ipsa creatura refertur ad Deum, licet aliqua alia sit inter ipsos quia creatura refertur ad ipsum et non e converso (Enrique de Gand, 1983b, pp. 5-6).

Las dos premisas que fundan la necesidad de la relación de Dios hacia la criatura como condición de la relación de la criatura a Dios son: la prioridad de Dios por la cual constituye a la criatura como lo que es. Solo en la medida en que Dios constituye a la criatura, por una relación de razón, la criatura es algo por sí y puede referirse a Dios. Subrayo además que para Enrique se da una doble relación de Dios a la criatura. En primer lugar, en tanto relación cognitiva, por la que constituye a la criatura en su *esse essentiae* y la hace cognoscible; y, en segundo lugar, en su *esse existentiae* como criatura querida por la voluntad divina, a partir de la primera relación. Dado el alcance de este trabajo, a pesar de su importancia, no analizaremos esta segunda relación ni en Enrique ni en Escoto.

Sobre la relación de razón y la relación real

Con el fin de detallar esta correlación entre Dios y la criatura, Enrique presenta las diversas modalidades que toman tanto la relación de razón como la relación real. La relación de razón es aquella que

...non fundatur in re absque consideratione et operatione intellectus circa illam, et hoc dupliciter: uno modo ex sola consideratione et operatione intellectus circa rem, causando relationem in utroque extremorum; alio modo ex consideratione intellectus et operatione eius circa rem causando respectum circa unum extremorum in ordine ad alterum in quo est relatio secundum rem (Enrique de Gand, 1983b, p. 6).

Subrayemos varios elementos de este pasaje. En primer lugar, una relación de razón es el resultado de la actividad del intelecto. Sin la consideración del intelecto no hay relación de razón. Esta no se produce a partir de la naturaleza misma de la cosa, sino a partir de un acto del intelecto sobre ella. En segundo lugar, Enrique distingue dos modalidades iniciales de la relación de razón. La primera como relación mutua o correlación producida exclusivamente por el intelecto, con lo que nos encontramos con una relación de razón en cada extremo. Y la segunda como relación mutua o correlación entre una relación de razón producida por el intelecto y una relación real. Desde esta primera división, vemos cómo es posible la correlación “mixta” entre relación real y relación de razón, cuya comprensión es fundamental para situar la respuesta de Enrique al problema planteado.

Para estas dos modalidades de la relación de razón, Enrique propone otra distinción. Atendiendo a nuestro propósito, me concentraré exclusivamente en las distinciones que ofrece para la correlación mixta. Esta puede dividirse según un criterio de aptitud en la cosa para que el intelecto produzca la relación. En el primer caso, la relación de razón es producida por el intelecto en una cosa que por sí no tiene la aptitud para que el intelecto la produzca. Enrique propone como ejemplo la relación de derecha o izquierda entre la columna y quien la observa, estableciendo dicha orientación (1983b, p. 7). Señalo incidentalmente que este ejemplo proviene, en su formulación clásica, del *De Trinitate* V, 20-30 de Boecio (1973, p. 27; cfr. Brower, 2019, nota 33). No hay en la columna misma una aptitud o una inclinación para que se establezca la relación de razón, pues no hay derecha o izquierda en la columna sin un observador. En otros términos, dicha relación es el resultado exclusivo de la actividad del intelecto.

En el segundo caso, la cosa en la que se funda la relación sí tiene una aptitud para que el intelecto produzca la relación de razón, aunque de la cosa misma, a partir de dicha aptitud, no se produzca una relación real.

Esta aptitud, a su vez, puede ocurrir de dos modos: Según el primer modo, la relación real preexiste en un extremo y es en cierto modo principio causal (*ratio causandi*) por el cual se produce la relación de razón en el otro extremo. Este es el caso de la relación de razón entre la medida y lo medido. Aquí sitúa Enrique una de las relaciones entre Dios y las criaturas, como relación de razón de Dios a las criaturas (Enrique de Gand 1983b, p. 7). Esta relación mixta se aclarará un poco más adelante, cuando Enrique articule estas distinciones a los tipos de relación propuestos por Aristóteles en *Metafísica* V,15, el tercero de los cuales corresponde, precisamente, a la relación entre la medida y lo medido. Por lo pronto, el elemento clave de la distinción es la temporalidad en la que se mueve la criatura. La relación real (temporal) en la criatura es en cierto modo principio causal de la relación de razón (eterna) en Dios.

De acuerdo con el segundo modo, la relación de razón es anterior por naturaleza y es en cierto modo principio causal (*ratio causandi*) de la relación real que se funda en el otro extremo. Este caso lo sitúa Enrique *in relationibus quae ab aeterno sunt in Deo ad creaturas, et ex parte divini intellectus et divinae voluntatis* (Enrique de Gand, 1983b, p. 7). Es precisamente aquí, en esta segunda forma de la correlación mixta, que encuentra su anclaje la respuesta de Enrique de Gand a la pregunta por la necesidad de las relaciones en Dios para su conocimiento de las criaturas.

Ex consideratione enim divini intellectus circa divinam essentiam ut est intellecta ab ipso, sunt in ipsa rationes ideales secundum modum exponendum in sequente quaestione. Quae sunt relationes ex hoc in Deo secundum rationem ad ipsas essentias creaturarum, quae ex hoc sunt aliquid secundum essentiam, quod respondent rationibus idealibus existentibus in Deo et ratione ipsius essentiae earum habent relationem realem ad Deum (Enrique de Gand, 1983b, pp. 7-8).

El pasaje es complejo, pues introduce una relación mixta en el orden del conocimiento divino, con lo que al parecer da un estatuto ontológico fuerte a las esencias de las criaturas en tanto pensadas por Dios, pues su relación hacia él es una relación real a causa de su ser de esencia. Este punto es altamente problemático entre los intérpretes de Enrique de Gand. Así, sobre la densidad ontológica del ser de esencia, las interpretaciones se mueven entre una ontologización fuerte en la que la distinción entre la

esencia divina y el ser de esencia de las criaturas se define como distinción real (por ejemplo: Maurer, 1950, p. 220; Wippel, 1981, pp. 744-746; Henninger, 1989, pp. 44-46); o una consideración intencional en la que prima el *esse cognitum* del ser de esencia (es el caso, por ejemplo, de Porro, 1996, p. 239 y Cross, 2010). Este último presenta un balance muy útil sobre la discusión, ofreciendo también un contraste entre la posición de Enrique y la de Duns Escoto. En todo caso, para Escoto, la perspectiva propuesta por Enrique implicaría una ontologización fuerte de las ideas, pues *videtur sequi quod illae relationes sint reales* (Escoto, 1963, p. 253).

Dicho esto, el pasaje da cuenta de la constitución del ser de esencia en la mente divina como correlato de esa relación de razón inicial que permite la relación real de la esencia de la criatura con la esencia divina.

Por su parte, la relación real es definida como aquella *quae in re fundata est, et hoc praecise ex necessitate naturae ipsius super quam fundatur, absque omni consideratione aut opere intellectus vel voluntate circa ipsam ut iam pra-existentem* (Enrique de Gand, 1983b, p. 14). Esta fundación puede ocurrir de dos modos: sin orden de esa cosa absoluta a otra cosa absoluta (es el caso exclusivo de las relaciones reales en Dios) o con orden de una cosa absoluta a otra y viceversa (es el caso exclusivo de las relaciones reales en las criaturas). Con todo, como ya lo vimos, las relaciones entre Dios y las criaturas se conforman a un esquema un poco más complejo.

Idcirco impossibile est omnino quod Deus realem relationem habeat ad creaturas quae sunt extra eum, sed si aliquem ordinem habeat ad illas, ille erit rationis tantum, quia per intellectum et voluntatem, ut dictum est iam, aut modo mensurae, ut iam dicitur. Et sic ordo naturalis qui debet esse inter relata ad invicem quae sunt extra sese, impedit quod Dei ad creaturas ulla est relatio realis in Deo, etsi praeccludantur alia, quae in creaturis sunt rationes causativae ordinis. Ipse enim non potest esse extremum alicuius ordinis naturalis et realis inter ipsum et creaturas, sed est extra omnem ordinem respectu creaturae. Creaturae enim ex hoc dicuntur esse eiusdem ordinis, quod scilicet sunt extrema ordinis eiusdem naturales, et similiter quod habent ordinem naturalem ad Deum ut ad principium efficiens, formale aut finale, ut iam dicitur: ideo ad ipsum necessario habent relationem realem (Enrique de Gand, 1983b, p. 16).

De esto podemos concluir que Dios, siendo principio del orden natural, está excluido de él y, por lo tanto, también se excluye que pueda haber en él una relación real hacia las criaturas. Y, siendo la relación de razón la única que mantiene con las criaturas, Enrique recuerda que esta ocurre o en el orden del entendimiento y la voluntad (con lo que la correlación parte de la relación de razón) o como la relación de lo medido y la medida, con lo que la correlación parte de la criatura, como ya lo vimos. Y, de nuevo, Enrique introduce el tratamiento del tercer modo de la relación, entre lo medido y la medida, que tiene un rol central en su solución, según el célebre texto de la *Metafísica* V,15 (1020b 25-32).

En efecto, al interpretar dicho pasaje, Enrique caracteriza los tres modos de la relación estableciendo la correspondencia de dicha división con las formas que toman las relaciones entre Dios y las criaturas (1983b, pp. 18-24). En la traducción de Valentín García Yebra, Aristóteles afirma:

Relativo se dice, de unas cosas, [1] como lo doble en orden a la mitad y lo triple en orden a la tercera parte, y en general el múltiplo en orden al submúltiplo, y lo que excede en orden a lo excedido; de otras, [2] como lo que puede calentar en orden a lo que puede ser calentado, y lo cortante en orden a lo cortable, y, en una palabra, lo activo en orden a lo pasivo; de otras, [3] como lo medible en orden a la medida, y lo escible en orden a la ciencia, y lo sensible en orden a la sensación (Aristóteles, 1998, pp. 269-270).

A propósito de este pasaje, Enrique sostiene que estos tres modos de la relación se dan *secundum triplex genus causae formalis, efficientis et finalis, ad quos omnes relationes habent reduci, et illae quae sunt secundum rem et illae quae sunt secundum rationem* (Enrique de Gand, 1983b, p. 19). En este sentido, la correcta interpretación del pasaje da lugar a la correcta comprensión de todas las formas de la relación. A partir de esa interpretación, Enrique presenta tres tipos de relación entre Dios y las criaturas. Importa subrayar que esta triple relación se establece para oponerse a la segunda objeción de la cuestión según la cual las relaciones entre Dios y la criatura se dan únicamente según el tercer modo, de la medida y lo medible: *mensura refertur ad mensuratum quia mensuratum refertur ad ipsam* (Enrique de Gand, 1983b, p. 4). Si esto es así, solo habría relación de Dios (la medida) a la criatura (lo medido), si con anterioridad la hay de la criatura (lo

medido) a Dios (la medida). Así entendido el tercer modo de la relación, tomando a Dios como medida de lo creado, no habría anterioridad de la relación de Dios a la criatura. Veamos más de cerca la interpretación de Enrique.

Al primer modo, de “lo que excede respecto de lo que es excedido”, lo llama relación *in proportionibus* y lo asocia a la causa formal. En el caso de la relación Dios-criaturas, *creaturae participant formam deitatis secundum rationem cuiusdam imitationis* (Enrique de Gand, 1983b, p. 21). Este primer modo –subrayémoslo–, que corresponde a la relación de imitación, únicamente es relativo a la esencia de la criatura en tanto es algo para sí por esencia (*aliquid ad se per essentiam*) y da lugar a una relación mutua.

Sic enim essentiae creaturarum habent similitudinem ad Deum. Et est inter Deum et creaturam relatio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter, licet non effective, sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam (Enrique de Gand, 1983b, p. 22).

Al segundo modo de la relación, de “lo activo respecto de lo pasivo”, Enrique lo llama relación *in actionibus* y lo asocia a la causa eficiente. Precisamente, las criaturas *illam rationem imitationem participant quoad esse existentiae secundum rationem productionis* (Enrique de Gand, 1983b, p. 21). Este segundo modo corresponde exclusivamente a la criatura en cuanto a su existencia efectiva y da lugar también a una relación mutua. Aquí ya nos encontramos con la relación de una criatura dotada efectivamente de su ser de existencia.

Por último, al tercer modo de la relación, de “lo medido respecto de la medida”, Enrique lo llama relación *in commensurationibus* y lo asocia a la causa final. Este tercer modo también conforma una relación mutua: *relatio secundum rem in mensurato, secundum rationem vero in mensura* (1983b, p. 20), como ya lo había anticipado al presentar las formas que toma la relación de razón mixta (1983b, p. 7). Aquí agregará que la relación de la criatura a Dios tiene lugar, como mensurable o medido, considerándola *ut est determinata quantitate in gradu naturae*. Con esta caracterización, distingue esta relación de la relación que considera la criatura en su ser de esencia, pues aquí se enfatiza el grado de ser o de limitación que comporta la criatura en el orden de lo creable, su grado de perfección. La medida,

por su parte, *est aliquid in se perfectum et completum, quod rationes perfectionis et completionis omnium aliarum in se continet* (1983b, p. 20).

Enrique propone, además, una relación de presuposición o dependencia entre estas tres relaciones.

Et sunt isti duo modi relationes fundatae in essentia creaturae ad Deum absque ordine eius ad existentiam, ita quod relatio Dei ad essentiam creaturae secundum primum modum et rationem formae, praesupponitur relationi creaturae ad Deum secundum tertium modum et rationem finis. Et isti duo praesupponuntur relationi Dei ad creaturam in ordine ad earum existentiam extra divinum intellectum, quae est ex parte voluntatis et pertinet ad secundum modum relationis et rationem efficientis (Enrique de Gand, 1983b, p. 24).

Enrique distingue, pues, tres relaciones entre Dios y las criaturas. En el primer modo sitúa la relación de imitabilidad como relación de conocimiento, bajo la causa formal; y, por otra parte, en el tercer modo sitúa la relación entre Dios y las criaturas como relación entre la medida y lo medible, bajo la causa final. Al distinguir estas dos relaciones, Enrique distribuye entre los tres modos de la relación lo que la objeción concentra en el tercer modo. De hecho, en el primer modo, la correlación comienza por la relación de Dios a la criatura, precisamente a través de las razones ideales; y, en el tercer modo, la correlación comienza por la relación de la criatura a Dios, en tanto lo medido se refiere a su medida (Enrique de Gand, 1983b, pp. 23-24). Así, Enrique no refuta que lo medido se refiera en primer lugar a la medida como condición de la correlación de la medida a lo medido. Enrique separa y subordina dicha correlación a la que mantienen Dios y las criaturas bajo la relación de ejemplar y ejemplados.

Idea como ejemplado y ser de esencia

La solución propuesta en la primera cuestión del *Quodlibet* IX prepara el terreno de la cuestión 2 (cfr. Gilon, 2012, pp. 100ss.). Esta se pregunta si Dios habría podido producir una pluralidad de criaturas según sus especies, si no hubiera en él una pluralidad de ideas, sino solamente una idea o, incluso, ninguna. Esta pregunta rápidamente se plantea el problema del conocimiento de la multiplicidad de las criaturas, pues solo puede haber

producción si hay conocimiento de lo que se va a producir: *Ratio producendi supponit rationem cognoscendi* (Enrique de Gand, 1983b, pp. 25-26). La cuestión establece cómo es este conocimiento perfecto de las criaturas a partir del cual podrían ser producidas por la voluntad divina y por qué es necesario, para dicho fin, establecer en Dios una pluralidad de ideas divinas. Con ello, se explicita, desde el punto de vista de la primera cuestión, lo que ocurre entre Dios y las criaturas en su relación de imitabilidad.

Para tal fin, Enrique sostiene que algo puede ser objeto del intelecto de dos modos: *uno modo potentiam intellectivam informando actu intelligendi sua actione; alio modo ipsum actum intelligendi terminando sua cognitione* (1983b, p. 26). Hoffmann aclara que algo puede ser objeto del primer modo, en tanto informa o da forma, es decir, en tanto es la causa del conocimiento en el intelecto; por otra parte, algo puede ser objeto del segundo modo, en tanto termina, es decir, en tanto es el término o fin del proceso cognitivo. Del primer modo, únicamente la esencia divina, como verdadero y perfecto inteligible, puede ser objeto por sí del intelecto. La perfección de la esencia divina actualiza y perfecciona al intelecto divino (Hoffmann, 2002, p. 229).

Del segundo modo, como término del proceso cognitivo, algo puede ser objeto del intelecto de dos modos: como objeto primario y como objeto secundario. *Obiectum primum non est nisi obiectum informans ad actum intelligendi, et non est nisi ipsa divina essentia, quae per se intelligitur a Deo, et nihil aliud ab ipso [...] Obiectum vero secundarium est aliud a se* (Enrique de Gand, 1983b, p. 27). Así, hay un doble término del proceso cognitivo. Con el objeto primario, Dios se conoce a sí mismo. Con el objeto secundario, Dios conoce lo que no es él. Ahora bien, el paso del primer objeto al segundo ocurre de modo mediado, por una forma de transición que, al parecer, va dando cada vez más autonomía, al menos como objeto, al objeto secundario. Así, ese objeto, como distinto de Dios, puede también ser conocido de dos modos: conociendo lo que la criatura misma es en Dios o conociendo el ser que ella tiene en sí misma, distinto de Dios *quamvis non habeat esse extra eius notitiam*. Esta autonomización o distinción aún no recubre la existencia, concentrándose en el ser que adquiere en tanto conocida. Enrique no lo dice explícitamente, pero todo indica que se trata de la adquisición de su *ser de esencia*, precisamente como consideración y operación del intelecto divino.

Según el primer modo, Dios conoce las cosas distintas a sí *ut sunt in sua essentia idem quod ipsa, et sic non ut alia, quoniam ut sic sunt in eo, sunt unum simplex cum eo omnibus modis* (Enrique de Gand, 1983b, p. 27). Así visto, este primer momento aún no garantiza el conocimiento perfecto de lo distinto de Dios en tanto distinto. Por el contrario, lo distinto de Dios se conoce en la unidad y unicidad de su esencia. Solo el segundo modo lo garantiza, pues, con él, Dios *cognoscit alia a se vere, sine quo non esset in eo perfecta notitia* (1983b, p. 28). Enrique enfatiza la necesidad de este segundo modo en el que se alcanza un conocimiento perfecto de lo distinto de Dios, pues con él se elimina la posibilidad de un Dios *insapientissimus*. En este sentido, Enrique explicará la necesidad de la relación de razón por la insuficiencia que se derivaría de la sola esencia divina, considerada absolutamente, como lugar de producción e intelección de lo creable: *si in Deo divina essentia non haberet nisi rationem essentiae et absoluti, absque omni ratione respectus et imitabilis ad extra, nihil Deus cognosceret nisi suam essentiam et se ipsum* (1983b, p. 32). Así, la razón de imitabilidad abre a Dios al conocimiento de lo otro de sí. Sin ella, en cierto sentido Dios estaría encerrado en sí mismo y en el conocimiento de su propia esencia. Como veremos, Escoto funda su respuesta precisamente en el carácter absoluto de la esencia divina, desde la cual, se hace posible la relación de las criaturas a Dios sin una relación previa de Dios a las criaturas.

Ahora bien, de acuerdo con este segundo modo, ¿cómo se articulan el objeto primario y el secundario? ¿Cómo se da la transición del uno al otro? Aquí se presenta la necesidad y el papel de la relación de razón como fundamento de la constitución de la criatura y de su conocimiento.

Sic autem sua essentia, qua cognoscit se, cognoscit et alia a se, non dico, sua essentia ut est simpliciter essentia, secundum quam rationem sua essentia se solum cognoscit et non alia, nisi ut sunt in ipso id quod ipse, sed ut ipsa essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se, non ut quae sunt per existentiam aliquid extra in se ipsis, sed ut quae sunt per essentiam aliquid in divina cognitione, videlicet in eo quod divina essentia est ratio et forma exemplaris illorum, et ut forma et causa et principium formale exemplatorum, ut supra tactum est (Enrique de Gand, 1983b, p. 28).

Por su esencia en tanto absoluta (*simpliciter essentia*), Dios se conoce a sí mismo y solo a sí mismo. Y por su esencia considerada como relación (*respectus*) conoce a las criaturas. Enrique especifica lo que caracteriza dicho *respectus*, pues la esencia divina es considerada ahora como forma ejemplar, causa y principio formal de las criaturas en tanto ejemplados. No debemos perder de vista que la relación de razón, que se funda en Dios y termina en la criatura, garantiza la consistencia e inteligibilidad de la criatura. Sin ella, Dios solo se conocería a sí mismo. Por su esencia en tanto absoluta no podría conocer a la criatura. ¿En qué consiste entonces dicha relación?

Illa autem ratio in divina essentia, secundum quam sua essentia est ratio qua cognoscit alia a se, nihil aliud est quam imitabilitas qua ab aliis imitetur, quam vocamus ideam. Quae est talis ratio sive respectus in divina essentia, non ex se ut essentia est secundum se et absolute, nisi in virtute et quasi potentia, sed ut est iam cognita et obiectum primum divini intellectus secundum actum. Et per hoc secundum actum habet ratio illa esse in essentia ex consideratione intellectus circa eam, in comprehendendo eam sub ratione imitabilis (Enrique de Gand, 1983b, pp. 28-29).

Señalo cuatro elementos de este pasaje. Primero, Enrique llama a esta relación “idea”. Segundo, esta idea se encuentra en la esencia divina que ya ha sido conocida como objeto primario del intelecto. Tercero, dicha relación tiene un ser en la esencia divina definido como relación de imitabilidad (*respectus imitabilitatis*). Cuarto, esta relación no se funda en la esencia divina en tanto esencia y absoluta, sino que se deriva de ella gracias a la consideración del intelecto, lo que explica que dicha relación de imitabilidad sea una relación de razón.

Por otra parte, es necesario que, por esa consideración del intelecto divino, haya una pluralidad de ideas como ejemplares de las criaturas según sus especies especialísimas, para que Dios las conozca en su especificidad y no bajo una única relación universal y absoluta de imitabilidad. Sin la pluralidad de las ideas, Dios no tendría un conocimiento determinado de las criaturas en su diversidad, distinto del conocimiento que tiene de sí mismo (Enrique de Gand, 1983b, p. 29).

Por el conocimiento de su objeto primario, su propia esencia, Dios también conoce lo que no es él, pero *non ut obiecta cognita, sed ut rationes*

quasdam intelligendi ipsa obiecta ut secundario cognita. El primer conocimiento que tiene de las criaturas no es aún como objetos, sino bajo esas relaciones. De allí la conclusión central que nos interesa aquí.

Et hoc maxime quia huiusmodi rationes in Deo non sunt nisi respectus quídam, quibus ipse ut forma exemplaris relative se habet ad essentias rerum extra, sicut ad quaedam exemplata relative se habentia ad Deum, in eo quod id quod sunt aliquid per essentiam; exemplata quaedam sunt. Cognoscens enim distincte unum relativorum, necessario simul cognoscit et aliud (Enrique de Gand 1983b, p. 30).

Con esta última línea, se establece la correlación entre Dios y las criaturas a través de las ideas divinas como relaciones de imitabilidad, fundadas en Dios y de las criaturas como esencias ejempladas en tanto referidas a las ideas como imitables, como relaciones reales fundadas en las criaturas. Sobre este terreno, a partir de dichas ideas, como relaciones de imitabilidad, Dios conoce las criaturas en sus esencias. Con ello, se establece la prioridad de la relación de imitabilidad frente a la relación de dependencia de las criaturas hacia Dios y al conocimiento de las criaturas. O, dicho sucintamente, sin imitabilidad no hay dependencia.

Para acentuar la particularidad del conocimiento que Dios tiene de las ideas, Enrique procede a compararlo con el conocimiento que el ser humano tiene de las criaturas. Por lo demás, desde ya llamo la atención del lector al empleo del concepto de *ens diminutum* en este pasaje y al modo como lo define Enrique, pues este concepto tendrá un rol fundamental en el tratamiento del problema en Escoto.

Et est talis hac Dei cognitio in cognoscendo se secundum rationem formae exemplaris, a quo secundum rationem causae formalis habent esse aliquid per essentiam ipsa exemplata in esse suo cognito. Et hoc quemadmodum intellectus noster entia facta ab ipso constituit in ese cognito. Quae sicut sunt diminuta entia respectu aliorum existentium, quorum intellectus noster non est causa, neque quod habent esse simpliciter, quia quod sic habent esse, non habent nisi a Deo, neque quod habent esse cognitum, quia quod sunt in esse cognito intellectus nostri, huius ipsa potius sunt causa quam ipse intellectus noster, quia non sunt in cognitione intellectus nostri ut obiecta cognita et operata ab intellectu, sed ut obiecta agentia

intellectum et facientia ut intellectus noster sit intellectus secundum actum, per quod se ipsa faciunt esse in esse cognito intellectus, quod non facerent nisi ex se secundum actum essent entia vera, respectu quorum intellectus quodam modo est ens in potentia, – sic enim ista eadem entia respectu entis quod Deus est, sunt diminuta entia, non tamen sic diminuta sicut sunt entia operata ab intellectu nostro, quia illa nullo modo nata sunt habere aliquod esse verum extra intellectum praeter esse cognitum quod habent in intellectu. Ista autem non sunt sic diminuta respectu entis quod Deus est, et existentia in esse cognito, quin in illo esse sint aliquid ad se per essentiam, quod natum est, Deo efficiente, etiam existere extra divinum intellectum praeter esse cognitum, in esse existentiae quod est esse verum et perfectum (Enrique de Gand, 1983b, pp. 30-31).

Maurer ofrece un esbozo de la aparición y del empleo de este concepto y cita precisamente este pasaje, proponiendo como hipótesis que con Enrique de Gand el concepto de *ens diminutum* se extiende por primera vez al conocimiento divino (1950, p. 220; cfr. Cross, 2010, p. 128 y Gilon, 2012, pp. 103ss). En efecto, en este pasaje se describe el modo como Dios constituye como objeto conocido lo distinto de sí. Desde la primera línea se enfatiza cómo la criatura se constituye como ejemplado, desde el ejemplar, pero también como esencia, desde la razón formal. Enrique pasa a explicar cómo se da ese conocimiento en Dios por contraste con el conocimiento humano. Como punto común, tanto lo conocido por el ser humano como lo conocido por Dios es un *ens deminutum* en tanto *esse cognitum*. El *ens deminutum* lo es por contraste con la criatura efectivamente existente, con lo que la disminución se debe al hecho de ser objeto de conocimiento. En esto no hay diferencia entre los objetos del intelecto divino y del humano. Sin embargo, en el caso de Dios, ese *ens deminutum* incluye a la esencia en tanto esencia (*esse aliquid per essentiam ipsa exemplata in esse suo cognito*) y es causado por el intelecto divino; mientras que en el ser humano el *ens deminutum* está restringido a su puro darse intencional como *esse cognitum* y es causado por los objetos mismos en su efectividad. Con ello, Enrique distingue la actividad del intelecto divino de la pasividad y potencialidad del humano. El *ens deminutum*, además, adquiere o comporta dos grados de disminución. El conocimiento divino de la criatura es el conocimiento de un relativo/absoluto, simultáneamente *ens deminutum* y *aliquid ad se per essentiam*, mientras el conocimiento humano de la criatura lo es de

un *esse* que no tiene ni puede tener vocación a existir fuera de la mente, no es más que un *ens deminutum* en tanto *esse cognitum*. Aquí no hay *esse essentiae*. El pasaje enfatiza, de un lado, el *ser conocido* de las criaturas tanto en el intelecto divino como en el humano, pero, de otro lado, articula al ser conocido en el intelecto divino el *esse aliquid per essentiam*, con lo que la interpretación ontologizante de la idea mantendría sus argumentos.

Adicionalmente, contamos con una caracterización del *ens deminutum* fundada en una cierta interpretación de un célebre pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles:

Unde, cum secundum Philosophum, VI *Metaphysicae* [2-3, 1026a 33 – 1027b 16], *ens dividitur in [1] ens deminutum, quod continet omne ens constitutum ab intellectu in esse cognitum, quod non habet aliud esse praeter istud nec potest habere, et in [2] ens verum et perfectum, et illud subdividit in ens per accidens sive accidentaliter, et in ens per se sive essentialiter, ens essentialiter intelligit quidquid ad se est aliquid natum existere in esse vero et perfecto extra intellectum, licet habeat prius esse in solo intellectu* (Enrique de Gand, 1983b, 31-32; cfr. Maurer, 1950, pp. 216-217).

Según esto, todo *ens deminutum* lo es en tanto constituido por un intelecto como *esse cognitum*, es decir, en tanto comporta una operación del intelecto. La gran divergencia entre el conocimiento divino y el humano, con respecto al conocimiento de la criatura, consiste en que el *ens deminutum* que se encuentra en el intelecto divino tiene vocación a recibir, gracias a la causalidad eficiente de Dios, su plena existencia, con lo que adquiriría su ser verdadero y perfecto. Pero, según este pasaje, el *ens deminutum* del conocimiento divino estaría en el filo de la distinción, siendo *deminutum* en tanto conocido y *verum et perfectum* en tanto *ad se est aliquid natum existere in esse verum et perfectum*. Aquí yace la tensión entre lo intencional y lo real en la posición de Enrique de Gand.

Hecho este recorrido, detengámonos un momento y preguntémonos cuáles son, entonces, los elementos centrales de la posición de Enrique. Debido al orden de prioridad natural de Dios con respecto a la criatura, solo puede haber relación de la criatura a Dios, si previamente se da una relación de Dios hacia la criatura. Esta relación haría que la criatura constituida por sí, como ser de esencia por Dios, sea susceptible de referirse

a otro. Específicamente, dicha constitución se da bajo la relación de imitabilidad que Dios mantiene con las criaturas. La relación de imitabilidad conforma, de hecho, la correlación de la criatura a Dios. Las ideas son distintas relaciones de imitabilidad constituidas por Dios al comparar su esencia con las criaturas, con lo que dichas esencias se refieren a Dios como ejemplados suyos. Así, estas relaciones son necesarias para que Dios conozca las criaturas e impliquen sus respectivas correlaciones. La primera relación será de razón y la segunda será una relación real. Con este gesto, Enrique otorga el estatuto de ser de esencia, *res a ratitudine*, a la criatura en la mente divina. Atendiendo a la clasificación aristotélica de los modos de relación en *Metafísica* V,¹⁵ esta relación de imitabilidad corresponde al primer modo que Enrique llama relación *in proportionibus* y que asocia a la causa formal. Con esta clasificación, apuntala desde dicha división la necesidad de la correlación en la relación entre ejemplar y ejemplado. Por su parte, el tercer tipo de relación, entre la medida y lo medible, se concentra en la perspectiva de la causalidad final. Finalmente, tanto en Dios como en el ser humano, el conocimiento de la criatura ocurre bajo la forma de un *ens deminutum*. Con todo, la criatura como *ens deminutum* en la mente divina es producida por ella, comporta su ser de esencia y, en cierto sentido, comportaría también un ser verdadero y perfecto. Esto no ocurre y no puede ocurrir en el caso del objeto conocido por el intelecto humano en donde el *ens deminutum* se restringe a ser *esse cognitum*.

Duns Escoto

Con estos elementos de la posición de Enrique de Gand, regresemos a *Ord. I*, d.35 (cfr. Dezza et al., 2019, pp. 5-47). En su única cuestión, Escoto distingue tres opiniones que, con algunos matices, sostienen la necesidad de dichas relaciones y, luego, a partir de una serie escalonada de refutaciones, llega a su propia solución. Entre los parágrafos 14 y 20, refuta la conclusión común a las tres opiniones, precisamente, la tesis que defiende la necesidad de las relaciones de razón en Dios para que entienda las criaturas (1963, p. 249). Recojo esquemáticamente su refutación en dos de los argumentos que ofrece.

En primer lugar, de darse tales razones en Dios y de ser conocidas por él, Escoto se pregunta a través de qué principio de conocimiento (*ratio cognoscendi*) serían conocidas. Si son conocidas por otras razones, estas

determinarían la esencia divina en tanto principio de conocimiento o en tanto primer objeto. Y, nuevamente, podría preguntarse por el principio de conocimiento de este segundo principio, de modo que se procedería al infinito. Con este criterio inicial, Escoto formula, antes de la solución principal de la cuestión, su propia posición acerca de tales relaciones.

Ergo oportet stare quod illae rationes possunt intelligi a Deo per essentiam ut nude acceptam, sive ut per rationem sive ut illae cognoscantur per ipsam ut per primum obiectum cognitum absolute; et qua ratione ista poterunt cognosci per essentiam unde essentia nude, pari ratione et ipsa obiecta secundaria alia, quia ita videntur illae rationes habere rationes distinctorum obiectorum sicut et alia (Escoto, 1963, p. 250).

Según esta primera presentación de la solución, no sería necesaria una relación de razón entre Dios y sus criaturas con el fin de conocer las criaturas. Por el contrario, la esencia divina tomada en su pura esencialidad (*ut nude acceptam*), como principio de conocimiento o primer objeto conocido absolutamente, garantizaría no solo el conocimiento de sí misma, sino el conocimiento de sus objetos secundarios. Con esto, se plantea la posibilidad de que la esencia misma, sin el paso por una diversificación de razones de imitabilidad, conozca a las criaturas.

En segundo lugar, precisamente al ser considerada simplemente (*nude accepta*), la esencia divina se establece como principio absoluto de su propio conocimiento, excluyendo toda relación real, *quia respectus realis non est in eadem persona ad se*, o de razón, pues *illa intellectio non est collativa vel comparativa* (Escoto, 1963, p. 251). Es decir, el intelecto divino no conoce la esencia divina como algo distinto de sí, de lo que se sigue que no hay relación real, ni lo hace por un acto comparativo, por lo que no podría haber tampoco una relación de razón. Este punto será ampliado en la respuesta principal, acentuando la dimensión absoluta de la esencia divina en su conocimiento de sí y de lo distinto de sí.

Estas objeciones descansan en la tesis de la efectividad absoluta de la esencia divina para conocerse a sí misma y a lo distinto de sí. A partir de ella, no solo no hay lugar para la producción de una relación de razón que facilite su conocimiento de lo otro de sí, sino que también se excluye una relación real o de razón entre la esencia divina y ella misma para su auto-

conocimiento. Esto se hace aún más visible, en la refutación que Escoto dedica exclusivamente a Enrique de Gand.

Refutación de Enrique de Gand

Escoto emprende esta refutación entre los párrafos 24 y 26. Recordemos que, para Enrique, la relación de imitabilidad en tanto relación de razón es el resultado de un acto cognitivo por el que el intelecto divino compara su esencia a las criaturas. De allí concluye Escoto que esta relación se encontraría en el intelecto divino *praecise ut ens deminutum, habens esse in intellectu ut cognitum in cognoscente* (1963, p. 254). Reconocemos en esta afirmación el léxico introducido por Enrique de Gand. Sin embargo, este *ens deminutum* se encontraría en la esencia divina, pero no precisamente en tanto ser de esencia de la criatura. Que la relación de razón se conciba como *ens deminutum*, la sitúa en el orden de lo concebido por el intelecto y no de lo que es sin más. Al reducirlo al orden de lo conocido, Escoto elimina la articulación propuesta por Enrique, según la cual lo conocido por Dios sería un *ens deminutum* que contendría la esencia por sí de la criatura, su *esse essentiae*. En cuanto a la esencia divina como objeto del intelecto divino, ella no se relaciona con él como lo conocido en el que conoce, como *ens deminutum*, sino como esencia en tanto esencia, sin ninguna determinación conceptual por parte del intelecto. En ese sentido, la esencia divina tampoco sería el primer objeto conocido, si por él se entiende una primera constitución de un *ens deminutum*. La identidad de la esencia divina consigo misma excluye –ya lo vimos– tanto la relación real como la relación de razón (cfr. el punto de vista contrario de Cross, 2014, p. 194).

Ahora bien, en sentido estricto, la imitabilidad de la esencia divina no depende de un acto comparativo que daría lugar a la relación de imitabilidad. Por el contrario, *Deus prius naturaliter est imitabilis a creatura quam intelligatur imitabilis: quia enim est imitabilis, ideo vere comparatur ut imitabilis a creaturis, ut videtur, et non e converso* (Escoto, 1963, p. 255) Con este argumento, Escoto invierte el fundamento de la imitabilidad, situándolo directamente en la esencia divina y no en el acto de comparación del intelecto divino que produciría la relación de imitabilidad. La imitabilidad es anterior a la comparación y, de haberla, la comparación la lleva a cabo la criatura, no Dios.

Con cada uno de estos movimientos, Escoto va absolutizando la esencia divina de modo que no pueda ser fundamento de una relación, sino únicamente su término. De hecho, en cuanto al conocimiento de sí mismo, en Dios no hay relación. Solo la habría en cuanto al conocimiento de la criatura, con fundamento en la criatura y término en Dios. Con ello, aún no explícitamente, Escoto funda las condiciones para abandonar el primer modo de la relación, como relación mutua, para dar lugar a un nuevo fundamento explicativo tomado de la relación no mutua, según interpreta el tercer modo de la relación de *Metafísica* V, 15, haciendo evidente contrapunto a la interpretación de dicho pasaje propuesta por Enrique de Gand.

La solución de Escoto

Sobre ese doble telón de fondo, presentado muy esquemáticamente, Escoto presenta su respuesta a la cuestión entre los párrafos 27 y 34 (1963, pp. 256-259). En lo que sigue me concentraré únicamente en los dos primeros cuyo énfasis recae en la modificación del tipo de relación que guardan Dios y las criaturas: ya no una relación mutua del primer modo (Enrique de Gand, 1983b, pp. 18-24), sino una no mutua del tercer modo con el efecto de absolutización de la esencia divina. Observo marginalmente que Escoto ya había tratado y criticado la descripción de estos tres modos de los relativos propuesta por Enrique de Gand al estudiar el vestigio.² Dicho esto, leamos, por fin, el § 27:

Potest dici ad quaestionem quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis aliorum duorum modorum, quia in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis, – et ex hoc sequitur (sicut deductum est distincione 30 questione 1) quod terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum. Sicut ergo obiectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius in quantum mere absolutum est, et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita – videtur – cum intellectio divina simpliciter sit mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti; hoc confirmatur, quia omnino prima intellectio, quae est beatifica, est essentiae ut essentia est, sine omni respectu rei et rationis, et hoc propter

2 Cfr. *Ord. I*, d.3, p.2; 287; y 296-297 (Escoto, 1954, pp. 176, y 180-181).

perfectam identitatem realem intellectus ad essentiam obiectam (Escoto, 1963, p. 256).

El núcleo de dicha respuesta, como paso previo para presentar los instantes de naturaleza en §32, corresponde a la inclusión de la relación entre las criaturas y Dios, como ejemplado y ejemplar, en el tercer modo de la relación. Así, Escoto procede a señalar que, a diferencia de los dos primeros modos, el tercer modo no exige una correlación, es decir, no da lugar a una relación mutua, sino a una relación cuyo término no constituye a su vez un fundamento para su correlación. La relación no mutua ocurre, pues, cuando uno de los dos extremos de la relación no es afectado por la relación. Su rol se reduce a ser el término de una relación que se halla en otro. Si la relación se termina en él, pero él no es, a su vez, fundamento de otra relación, se mantendrá entonces en su condición absoluta (cfr. Pini, 2015).

Como lo señala Escoto en la distinción 3 de la *Ordinatio*: *omnis autem relatio creaturae ad Deum est non-mutua, sed tantum dicitur Deus ad creaturam quia creatura ad ipsum; ergo omnis respectus creaturae ad Deum est secundum tertium modum* (Escoto, 1954, p. 180). Con este movimiento, Escoto no solo busca refutar la posición de Enrique de Gand, sino también proponer otra interpretación de los tres tipos de relación según *Metafísica* V,15 o, como mínimo, del modo cómo se entienden las relaciones entre Dios y las criaturas de acuerdo con esa clasificación.

Para fundar su punto, Escoto compara la intelección humana y su objeto, con la intelección divina y su objeto, bajo los criterios de la relación del tercer modo: lo mensurable y la medida. Lo que en la intelección humana es medida y por tanto absoluto (el objeto), es relativo y medible en la intelección divina; y lo que en la intelección humana es relativo y medible (la intelección), es absoluto y medida en la intelección divina, (su esencia). Aquí está descrito en términos de relación no mutua el segundo instante de naturaleza que describirá en § 32 (cfr. también *Lect.* I d.35,22; Escoto, 1966, p. 452). Y con esto, Escoto nos indica otra relación no explícita, pero presente en la discusión. Dios es la medida de todas las cosas conocidas por él y esas mismas cosas son la medida de nuestra intelección (Escoto 1963, pp. 289-290).

La razón última de dicha relación no mutua se manifiesta en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, cuya marca es la *perfecta identitas realis*

del intelecto divino y la esencia divina tomada como objeto suyo. Leamos ahora el § 28:

Non oportet ergo propter intellectionem alicuius obiecti praecise, quaerere relationem, nec in utroque extremo nec in altero, – ergo oportet aliquid aliud addere, propter quod sit relatio in utroque vel in altero; illud autem non videtur esse nisi vel mutua coexigentia, si est relatio mutua, vel dependentia in altero extremo, si non mutua; hic autem quando Deus intelligit aliud a se, non potest poni mutua coexigentia in utroque extremo, ut videtur, – ergo praecise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia: illud est obiectum ut cognitum (Escoto, 1963, pp. 256-257).

En este caso especial de la plena identidad real del intelecto divino y su objeto, la esencia divina, la intelección no exige establecer ningún tipo de relación. De hecho, a partir de este caso, podemos concluir que la noción de intelección en tanto tal no incluye la de relación. Para que haya relación, mutua o no mutua, debe agregarse algo más. En el caso de la esencia de Dios como objeto de su intelecto, no se dan ni las condiciones para la relación mutua (una coexigencia de sus extremos) ni para la relación no mutua (la dependencia de un extremo con respecto al otro). Sin embargo, cuando Dios entiende algo distinto a sí, se da la dependencia del objeto con respecto al intelecto divino y esta dependencia consiste en ser precisamente *obiectum ut cognitum*. De esta relación y dependencia se ocupará de nuevo en § 32, § 47 y § 49, en los que se tematiza la “producción” de la criatura como *esse intelligibile* o como *esse cognitum* (1963, pp. 258, y 264-266).

Este es un punto contencioso entre los intérpretes de Escoto, que Castello Dubra analiza en el capítulo 7. Pini (2015) presenta y evalúa las dos interpretaciones principales relativas al estatuto del *esse obiectivum*. De un lado están aquellos que lo consideran como el resultado de la actividad causal del intelecto divino, con lo que adquiere una cierta densidad o consistencia ontológica (por ejemplo, Perler, 1994 y 2001) y, de otro lado, aquellos que lo consideran como un acto del intelecto relativo a un contenido sin implicación ontológica alguna (por ejemplo, King, 2004, pp. 70-85 y Cross 2014, pp. 182-199). Dicho, esto, aclaremos que, aunque la distinción que nos ocupa no emplea estrictamente la expresión *esse obiectivum*, en Ord. I,36,34, se establece la equivalencia entre *esse in opinione*, *esse*

intellectione, *esse exemplatum*, *esse cognitum* y *esse repraesentatum* como formas de *esse deminutum* (1963, p. 284); lista a la que algunos de estos autores agregan el *esse obiectivum* y el *esse intelligibile* (Cross, 2005, p. 64 y 2014, p. 183; Pini, 2015, p.338). Por lo demás, resulta sorprendente que, en cierto modo, esta disputa interpretativa sea paralela a la relativa al estatuto de la relación de imitabilidad en Enrique de Gand (Cross, 2010).

Así, teniendo en cuenta lo que la distinción 35 exhibe como posición de Escoto, a diferencia de lo que sostiene Enrique, el *esse cognitum* no contiene nada distinto en la intelección humana y en la intelección divina; y la diferencia entre estas dos intelecciones no corresponde al contenido del *esse cognitum*, sino a la distribución de los roles de medida y de medido; y al rol relativo en la “producción” del objeto (cfr. Escoto, 1963, p. 282). Así, producir un *esse intelligibile* no es más que producir algo conocido y su densidad ontológica es la mínima necesaria para ser conocido, la de un concepto, la de un contenido mental. Allí no hay ser de esencia, ni mucho menos ser de existencia.

Por otra parte, la interpretación de la distinción 35 está menos asociada al estatuto del *esse obiectivum* que del *esse deminutum*. Esto puede explicarse con relativa facilidad, dada la intención de Escoto de refutar la interpretación que Enrique de Gand propone del *esse deminutum* en el intelecto divino. Parte del esfuerzo de la distinción 36, que aquí apenas mencionaremos, consistirá en demostrar que, en tanto *deminutum*, el *esse cognitum* no contiene ni puede contener a la criatura como *aliquid ad se per essentiam*. En otros términos, Escoto se esfuerza en mantener el *esse cognitum* como *obiectum ut cognitum*, según la expresión final de § 28.

Así pues, en mi opinión, la distinción 36 debe leerse, al menos parcialmente, como una continuación de la discusión aquí tratada. Basta señalar que la pregunta por el estatuto del *esse essentiae* (Escoto, 1963, p. 271) demanda movilizar de nuevo varias de las críticas expuestas a la posición de Enrique. Escoto seguirá luchando contra una comprensión ontologizante de las ideas divinas, para reemplazarla por otra intencional o disminuida. Por ello, la crítica de la concepción del *esse deminutum* en el intelecto divino, tal como la entiende Enrique, tomará un nuevo impulso en la distinción 36, de la que no nos ocuparemos aquí.

Desbordando el alcance de este capítulo, me gustaría simplemente indicar que en la *Reportatio* IA, d.36, p.1, qq.1-2,61-66 (Escoto, 2008, pp. 400-403), Escoto da un paso más en la comprensión del problema y pro-

pone una segunda vía o solución alternativa (sin excluir la primera) en la que ya no queda ningún tipo de relación en el acto por el que Dios conoce las criaturas. Allí, la absolutización de la intelección divina y de su objeto elimina la relación de razón por la que la criatura se relaciona con Dios. Dicha eliminación se funda en que entre Dios y su objeto (la criatura) no hay una distinción real sino de eminencia, *non sunt distincta realiter sed eminenter*. O, con mayor énfasis, Dios y su objeto *sunt idem realiter*. Y dicha identidad real diluye la necesidad de toda relación. En este modelo *lapis in esse cognito nihil est secundum rem, et ideo nullam habet dependentiam (quia quod nihil est, non dependet), et si sit aliquid, non es solus respectus sed absolutus*. En todo caso, la relación del objeto con el intelecto divino no da lugar a una relación, ya sea porque el objeto no es nada real (reducido a ser objeto) o porque siéndolo ya no comporta ninguna relación en tanto absoluto (Cross, 2014, pp. 189-195).

En todo caso, no creo exagerar si sostengo que Escoto no tiene la pretensión de dar mayor densidad ontológica al objeto de la que este necesita para ser objeto. Toda la discusión con Enrique de Gand se construye desde la perspectiva, inaceptable para Escoto, de que la relación de razón, y con ella la idea, sea al final una relación real. Observamos, por el contrario, el esfuerzo permanente por desontologizar la relación de razón y la idea, eliminando la relación de razón y objetivando la idea.

Observaciones finales

¿En qué difieren estos dos modelos de las ideas divinas?

Enrique establece una relación de imitabilidad entre Dios y las criaturas, inscrita en el primer modo de la relación, como relación mutua, con el fin de garantizar un medio a partir del cual Dios alcance el conocimiento distinto de lo distinto de sí. En este modelo, dicha relación mutua es necesaria, pues la relación de la criatura a Dios solo es posible sobre el suelo firme de una mínima consistencia ontológica, un *esse essentiae*, que la criatura debe tener para referirse a otro y solo Dios puede darle dicha consistencia. Esta consistencia mínima garantiza la coexistencia de estos dos extremos, Dios y las criaturas, dando lugar a la relación mutua. Enrique identifica las ideas divinas con las distintas relaciones de imitabilidad que Dios produce tras comparar su esencia con la criatura. Estas ideas serán las *rationes cognoscendi* a través de las cuales Dios conoce perfectamente

a las criaturas. Por ello, no es posible que la esencia divina se conozca únicamente a sí misma, como absoluto, pues esto daría lugar a la incognoscibilidad de todo lo creable y al encierro de la esencia divina en ella misma. Dios conoce las criaturas como *entia diminuta* comportando, de un lado, su dimensión como *entia cognita*, pero incluyendo también su *esse essentiae* o su *esse aliquid ad se per essentiam*. Con lo que el *ens diminutum* de Enrique articula una dimensión puramente intencional con una aparente dimensión real.

Por su parte, Escoto establece entre Dios y las criaturas una relación no mutua según el tercer modo de la relación. Su elección descansa en considerar que al conocimiento de la criatura solo lo antecede el conocimiento que Dios tiene de sí mismo bajo una consideración absoluta a partir de la cual se funda la relación de la criatura a Dios. En otros términos, la total identidad real del intelecto divino con su esencia excluye que en su acto de autoconocimiento se dé una relación real o de razón con lo que se cancela la posibilidad de producir las ideas divinas como relaciones de razón. La presencia de la criatura en el intelecto divino ahora solo ocurre como objeto conocido a partir de su producción como *esse cognitum*, abandonando cualquier forma de subsistencia de la criatura en la mente divina y la consiguiente relación de razón como *ratio cognoscendi* de la criatura. Por ello, Escoto procede a eliminar del *ens diminutum* toda articulación con la criatura considerada como *esse aliquid ad se per essentiam*. El *ens diminutum* ahora únicamente comporta como elemento definicional el *esse cognitum*.

Solo en este sentido y bajo estas nuevas condiciones, forjando incluso una nueva definición de idea, Escoto reconocerá ideas en la mente de Dios ya no como *rationes cognoscendi* o bajo la forma de un *esse diminutum* que incluya a la criatura como *aliquid ad se per essentiam*, sino únicamente como objeto en tanto conocido: *immo ipsum obiectum cognitum est idea* (Escoto, 1963, pp. 260 y 263).³

Dados los límites de este trabajo, veo al menos tres tareas futuras para amplificar este panorama sin perder de vista el enfoque aquí propuesto. Extender el análisis de la interacción entre Enrique de Gand y Escoto a la distinción 36 en lo que configura una unidad con la distinción 35. Extenderlo también más allá de la *Ordinatio*, incluyendo las versiones de la *Lectura* y la *Reportatio*. Y, rastrear, en especial, la presencia del concepto de

3 Véanse, a este respecto, los capítulos 3 y 9.

ens deminutum con el que se pondría en juego una interpretación del *esse cognitum* como límite de la idea.



Posibilidad, inteligibilidad e *instantes naturae* Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto

Carlos M. Martínez Ruiz*

La peculiar historia redaccional del trabajo de Escoto sobre el *Primer Libro de las Sentencias* impactó directamente en la tradición manuscrita, dando lugar a diferentes problemas de crítica textual, particularmente evidentes en la distinción 35, que dificultan la interpretación de su pensamiento. Esta distinción abre la última sección del Libro I, dedicada al problema de la contingencia, y se extiende hasta el final (d.48). Si bien deben considerarse obras distintas, la *Lectura* I, la *Ordinatio* I, la *Reportatio Parisiensis* IA y las *Additiones Magnae* I, forman parte de un mismo trabajo (la investigación y los cursos dictados por Escoto sobre el I Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo) y no son del todo independientes la una de la otra.

El texto de la distinción 35 registra prácticamente todas las formas de reescritura, sobreescritura, anotación y reorganización características de la forma de trabajo y de redacción de Escoto (Martínez Ruiz 2021). En este capítulo presentaré solo uno de los principales problemas relevados por la crítica textual en esta distinción, referido a la descripción del orden natural del conocimiento divino en cuatro *instantes*, correspondiente a los textos de *Lect.* I, d.35,22 (Escoto, 1966, pp. 452-453), *Ord.* I, d.35,32 (Escoto, 1963, p. 258), *Rep.* IA, d.36, q.2 (Noone, 1998, pp. 421-422; Escoto, 2008, p. 406) y *AM* I, d.36, q.2.¹

1 Para el análisis de *AM* I, d.36, q.2 he tenido en cuenta los códices P (f.169vb), Γ^B (198vb), V¹ (f.281vb) y la edición de Vivès (Escoto, 1894, p. 445), que replica el texto editado por Lucas Wadding (Lugdunii 1639). Wadding declaró haber basado su edición de *AM* I en la edición incunable de Bologna (1478), corrigiendo y enmendando su texto con el códice V¹.

* Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Nacional de Río Cuarto
carlos.martinez.ruiz@unc.edu.ar

El trabajo de Escoto sobre el primer *Libro de las Sentencias*

En un estudio reciente, Stephen Dumont ha demostrado que Duns Escoto transcurrió dos períodos en París, ya que siguió los dos programas de estudios previstos por la Orden Franciscana: el programa del *lectorado* y el programa del doctorado. El primer período transcurrió entre 1286 y 1290 (o entre 1284 y 1288) en los *studia generalia* franciscanos de Oxford y de París; y el segundo entre 1302 y 1303 en la Facultad de Teología de la universidad de París, interrumpido por el *affaire* de Felipe el Hermoso y retomado en 1304 hasta 1307, fecha de su traslado al *studium* de Köln, donde moriría un año más tarde (Dumont, 2022, pp. 13-17).

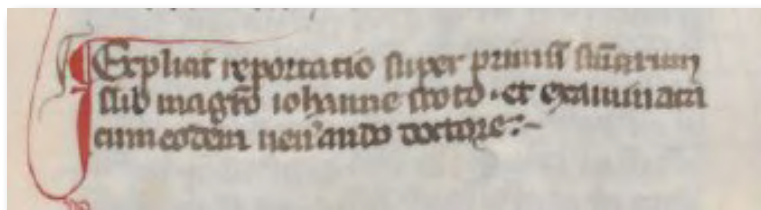
Con base en las investigaciones actuales, además, sabemos que preparó sus primeros cursos sobre las *Sentencias* (*Lectura I* y *Lectura II*) de regreso a Oxford, tras haber cumplido su primera estadía en París, esto es, en el año académico 1297-1298; y que dictó ambos cursos al año siguiente (1298-1299), en calidad de bachiller sentenciario.

En el período intermedio entre los años académicos 1299-1300 y 1300-1301 (o sea, en Oxford, entre junio y agosto del 1300) Escoto emprendió un nuevo proyecto de trabajo sobre los cuatro Libros de las *Sentencias*, cuya redacción le llevará toda su vida y quedará inconcluso. Este trabajo, denominado *Ordinatio*, comenzó por *Ord. I*, que es el texto elaborado por Escoto con ocasión del nuevo curso que debía dictar en París como *baccalarius designatus* por la Orden Franciscana para el programa universitario de doctorado (cfr. Dumont, 2022, pp. 29-40). Según Antonie Vos, las distinciones 1-4 de *Ord. I* fueron redactadas en Oxford en 1301, y las 44 distinciones restantes en París, en 1302 (Vos, 2008, p. 45); de manera que las distinciones 35 y 36, objeto de estudio en este volumen, fueron redactadas en París en el año 1302, junto a la mayor parte de la *Ordinatio I*.

Las *Reportationes Parisienses* son los reportes de los cursos dictados por Escoto en París durante el año académico 1302-1303. No se trata –como se creyó en algún momento– de meros “apuntes” tomados por los asistentes, sino de una nueva obra sobre las *Sentencias*, distinta de la *Lectura* y la *Ordinatio*. Existen tres reportaciones del curso sobre el libro I, que la *Commissio Scotistica* denominó IA, IB y IC (cfr. Dumont, 2018, 380-384).² La primera (*Rep. IA*) acaparó la atención de todos los especialistas

² La supuesta *Lectura Cantabrigensis*, que se creyó originada en una segunda *lectio* de Escoto en Cambridge, en realidad es una copia de las *Reportationes* de París (Dumont, 2022, p.19).

desde la publicación del estudio de Auguste Pelzer (1924) sobre el código Wien, Österreichische Nationalbibliothek, lat. 1423, cuyo *explicit* ofrece la siguiente indicación:



Código V, f.125va.

Explicit reportatio super primum sententiarum
sub magistro iohanne scoto et examinata
cum eodem uenerando doctore.

Con base en este colofón, tanto Pelzer como todos los estudiosos posteriores, entendieron que el texto de *Rep. IA* había sido “examinado” es decir, revisado y corregido *por* el mismo Escoto, considerando dicha versión como la reportación “auténtica” respecto a IB y IC. Los estudios de Klaus Rodler (2005) primero y de Stephen Dumont (2018) después, sin embargo, demostraron que la expresión *examinata* no se refiere a una revisión personal de Escoto, sino a un protocolo establecido por los Estatutos Generales de la Orden Franciscana en virtud del cual, para poder ser publicadas en la Universidad, las obras de sus frailes debían ser sometidas a un examen doctrinal por una comisión designada por el Capítulo General o, en su defecto, Provincial. Este examen, obviamente, no reparaba ni en el texto, ni en la redacción, ni en la organización, ni en cualquiera de los aspectos que un autor debía examinar antes de publicar su obra. De hecho, el código V carece de valor crítico para restituir el arquetipo de *Rep. IA*, por ser una copia defectuosa y llena de errores. Esto excluye la posibilidad de que haya sido examinado *por* Escoto (o por cualquiera de sus colaboradores). No obstante, esa fue la copia ofrecida a la comisión de la Orden para su examen doctrinal.

En consecuencia, la expresión *examinata* que hallamos en V no se refiere a la *Rep. IA* en tanto tal, sino al código V en particular, por haber sido

el ejemplar que examinó la comisión en presencia de Escoto (*cum eodem uenerando doctore*: Rodler, 2005, pp. 52*-62*; Dumont 2018 pp.398-410; Martínez Ruiz, 2021, pp. 72-73).

La edición crítica de las *Reportationes parisienses* (IA, IB, IC, ID) se halla actualmente a cargo de un equipo dirigido por Timothy Noone y Kent Emery, y su publicación está prevista en el proyecto *Iohannis Duns Scoti Opera theologica Parisiensia* para el *Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis* (Turnhout: Brepols). Klaus Rodler publicó la edición crítica del *Prólogo* a *Rep.* IA, IB, IC y *AM I*, con base en todos los testigos existentes de cada obra (Rodler 2005).

Allan Wolter y Oleg Bychkov publicaron una edición completa bilingüe (Escoto, 2004 y 2008) basada en cinco manuscritos, sin considerar los resultados de los estudios de Rodler. Existen, además, varias ediciones parciales de *Rep.* IA, entre las cuales se cuenta la de Timothy Noone (1998), correspondiente a la distinción 36, que, como veremos, es la versión “parisina” de *Ord.* I. d.35. Esta edición fue anterior al estudio de Rodler y a la de Wolter – Bychkov, sigue en la transcripción a V como manuscrito base y no toma en cuenta el texto de *AM I*, d.36.

Acerca de estas dos ediciones de *Rep.* IA d.36, que son las únicas dos disponibles por el momento, hay que decir, en primer lugar, que, a pesar de haberse basado en los mismos cinco manuscritos, ninguna de ellas se funda en un estudio ecdótico, es decir, no restablecen el texto original sobre la base de un *stemma codicum*. En tal sentido, no pueden considerarse ediciones críticas. Ambas difieren notablemente, además, no solo en el texto latino resultante, sino en la interpunción y en la división interna del mismo, dando lugar a una serie de conflictos interpretativos importantes en no pocas ocasiones si se compara una con otra.

En cuanto a Las *Additiones Magnae I*, Pelzer las presentó como un resumen de *Rep.* IA realizado por Guillermo de Alnwick tras la muerte de Escoto (Pelzer, 1964, pp. 441-452). Desde entonces, esa ha sido la opinión de todos los estudiosos, a excepción de Carl Balić, quien consideró *AM I* como «la verdadera *reportatio* parisina, anterior e independiente de *Rep.* IA» (Balić 1927, pp. 8-9). El estudio de la tradición manuscrita del *Prologus* de las tres versiones de la *Rep. Parisiensis I* y de *AM I* a cargo de Rodler, demostró que *Rep.* IA, IB y IC están influenciadas por *AM I* y que, en el caso de *Rep.* IA, el código que contiene mayor cantidad de pasajes de *AM I* es nada menos que V, examinado en presencia de Escoto. Este código no

solo posee numerosas variantes en común con *AM I*, sino que, además, comparte con ella veinticuatro pasajes extensos (Rodler 2005, pp. 52*-57*). Esto ha llevado a concluir que las *Reportationes* son posteriores a *AM I* y que *AM I* no pudo haber sido compuesto tras la muerte de Escoto.

A diferencia de *AM II*, en efecto, *AM I* fue redactada por Escoto y sus colaboradores como suplemento de *Ordinatio I*. Corresponde al género mendicante de las *Additiones* porque suma o añade (*addit*) el material nuevo proveniente de las lecciones de Escoto en París al material existente, pero sin unificar los textos, como sucede en *AM II*, compuestas tras la muerte del escocés por Guillermo de Alnwick (cfr. Dumont, 2018, pp. 411-424). Esto explica la presencia del texto de *AM I* en todas las *Reportationes parisienses*, y, de modo particular, en *Rep. IA*. Lo que hallamos en *AM I* es el registro completo del trabajo de Escoto en París de modo abreviado. Además de contener las 47 cuestiones propias de *Rep. IA*, contiene todas aquellas cuestiones cuyos títulos equivalen a los de *Ord. I*, pero cuyo texto fue modificado por Escoto al dictar su curso sobre el primer libro en París. Por esa razón, *AM I* omite todos los pasajes en los que *Rep. IA* y *Ord. I* coinciden, limitándose a registrar las variantes distintivas de la *Reportatio*. En estos casos, *AM I* simplemente remite a *Ord. I* con expresiones como *quere alibi*; *quere O*; *quere in ordinatione*.

En suma, la redacción de *AM I* se llevó a cabo en París entre 1302 y 1307 bajo la supervisión de Escoto y, en muchos casos, de su propia mano. Él mismo modificó notablemente el Prólogo de *Rep. IA* redactando muchos pasajes nuevos y modificando otros. Todas estas *additiones*, finalmente, fueron consignadas en el código V, como demuestra la edición crítica: esa es la razón por la que fue entregado a la comisión evaluadora para su examen doctrinal *in presentia* de Escoto (Rodler 2005: 52*-75*; Dumont, 2018, pp. 384-393 y 411-424).

Resumiendo lo dicho hasta aquí: Existen cuatro versiones de la distinción que estudiaré en este capítulo: una redactada en Oxford (*Lect. I*, d.35) y tres redactadas en París (*Ord. I*, d.35, *Rep. IA*, d.36 y *AM I* d.36).

Las dos vías de resolución del problema de la existencia en Dios de relaciones eternas respecto de cada idea singular (Oxford y París)

Escoto abordó inicialmente la distinción 35 del Libro I a partir de una sola cuestión, en la que se pregunta si en Dios se dan relaciones eternas a todos

los objetos cognoscibles “en tanto quiditativamente conocidos”, es decir, si para cada *idea* singular (por ejemplo, la idea de piedra) existe una relación de razón eterna (Escoto, 1966, p. 443; 1963, p. 245). Este abordaje inicial fue notablemente reformulado y ampliado en el curso dictado en París, y de esa diferencia da cuenta el texto de *Rep. IA*, dd.35-36. Para visualizar el cambio verificado entre el curso de Oxford (*Lect. I*,35), cuyo texto retoma *Ord. I*, d.35 y el curso de París (*Rep. IA*, dd.35-36), veamos en paralelo ambos esquemas.

Ordinatio I, d.35 (<i>quaestio unica</i>)	Reportatio IA, d.35
Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quiditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia	q.1 Utrum in Deo ex natura rei sit intellectus et intelligere ante omnem negotiationem intellectus secundum proprias et formales rationes eorum a.1 An intellectus vel intelligere sit in Deo a.2. An intellectus vel intelligere sit in Deo ex natura rei a. 3. An Deus formaliter intellectu intelligit a. 4. An intellectualitas sive esse intellectivum sit de per se et quidativa ratione essentiae divinae q.2 Utrum primum obiectum intellectus divini sit essentia sua sub propria ratione essentiae illius
Ordinatio I, d.36 (<i>quaestio unica</i>)	Reportatio IA, d.36
Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu	q.1 Utrum aliquid aliud a Deo et essentia divina sit in intellectu divino ut obiectum per se intelligibile ab eo. q.2. Utrum ad hoc quod intellectus divinus cognoscit alia a se intellectione simplici, requirantur in eo relationes distinctae ad intelligibilia distincte cognoscenda. q. 3. Utrum Deus quorumcumque aliorum a se distincte intellectorum habeat distinctas ideas. q. 4. Utrum Deus habeat infinitas ideas.

Como permite apreciar el cuadro, en el curso dictado en París, Escoto dedicó amplio espacio a la inteligencia divina (*Rep.* IA, d.35, q.1) y a su objeto (*Rep.* IA, d.35, q.2), antes de tratar el problema de la existencia o no de las relaciones de razón entre ambos (*Rep.* IA, d.36, q.2). Este problema, abordado en la *Lectura* y la *Ordinatio* en una sola cuestión (*Ord.* I, d.35), pasa a formar parte en París de un tratamiento mucho más articulado, correspondiente, a su vez, a la ampliación y a la reformulación del esquema inicial de la distinción 36, a la que también le había dedicado una sola cuestión. De manera que el contenido de las distinciones 35 y 36 de *Ord.* I, fue distribuido por Escoto en las cuatro cuestiones que componen la distinción 36 de la *Reportatio* (cfr. Noone, 1998, pp. 300-301).

Ahora bien, a pesar de haberla redactado en París –como vimos–, en la distinción 35 de *Ord.* I Escoto retoma el análisis que había desarrollado en el curso de Oxford y consignado en *Lect.* I, d.35, razón por la cual me referiré a las notables diferencias que separan ambas versiones en lo referido a los *instantes naturae*, como “la tesis de Oxford” y “la tesis de París”.

El escocés, en efecto, desarrolló dos vías diferentes para probar que Dios no necesita relaciones de razón para conocer a las criaturas: la primera se halla en *Lect.* I, d.35,22 y *Ord.* I, d.35,32; la segunda en *Rep.* IA, d.36, q.2 y en AM I, d.36, q.2. De ambas tesis da cuenta en sus clases de París, refiriéndose a la solución propuesta en Oxford como una *primera vía*, distinta de la que presenta en ese segundo curso. Así, por ejemplo, si en el curso de Oxford considera las opiniones de Buenaventura, Enrique de Gand y Pedro de Juan Olivi, en el curso de París suma a estas las opiniones de Santiago de Viterbo y Godofredo de Fontaines.

La primera vía, analizada por Héctor Salinas en el capítulo precedente, retoma la tesis de Enrique de Gand según la cual, entre la intelección divina y el objeto inteligido se verifica una relación intencional correspondiente al tercer modo descrito por Aristóteles, aunque apartándose ostensiblemente del modo en que el teólogo gantés había entendido el estatuto de dicha relación. La característica principal de este tipo de relación, basado en la medida y lo medido –subraya Escoto–, es su unidireccionalidad, esto es, no se trata de una relación mutua. Esta primera vía resolutoria coincide con la que desarrolló en la distinción 30 a propósito de la *scientia Dei*. Según esta tesis, por último, en el conocimiento divino, a diferencia del conocimiento humano: a) la intención no se distingue de su contenido objetivo; y b) la medida es el acto intelectual y lo medido es

el objeto (*Lect.* I, d.35,14-22; *Ord.* I,35,27-34: Escoto, 1966, pp. 449-453; 1963, pp. 256-259).

La segunda vía se basa en que el conocimiento divino de las cosas distintas de sí no exige ningún tipo de relación, ni real ni de razón. Las posiciones de quienes sostienen que es necesaria una relación de razón (tanto los autores que había considerado en Oxford como los que sumó en París), terminan afirmando que esa relación es real. Por el contrario, si se verifica una relación de razón entre el acto del entendimiento divino y el objeto inteligido, esa relación *sigue* a la intelección, pero nunca la antecede. Creo importante subrayar que esta segunda vía no se opone a la de Oxford ni la contradice. De cara a las dos principales objeciones que enfrentan, finalmente, Escoto reconoce en ambas vías un carácter “destructivo”:

1) La primera vía, en efecto, parece destruir (*destruere*) la doctrina tradicional de las ideas divinas de Agustín, y, con ella, la tradición sucesiva en su conjunto: *Lect.* I, d.35, 23 (Escoto, 1966, p. 453); *Ord.* I, d.35,35 (Escoto, 1963, pp. 258-259); *Rep.* IA, d.36, q.2, (Escoto, 1998, p.419; 2008, p. 403).

2) Los argumentos de la segunda vía, a su vez, parecen destruir (*destruunt*) las relaciones de razón en la mente divina, contrariamente a lo que el mismo Escoto había afirmado en su respuesta, porque si entre la mente divina y los objetos inteligibles que entiende no hay relación real ni de razón, entonces no hay base alguna para la comparación y, en consecuencia, toda relación de razón será imposible, incluso como producto de la reflexión (Escoto, 1998, p.419; 2008, p. 403).

La solución de Escoto a estas objeciones comporta dos elementos fundamentales, que aparecen tanto en Oxford como en París: Para resolver la primera objeción, propone y analiza una definición propia de *idea* (Escoto, 1966, pp. 454-455; 1963, pp. 260-264; 1998, pp. 419-420; 2008, 404-405). Para resolver la segunda explica ambas vías a partir de las diversas fases naturales (*instantes naturae*) de la cognición divina (Escoto, 1998, pp. 421-422; 2008, 405-406). La respuesta que había elaborado en Oxford, en efecto, terminaba en una descripción del acto intelectual de Dios en cuatro *instantes*, sin necesidad de apelar a ninguna relación previa.



En París, como veremos, Escoto apoya su respuesta (que no ha variado) en ambas vías resolutivas, las cuales, sin embargo, comportan una diferencia importante al momento de describir –justamente– los instantes constitutivos del acto de cognición divino.

Una definición no ejemplarista de *idea*

El primer paso de Escoto para resolver el problema planteado es postular una definición *no ejemplarista* de idea que resulte consistente desde todo punto de vista:

<i>Ordinatio I, d.35,38</i>	<i>Rep. IA, d.36, q.2</i>
idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.	idea est ratio aeterna in mente divina secundum aliquid formabile secundum propriam rationem eius.

La idea es una razón eterna en la mente divina conforme a algo formable según su propia razón.

Esta definición se opone, en general, a la concepción de idea de todos los autores considerados en Oxford y en París; de modo particular, diría, a la de Enrique de Gand, que en las cuestiones 1-2 del *Quodlibet VII* había avanzado en la siguiente definición:

idea in deo nichil aliud est quam ipsa divina essentia ut est ratio quam creatura habet imitari (Enrique de Gand, 1991a, p. 3).

[La idea en Dios no es otra cosa sino la misma esencia divina en cuanto la razón que la criatura tiene que imitar].

Importa destacar que Enrique define de este modo la idea porque *no es otra cosa sino* una imagen o vestigio de Dios. Escoto se ocupará de la definición gandiana en *Rep. IA,36,3* (Escoto, 1998, pp. 425-426; 2008, pp. 410-411).

La definición propuesta apunta a mostrar que la idea divina no es una relación, sino el objeto conocido en tanto que tal. Las criaturas, en efecto, “existen” en la mente divina *objective*, esto es, como un contenido objetivo, un *quid est* inteligido. La idea de la piedra, entonces, no es sino la piedra en tanto inteligida. Ahora bien, no obstante el hecho de que en Paris Escoto ubica la definición y su *explanatio* en contextos argumentativos diferentes, esta se dirige, inequívocamente, al mismo punto, a saber, a la formabilidad de la idea en tanto objeto conocido. Solo puede calificar como objeto, en efecto, *aliquid formabile secundum propriam rationem eius*. Este es un punto clave de su crítica al ejemplarismo en general y al modelo gandiano en particular, estudiado por Gloria Elías en el capítulo 6. Tanto la constitución formal de la *res* como su posibilidad objetiva, provienen, según Escoto, de la *res* misma (Escoto 1954, pp. 194-195; Porro 2011a, pp. 626-628). Por lo tanto, lo que para Enrique es el *esse essentiae* de la cosa, para Escoto no es más que su *esse cognitum*. Si esta definición es correcta, entonces la idea no es algo *relacional*, sino un objeto de conocimiento *per se* para la misma mente de Dios.

El tercer instante de naturaleza en cuestión

La solución a la segunda objeción requiere un análisis más detenido. La tesis desarrollada por Escoto en Paris es que Dios puede entender objetos distintos de sí perfectamente, con o sin relaciones de razón. No podemos negar que en la mente de Dios hay relaciones de razón e ideas, pero eso no significa que constituyan la *conditio sine qua non* para que pueda conocer algo distinto de sí. El conocimiento divino de objetos distintos no depende más que de la propia esencia, es decir, de Dios mismo.

En fin, a partir de ambas vías resolutivas se puede afirmar exactamente lo mismo: Dios conoce tanto las relaciones de razón que surgen al conocerse a sí mismo, como su propio conocimiento de las cosas distintas de sí. Estas dos vías difieren solamente en el modo de entender y de postular el orden de la intelección divina y de lo que acaece en cada “instante” de ese proceso natural.

Habida cuenta de la estructura de *Rep.* IA, d.36, q.2 y del modo en que reporta la vía de resolución asumida en Oxford, son dos las comparaciones que exige el análisis:

a) Comparar la descripción del proceso cognitivo expuesto en Oxford con su reproducción en el curso de Paris (= *Ord. I*, d.35,32 □ *Rep. IA*, d.36, q.2,63).

b) Comparar la descripción del proceso cognitivo expuesto en Oxford con la descripción del proceso cognitivo expuesta en Paris (= *Ord. I*, d.35,32 □ *Rep. IA*, d.36, q.2,64).

Omito por razones de extensión el detalle y el análisis de la primera comparación, cuya variante parisina (*Rep. IA*, d.36, q.2 – *AM I*, d.36, q.2) presenta diferencias mínimas que no afectan en absoluto el contenido de la tesis de Oxford, sino que en varios tramos lo vuelven más claro.

No sucede lo mismo con la comparación entre la primera y la segunda vía. La principal diferencia entre ambas radica en la descripción del segundo y tercer instante, aunque el corolario sea el mismo en ambas (porque la respuesta a la cuestión no ha variado).

Obsérvese, a este propósito, la siguiente sinopsis:

OXFORD	PARIS
<i>Ord. I</i> , d.35,32	<i>Rep. IA</i> , d.36, q.2
Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti [i ¹] intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta;	Sed secundum aliam viam esset dicendum quod
in secundo instanti [i ²] producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsum;	in secundo instanti [i ²] quo Deus intelligit lapidem et constituitur in esse cognito non refertur lapis ad Deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est in re et in omni illo sive in toto instanti intelligit Deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum.

in tertio instanti [i³], forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellec- tum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti [i⁴] potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita.	Et tunc, sicut prius [in tertio instanti] [i³] Deus comparat se ad lapidem ut intelli- tur, et sic habet relationem rationis ad ipsum; et per consequens in quarto instanti [i⁴] potest intelligere Deus huiusmodi relationes rationis.
Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem –tamquam prior lapide– ut obiectum, immo, ipsa ‘ut causata’ est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa ‘ut cognita’, quia in quar- to instanti.	Sic igitur patet quod non nego ibi relatio- nes esse rationis ad creaturas, sed dico quod non sunt necessariae ad intellectionem Dei circa creaturas.

Según el primer modo de entender y demostrar la respuesta a la cuestión (Oxford):

[i¹] Dios conoce su propia esencia = se conoce a sí mismo como objeto primario;

[i²] Dios produce la piedra en el ser inteligible e entiende la piedra, dando lugar a una relación de razón en la piedra, en tanto –*objeto inteligido*– a la mente divina, equivalente a la relación que se verifica entre lo medido y la medida³;

[i³] Dios compara su esencia con la piedra inteligida (= objeto secundario de su conocimiento) y entiende la relación de razón existente

3 N.B.: la piedra pasa de ser inteligible a ser inteligida.

entre la piedra en tanto inteligida (*creatura intellecta*) y su propia esencia.⁴

[i⁴] Dios conoce esa relación de razón entre su mente y la criatura inteligida. Eso es la idea divina.

A tenor del segundo modo de entender y demostrar la respuesta a la cuestión (Paris):

[i¹] Dios conoce su propia esencia;

[i²] Dios intelige la piedra y la constituye en el ser conocido (la piedra pasar de ser inteligida a ser inteligible). Pero en ese instante, en el que se actúa la intelección, no hay ni relación ni dependencia alguna de la piedra a Dios, porque todavía no es nada real, de modo que, en este segundo instante, Dios entiende la piedra sin que la piedra dependa de él, es decir, sin dar lugar a una relación de razón.

[i³] Dios se compara a sí mismo con la piedra *inteligida* ($\neq$ *inteligible*) y esa comparación causa una relación de razón entre la piedra inteligida (= *formada* en su mente) y la mente divina.

[i⁴] Dios conoce esa relación de razón entre su mente y la criatura inteligida. Eso es precisamente una idea divina.

Como puede apreciarse, en Paris Escoto explicó de un modo distinto exactamente la misma respuesta, que comporta, sin embargo, una diferencia fundamental respecto del que había propuesto en Oxford, ya que elimina del segundo instante de naturaleza la relación de razón del objeto hacia Dios, debido al carácter *objetivo*, es decir, inmanente, cognoscitivo, del ser de la piedra. Comoquiera que solo es (objetivamente) *in mente*, pero *nihil est adhuc in re*, la piedra no está referida a Dios ni depende de este. Esta relación recién tiene lugar en el tercer instante, en virtud de una segunda operación de la mente divina: la comparación del objeto primario con el objeto secundario de su conocimiento. La diferencia de esta segun-

4 N.B.: la piedra es *creatura*, esto es, “creada” como objeto de conocimiento. No ha sido producida *ad extra*.

da vía respecto de la primera es más que evidente, no así sus fundamentos. Atendiendo a la historia redaccional, finalmente, la posición de Escoto al respecto tampoco lo es. Voy a presentar algunos datos de crítica interna y algunas vías de análisis para intentar ilustrar el problema, sin proponer una conclusión definitiva.

Tres notas de crítica textual referidas al tercer instante de naturaleza

Veamos ahora las diferencias y las relaciones críticas y doctrinales de los textos correspondientes a la primera vía (Oxford) y a la segunda vía (Paris). Me serviré para ello de una sinopsis completa, con base en la cual analizaré tres variantes críticas de especial importancia.

OXFORD		PARIS	
<i>Lectura</i> I,35,22	<i>Ordinatio</i> I,35,32	<i>Rep.</i> IA, d.36, q.2, 63	AMI,d.36, q. 2, P, f.169vb.

PRIMA VIA

Sic in proposito: intellectus divinus primo intelligit essentiam;	Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta;	Sunt tamen ibi necessariae tales ideae et respectus, sed secundum primam opinionem talis est ordo intellectus ad ipsos quod Deus in primo instanti cognoscit essentiam suam et	Et secundum primam uiam est talis ordo, quod Deus primo cognoscit essentiam
---	--	---	--



et in secundo instanti intelligit creaturam in esse intelligibili, non actu comparativo, sed lapidem actu directo, quem consequitur relatio ad intellectum divinum vel ad scientiam divinam secundum tertium modum relationis (quia lapis tunc in esse intelligibili refertur ad scientiam divinam sicut mensuratum ad mensuram, ut sic nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam 'lapidem in esse intelligibili esse productum' habere relationem ad scientiam divinam ut absolutum quid est, et non ut refertur e contra, –sicut Deum creare lapidem nihil aliud est quam lapidem in esse existentiae productum referri ad Deum, qui ut terminat illam relationem absolutus intelligitur, et non e contra referri);	in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam;	in secundo instanti cognoscit et intelligit creaturas mediante essentia sua. Et tunc secundum illam viam dependet obiectum cognoscibile ab intelligere divino in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito; et Deus sub ratione mere absoluta terminat relationem creaturae habentis esse extra et denominatur quadam relatione ad ipsam et dicitur dominus creaturae	et in secundo instanti intelligit creaturas mediante essentia sua, et tunc secundum illam viam dependet obiectum cognoscibile ab intelligere diuinum in esse cognito, quia per illud intelligere constituitur in esse cognito, et terminat deus illam relationem sub sua absoluta ratione, et ut sic, terminat relationem creature habentis esse extra [et] denominatur ab illa et dicitur dominus.
in tertio autem signo vel in tertio instanti naturae, intellectus divinus comparat essentiam suam ad lapidem in esse intelligibili, ex qua causatur relatio quaedam idealis;	in tertio instanti, forte¹, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis;	In tertio autem instanti potest comparare essentiam suam ad illud obiectum intelligibile extra secundum relationem rationis, licet non necessariam ad intellectionem creaturae, quia sequitur huiusmodi intellectionem.	In tertio autem instanti potest comparare essentiam suam ad obiectum intelligibile et habet relationem rationis, licet non necessariam ad intellectionem creature quia sequitur intellectionem creature. ¹Sed videtur in tertio instanti, quod nulla sit relatio Dei ad creaturam², quia si est nihil, tunc sicut non potest iniciare relationem rationis, ita nec terminare.

*Posibilidad, inteligibilidad e instantes naturae.
Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto*

in quarto autem instanti reflectitur supra illam comparisonem et supra actum comparandi, et sic cognoscitur idea, –ita quod idea ut ens quoddam est, sequitur intellectionem creaturae in tertio signo, et in alio instanti (scilicet in quarto) sequitur cognitio et intellectio istius ideae et illius relationis.	et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita.		
		<i>Rep. IA, d.36, q.2, 64</i>	<i>AMI, d.36, q. 2, P, f.169vb.</i>
		SECUNDA VIA	
		Sed secundum aliam viam esset dicendum quod in secundo instanti quo Deus intelligit lapidem et constituitur in esse cognito non refertur lapis ad Deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est in re et in omni illo sive in toto instanti intelligit Deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum. Et tunc, sicut prius, Deus comparat se ad lapidem ut intelligitur, et sic habet relationem rationis ad ipsum; et per consequens in quarto instanti potest intelligere Deus huiusmodi relationes rationis. Sic igitur patet quod non nego ibi relationes esse rationis ad creaturas sed dico quod non sunt necessariae ad intellectionem Dei circa creaturas.	Eodem modo est dicendum secundum alium modum ponendi, nisi quod tunc est dicendum quod est in secundo instanti quo deus intelligit creaturam et creatura constituitur in esse cognito non refertur ad deum nec dependet, quia sic adhuc nihil est. vn de in secundo instanti secundum istam viam intelligit deus lapidem sine omni dependentia lapidis ad ipsum. et tunc sicut prius in tertio instanti, comparat se ad lapidem ut intelligitur, et sic habet relationem rationis.
	Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide– ut obiectum, immo, ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti ³ .		



	² <i>extra hoc de manu scoti secundum istam uiam patet cuius est ydea quia omnis obiecti secundarii siue sit producibile siue comproducibile, et alia singularis et uniuersalis, et alia uniuersaliter superiorum et inferiorum, sicut incedis de intellectu.</i>	³ in... instanti] Et sic uidetur in secundo instanti quod nulla sit relatio dei ad creaturam, quia si est nihil, tunc sicut non potest initiare relationem ita nec terminare. Eodem modo est dicendum secundum alium modum ponendi nisi quod tunc est dicendum quod in secundo instanti quo deus intelligit creaturam et creatura constituitur in esse cognito non refertur ad deum nec dependet quia sic adhuc nihil est. Et sic secundum istam uiam in isto secundo instanti BM	⁵ <i>sed... creaturam] sed uidetur secundum istam uiam quod nulla sit relatio dei ad creaturam in tertio instanti M Γ B</i>
--	---	---	---

Esta sinopsis nos permite apreciar:

(¹) una variante única de la *Ordinatio*;

(²) una anotación marginal de Escoto al texto de Oxford, que transcribo corrigiendo la edición Vaticana (Escoto, 1963, p. 258) con A (f.88rb) y Γ^B (f.122va);

(³) una variante notable BM al texto de *Rep.* IA referida al segundo instante de la segunda vía;

(⁴) una adición importante de AM I al final del tercer instante;

y (⁵) una variante MΓ^B al texto de dicha adición.

El adverbio *forte* en el tercer instante de la *Ordinatio* (¹)

En latín medieval existen dos adverbios homónimos *forte* de significado opuesto: uno tiene el sentido de “tal vez” / “puede ser”, y otro el de “ciertamente”, “desde luego”, “por cierto”, “absolutamente”. Chollet y Sondag (2004, pp. 151-155) han demostrado que el uso más frecuente que hace Escoto de *forte* es en sentido asertórico, no hipotético. En mi opinión, tal es el caso de (¹), donde el adverbio, al ser empleado asertóricamente, anticipa en cierto modo la descripción parisina. Al añadir el adverbio *forte* a

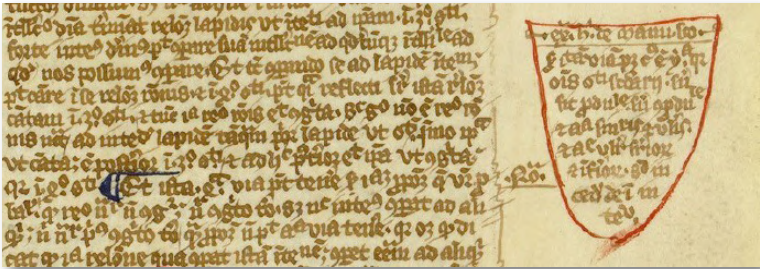
su descripción del tercer instante, por tanto, Escoto estaría asegurando no tener ninguna duda de que allí se verifica una relación de razón inteligida a Dios, porque el intelecto divino, mediante una operación segunda, *potest causare in se relationem rationis*:

en el tercer instante, d e f i n i t i v a m e n t e , el entendimiento divino puede comparar su intelección a cualquier inteligible al que nosotros podamos compararlo, y entonces, al compararse con la piedra inteligida, puede causar en sí una relación de razón.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene dicha aserción, tras haber afirmado que hay una relación de razón en el *segundo* instante? (*ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam*). Una hipótesis plausible es que Escoto duda o guarda algún reparo de que así sea, es decir, no está seguro de que en el segundo instante se verifique una relación de razón, pero está convencido (*forte*) de que se da en el tercero. Si la hipótesis es correcta, la versión de *Rep. IA*, d.36, q.2 resulta una ratificación de este reparo, antes que una rectificación de la opinión en sentido estricto: De manera que la frase de *Ordinatio I*, cuanto menos estaría inclinando la balanza a favor de la tesis de Paris, que niega explícitamente toda relación de razón en el segundo instante.

La anotación de Escoto al texto de Oxford (2)

Al final de *Ord. I. d.35,32* hallamos al margen de la caja de escritura la siguiente anotación de la propia mano de Escoto (es decir, proveniente del *Liber Scoti*):



Códice A, f.88rb.

extra hoc de manu scoti.
secundum istam uiam patet cuius est ydea quia
omnis obiecti secundarii siue
sit producibile siue comproducibile
et alia singularis et uniuersalis
et alia uniuersaliter superiorum
et inferiorum, sicut in-
cedis de in-
tellectu.

Se trata de una anotación personal, como revela la expresión *sicut incedis de intellectu*, proveniente del *Liber Scoti*, introducida posteriormente en la *Ordinatio*, y no destinada a la revisión del texto.⁵ Esta nota no parece rectificar en nada la vía resolutive asumida en Oxford ni su explicación.

⁵ La Comisión Escotista pudo relevar que el arquetipo de *Ordinatio I* fue un ejemplar personal de Escoto sobre el que continuó trabajando durante años, al que sus colaboradores se referían como *liber Scoti* o *liber Duns* (“el libro de Escoto”). Ese descubrimiento se debe al códice A, subapógrafo del *liber Scoti*, cuyo amanuense replicó todas las anotaciones personales de Escoto y todas las indicaciones que dejaba a sus colaboradores para modificar el texto de *Ordinatio I*. (La crítica textual denomina *apógrafo* a un códice copiado directamente del *arquetipo*, que es el original perdido; y *subapógrafo* a un códice copiado directamente del apógrafo). Cfr.

La expresión *cuius est ydea* deja en claro que esta, en tanto acto intelectual, contiene algo objetivamente: es un objeto inteligido, naturalmente formable y de hecho formado como tal por y en la mente de Dios. Viene a indicar, en efecto, que la vía resolutive en torno al acto intelectual divino (Ord. I. d.35,31-32) demuestra que se pueden postular ideas que tengan por objeto cualquiera de los enumerados en los párrafos anteriores. A tenor de las posiciones discutidas en la distinción 35, dicho contenido bien puede ser el objeto inteligido, como quería Enrique de Gand (§ 12), la razón o principio de la intelección del objeto, como quería Buenaventura §§ 9-11, y/o la misma intelección del objeto, como había sostenido Olivi en el argumento interpolado (§ 13') (cfr. Escoto, 1963, pp. 247-249).

Para justipreciar esta nota, téngase en cuenta que no hay ningún indicio para determinar si fue añadida antes o después de la redacción de *Rep. IA*, porque Escoto siguió corrigiendo y anotando su *Ordinatio* desde que terminó de redactarla, en París, hasta el día de su muerte, como vimos al comienzo de este capítulo.

La adición de AM I (4)

En AM I, d.36, q.2 hallamos un párrafo desconcertante que complica las cosas todavía más. En efecto, entre el final de la primera vía y el comienzo de la segunda, Escoto añade:

Sed uidetur in tertio instanti, quod nulla sit relatio dei ad creaturam, quia si est nihil, tunc sicut non potest iniciare relationem rationis, ita nec terminare.

[Pero parece que en el tercer instante no hay relación alguna de Dios a la criatura, porque si <esta> es nada, entonces, así como no puede iniciar una relación de razón, tampoco puede terminarla].⁶

El foco de la *additio*, claramente, no es el instante de naturaleza, sino el estatuto del objeto y de la misma relación cognoscitiva. Si este objeto

(Escoto, 1950, pp. 259*-270*; Commissio Scotistica, 1951, pp. 184-189; Dumont 2018, pp. 425-429).

6 Γ^B y M colocan este párrafo, erróneamente, en el segundo instante de la segunda vía (4).

es *nihil in re*, entonces no puede dar lugar a relación alguna. De manera que hay que revisar la comprensión según la cual la constitución en el ser inteligido (*constitutio in esse cognito*) objeto no constituye forma alguna de existencia real (*esse in re*) que hallamos en la *Reportatio* (ver sinopsis). Escoto ahora lo estaría poniendo en duda, toda vez que en *Rep. IA*, d.36, q.2 había dicho que en el segundo instante, al ser entendida la piedra y constituida en el ser conocido, no se refiere a Dios ni depende de Dios, “porque todavía *no es nada real y en todo ese instante*, Dios entiende la piedra sin que esto implique dependencia alguna de la piedra a él” (*sine omni dependentia lapidis ad ipsum*). Si la interpretación es correcta, entonces la adición de Escoto estaría ratificando el reparo respecto del segundo instante que había manifestado en la *Ordinatio* mediante el adverbio *forte*. Y al negar la existencia de una relación de razón incluso en el tercer instante, estaría, por tanto, corrigiendo la posición que había sostenido en *Rep. IA* e insinuado en *Ord. I*.

Para poder elucidar esta confusa situación, habría que comenzar por revisar el texto en todos los testigos de *AM I*, que según Rodler son trece: once códices manuscritos y dos ediciones impresas, de las cuales una es incunable (Rodler, 2005, p. 85*). Yo solo he podido revisar los códices P y Γ^B, que en el *stemma codicum* del Prólogo descienden de dos familias distintas, y V¹ (seguido por Lucas Wadding y replicado por Vivès: Escoto, 1894), descendiente de una rama distinta de la misma familia de P.

Hay que tener en cuenta, además, que *AM I* reproduce completa y cuidadosamente las cuestiones exclusivas del curso de París según la *Rep. IA*; las cuestiones de *Rep. IA* cuyos títulos equivalen a los de *Ord. I* revisadas o modificadas por Escoto en París; omitiendo todos aquellos pasajes en los que *Rep. IA* coincide con *Ord. I* y registrando, en esos casos, solamente las variantes distintivas de *Rep. IA*. Pero el texto en cuestión, si nos atenemos a los tres testigos revisados, aparece como una adición pura de *AM I* (en el cuerpo del texto, no al margen). Insisto en que no se puede sacar una conclusión definitiva desde el punto de vista crítico sin revisar todos los testigos. Pero no deja de ser interesante el hecho de que los tres que he revisado pertenecen a dos familias opuestas.

Volviendo ahora a la tesis de París: Desde un punto de vista doctrinal, no hay duda de que, tanto para Escoto como para los autores con los que discute, el ser inteligible no posee el mismo estatuto que el ser real, sino uno menor, *deminutum* respecto del ser de existencia. De manera que, si

la constitución en el ser inteligible carece por completo de estatuto ontológico, entonces ni la piedra como objeto puede dar lugar a una relación de razón, ni la mente (divina) puede terminarla, es decir, se desvanece por completo toda posibilidad de relación. Escoto mismo es el primero en reconocer que resulta inentendible (*non est intelligibile*) que haya intelección y no haya relación, e intenta explicar su posición en *Rep.* IA, d.36, q.2, 52, señalando que en el segundo instante no están dadas las condiciones para que exista ni una relación real, ni una relación de razón:

Si dicas quod non est intelligibile quod intelligere divinum sit respectu alicuius obiecti et tamen non sit relatio in altero extremorum, nec intellectionis ad obiectum intelligibile nec e converso:

Responsio: dico quod ubicumque aliqua distincta realiter referuntur realiter, eodem modo ubi non sunt distincta realiter sed eminenter, non referuntur realiter. Subiectum enim includit praedicatum. Ubi enim non distinguuntur realiter, non possunt esse extrema relationis realis, quia tollitur quod per se requiritur ad relationem realem.

In nobis autem intelligere et obiectum intellectum distinguuntur realiter, et ideo est inter ea relatio realis, scilicet mensurae ad mensuratum. Non sic est in Deo quia ibi non distinguuntur sic intellectum, sive obiectum, et intelligere, quia sunt idem realiter. Et tamen non refertur intelligere divinum ad obiectum suum intellectum relatione rationis, quia sunt ibi ex natura rei eminentis, licet non distinguantur realiter.

Et quidquid est perfectionis in istis quae sic realiter distinguuntur et referuntur realiter, est perfectius in divinis, ubi nec realiter distinguuntur nec referuntur. Unde sicut intelligere est notitia declarativa et manifestativa obiecti cuiusmodi est in creaturis, ubi distinguuntur et referuntur realiter, eodem modo intelligere divinum est notitia et manifestatio cuiuslibet obiecti sine tali distinctione vel relatione propter eorum identitatem veram. Et ideo propter intellectionem alicuius obiecti non oportet ponere relationem, nec in uno extremo nec in alio nec in utroque simul (Noone 1998, p. 417).

Escoto señala, en primer lugar, que entre el objeto inteligido y la intelección divina no puede haber una relación real porque no se cumple una de las condiciones necesarias, a saber, la separabilidad. En efecto, dos objetos pueden relacionarse realmente si y solo si se distinguen realmente. Ahora bien, en el caso de Dios, la intelección y su objeto no se pueden ni relacionar ni distinguir realmente porque son realmente lo mismo. Y sin embargo, tampoco puede haber entre ellos una relación de razón.

La explicación de Escoto es que, en sentido estricto, no se identifican *realiter*, sino *eminenter*. Uno está incluido en el otro al modo en que el predicado está incluido en el sujeto en las proposiciones analíticas. En otras palabras: no son *naturaliter* idénticos, y por lo tanto no puede haber una identidad *real*, sino “eminente”, ya que la intelección divina es de una naturaleza realmente eminente respecto a la del objeto inteligido, verificándose una asimetría que impide la identidad. De ser así, debe explicar por qué termina diciendo que en Dios no hay relación alguna entre el acto intelectivo y el objeto inteligido debido a su verdadera identidad.

El objeto secundario es tal, según Escoto, porque ni inicia ni termina la relación, es decir, por estar incluido en el objeto primario (la esencia divina), a la manera en que el predicado está incluido en el sujeto, es decir, *virtualmente*:

omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante (*Rep.* IA, d.36, q.2,25; Noone 1998, p. 404).

Según Escoto, contener algo virtualmente significa tener el poder o la capacidad (*virtus*) de producir *in esse cognito* / *objecti* algo formable en virtud de su propia razón. El objeto constituido *in esse cognito* posee una naturaleza inferior a la de su causa, y por eso se dice que el efecto se encuentra de manera *eminente* en la causa (*Ord.* I, d.36,39, 41 y 42; Escoto, 1963, pp. 286-287). Podríamos decir, entonces, que la eminencia natural (*natura rei eminentis*) de la que aquí se habla, consiste en la aptitud natural para incluir virtualmente algo distinto de sí. El conocimiento del objeto secundario ‘se sigue’ (*sequitur*) de esa inclusión virtual en la esencia divina. Al ser producida *in esse cognito*, en efecto, la piedra se halla en la esencia divina, *virtualiter*, *non formaliter*, es decir, que Dios posee el poder de pro-

ducirla en el *esse existentiae*. Y es que, si la piedra estuviese real o formalmente contenida en la esencia divina, Dios sería una piedra.

Como explica Enrique Mayocchi en el capítulo 8, a pesar de tratarse de dos modos distintos de conocer, el conocimiento de sí como objeto primario y el conocimiento de los objetos secundarios no son dos actos diferentes, sino un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo. Y esa *protensio* solo quiere decir que, en tanto objetos conocidos, las criaturas tienen una relación al acto del intelecto.

Finalmente, en *Rep.* IA, d.36, q.2,55 Escoto compara la primera y la segunda vía y establece la diferencia en el modo de concebir el segundo momento, reconociendo nuevamente las dificultades de esta última:

Uterque igitur istorum modorum concedit non esse necessariam relationem ad divinum intelligere respectu omnium aliorum a se. Primus tamen modus concedit relationem rationis esse in obiecto intellecto ad intelligere divinum ut mensurati ad mensuram et non e converso. Secundus modus negat omnem respectum in utroque extrema, quia difficile est videre quid sit ipsum intellectum ab aeterno in esse cognito ut sic possit referri ad intellectionem; et adhuc si esset aliquid, esset absolutum et sub ratione absoluta posset primo intelligi (Noone, 1998, pp. 418-119).

La dificultad de la segunda vía radica, según el franciscano, en establecer el estatuto del objeto secundario, inteligido eternamente por Dios, es decir, en esclarecer en qué consiste su ser (eternamente) conocido, tal que pueda estar referido de esa manera (eternamente) al acto en que Dios lo intelige.

Estos dos textos de la *Rep.* IA presentan importantes diferencias con *AMI*, d.36, q.2, que no puedo desarrollar porque sería demasiado extenso. Más allá de las variantes, sin embargo, en *AMI*, d.36, q.2, nos hallaríamos ante una rectificación implícita de la segunda vía (parisina) en virtud de la cual Escoto le estaría reconociendo a la *intellectio lapidis* un estatuto menor que el real (*effective*), pero suficiente para dar inicio a una relación de razón.

¿Cuál es la posición de Escoto sobre los *instantes de naturaleza*?

Termino esta apretada presentación con una consideración general referida a la historia redaccional del trabajo de Escoto sobre el *I Libro de las Sentencias*.

El texto en que ha quedado plasmado ese trabajo es de tipo sedimentario. Podría considerarse, bajo ciertos aspectos, una suerte de “hipertexto”. A lo largo de unos diez años de investigación personal y de docencia *in scholis*, Escoto fue acumulando textos sobre textos. Pero en este proceso de sedimentación –valga la metáfora–, se fueron añadiendo capas, sin reemplazarse ni quedar completamente aisladas entre sí, antes bien, remitiéndose en muchos casos unas a otras, como prueban el *liber Scoti* y las numerosas anotaciones e interpolaciones al texto no remontables a este. Entiendo que esto se debe, por lo pronto, a la íntima vinculación entre el trabajo especulativo de Escoto y su actividad académica. En pocos autores universitarios de la Edad Media la obra escrita registra y refleja tan claramente el modo en que la docencia se nutre de la investigación y la investigación de la docencia (ámbitos que nuestro sistema académico instituye, evalúa, califica y subsidia por separado).

El problema crítico y hermenéutico planteado por este tipo de obras, por lo tanto, radica no solo en *qué texto* estamos leyendo, sino también en qué texto *deberíamos* leer. Así, por ejemplo, hay estudiosos como Timothy Noone y Olivier Boulnois, que coinciden en que la *Ordinatio* constituye la formulación *inicial* del pensamiento de Escoto, y la *Reportatio* la tesis *posterior*. Pero Boulnois avanza un poco más y sostiene que esta “última” versión es la *definitiva*, es decir, la que expresa “sin lugar a duda” el pensamiento de Escoto al respecto (Boulnois, 2002, p. 245). A la luz de la historia redaccional y de la crítica textual de distinciones como la 35, me inclino a pensar que, en el caso del trabajo de Escoto sobre el Libro I de las *Sentencias* y del carácter sedimentario de su texto, la ecuación “último = *definitivo*” es demasiado ambigua, por no decir errónea.

En primer lugar, porque resulta casi imposible establecer cuál ha sido la relación cronológica entre *Ord.* I,5-48 y *Rep.* IA,5-48, toda vez que las intervenciones del autor sobre el texto de la primera son coetáneas a la redacción de la segunda y se extiende mucho más allá de esta. Pero, sobre todo, porque en muchos casos, como en las distinciones 35 y 36, el texto final es un registro del trabajo incesante de Escoto sobre sus propias po-

siciones teóricas tal, que impide establecer un criterio para determinar cuál sería la definitiva. Me atrevería a decir, incluso, que una prescripción de lectura que busque fijar un punto de análisis en lugar de recorrer la secuencia, pierde mucho más de lo que gana y no puede evitar el riesgo de haberse detenido antes de lo debido.

No sucede lo mismo con otros textos de Escoto, como los *Parva logica*, los *Quodlibeta* o el *De primo principio*, que no fueron reescritos ni sujetos a un tipo de trabajo como el de la *Ordinatio*; pero hallamos una situación semejante en las *Cuestiones sobre los Libros de la Metafísica de Aristóteles*.

A decir verdad, el análisis crítico y filosófico de la distinción 35 deja más interrogantes que conclusiones. Espero haber mostrado, sin embargo, que la historia redaccional de los textos analizados en este capítulo, permite apreciar, ante todo, la continuidad de la posición de Escoto respecto del problema del conocimiento divino: en Dios hay relaciones eternas hacia todos los objetos inteligibles en cuanto quiditativamente conocidos, mas no naturalmente anteriores a esas cosas conocidas en razón de los objetos. En segundo lugar, la diferencia de las vías de resolución desarrolladas por Escoto en las lecciones de Oxford y de París; y el modo en que la *segunda* no contradice ni reemplaza la primera. En tercer lugar, el recurso a una misma estrategia para exponer ambas vías, basada en una descripción del proceso cognitivo que permite explicarlo sin necesidad de hacerlo depender de una relación de razón previa. En cuarto lugar, la notable diferencia de la descripción que Escoto propuso en París de dicho proceso, que elimina la relación en el segundo instante. Y, finalmente, las evidencias de que, con respecto a esta segunda descripción, Escoto mantuvo más reparos que convicciones.

Para llenar todas las lagunas que no he podido completar, es necesario editar críticamente el texto de *Additiones Magnae* I.



Escoto contra Escoto

Apuntes sobre un diálogo inconcluso

Hernán Guerrero-Troncoso*

¡Bienvenida, Maia Consuelo!

Una característica que se repite a menudo en los escritos de Juan Duns Escoto, que recuerda una práctica corriente en las obras más importantes de Aristóteles y que luego se hará más común en los autores de la Escolástica ya desde finales del siglo XIII, es el examen previo de diversas posiciones antes de entregar una respuesta propia a la cuestión que se está discutiendo. Dicho análisis, que consiste en una revisión crítica de las dificultades e inconsistencias de las posiciones de otros autores, no se debe tomar como un simple artilugio retórico que busque persuadir de antemano al lector que su propia solución sea más adecuada o sólida que la de sus interlocutores; sino como parte esencial del planteamiento del problema, un ejercicio dialéctico, mediante el cual quedan en evidencia los límites e implicancias de este último, así como los requisitos y condiciones de una respuesta satisfactoria. En este sentido, no es de sorprender que a veces el Doctor Sutil utilice esas mismas herramientas en sus propias respuestas, ya sea para aclarar cualquier ambigüedad o inconsistencia que pueda surgir a primera vista, o bien para reafirmar la solidez o concordancia de su posición con la tradición y la doctrina cristiana.

Esto último se puede apreciar en las tres objeciones que Escoto mismo propone a su respuesta a la cuestión de si acaso en Dios hay relaciones eternas hacia todo lo cognoscible, en tanto conocido de manera quiditativa, en la cual se ocupa de las ideas divinas (*Ord. I*, d.35; 1963, pp. 245-270). Al momento de comenzar la exposición del problema, nuestro Doctor había indicado tres posibles vías de solución a la cuestión correspondientes a los tres elementos que conforman el conocimiento, a saber, el objeto,

* Universidad Gabriela Mistral (Santiago de Chile) - Towarzystwo Naukowe w Toruniu (Toruń, Polonia) / herrguerrero@gmail.com

el intelecto o el modo en que se conoce el objeto (*Ord. I*, d.35,8; 1963, p. 247). Cada una de estas vías podía ser planteada como el lugar de las ideas en el intelecto divino, o bien como el fundamento de dichas ideas, pero en último término, como se desprende del análisis de las posiciones que sustentan cada vía (*Ord. I*, d.35, 9-26; 1963, pp. 247-255), ninguna de ellas carece de dificultades y, por ende, ninguna puede ser considerada como una respuesta definitiva a la cuestión.¹ Por ello, Escoto presenta su propia solución como una cuarta vía, que intenta satisfacer las dificultades que el examen de las otras tres posiciones pone de manifiesto.

Nuestro Doctor parte del presupuesto de que el término de la relación cognoscitiva debe ser algo absoluto, es decir, con existencia independiente del otro término y, en el caso de las criaturas, dicho término consiste en el intelecto divino, por lo que entonces no sería necesario buscar una relación ni en el intelecto ni en el objeto conocido. En consecuencia, Escoto sostiene que se requiere agregar algo, en virtud de lo cual pueda tener lugar una relación, ya sea en ambos extremos o al menos en uno de ellos. Eso que se añade sería una exigencia recíproca (*coexigentia*), si la relación es mutua (es decir, si el intelecto depende del objeto y viceversa), o bien una dependencia de un extremo al otro, si su relación no es mutua.² Así, cuando Dios entiende aquello que es diverso de Él mismo, no es necesario poner una exigencia recíproca, bastaría con poner una relación de dependencia de las criaturas al intelecto divino, consideradas en tanto objeto conocido (*Ord. I*, d.35, 27-30; 1963, pp. 256-257).

En este sentido, la solución de Escoto, a diferencia de las otras tres posiciones, considera el conocimiento que posee la esencia divina de las criaturas a partir de instantes sucesivos de naturaleza, y no en términos fijos, que buscan establecer el fundamento de la relación cognoscitiva en alguno de los elementos que conforman dicha relación. Así, aunque admita que hay relaciones eternas en Dios con todo lo conocido, ellas no son naturalmente anteriores a las criaturas en tanto objetos del conocimiento, pues esa relación cognoscitiva tiene lugar antes de que las criaturas sean y posean un ser cognoscible. Escoto distingue cuatro instantes en

1 El texto de la *Ordinatio*, que es la base de este capítulo, contiene solamente una alusión a la tercera vía (cf. *Ord. I*, d.35,26; 1963, p.255); sin embargo, una exposición de dicha vía se encuentra en *Rep. IA*, d.36,39 (Noone 1998, pp. 410-411; Escoto, 2008, p. 403). Cfr. cap. 3.

2 Véanse los capítulos 2 y 7.

este proceso. En el primero, Dios entiende su propia esencia en términos puramente absolutos. En el segundo, le otorga el ser cognoscible a las criaturas (por ejemplo, a una piedra) y las entiende; aquí habría una relación de dependencia de las criaturas al intelecto divino, pero todavía no habría una relación del intelecto divino hacia ellas. En el tercer instante, posiblemente, el intelecto divino podría comparar su intelección con aquello que entiende y, en virtud de esa comparación, puede causar una relación de razón entre su intelecto y lo entendido. Finalmente, en un cuarto instante, podría llevar a cabo una especie de reflexión sobre esta última relación de razón con lo conocido, y así conocería esta última en tanto objeto. Tal relación de razón, sin embargo, no sería necesaria para conocer las criaturas (*Ord. I*, d.35, 31-32; 1963, pp. 257-258).

Ahora bien, la mayor dificultad que presenta esta solución, y de la cual nuestro Doctor es consciente, consiste en que pareciera rechazar expresamente la posición agustiniana sobre las ideas divinas, al menos de acuerdo con la interpretación imperante, que las concibe dentro del contexto de la iluminación divina. Como se puede apreciar sobre todo en las cuestiones sobre el primer objeto adecuado al intelecto humano y sobre la necesidad de una iluminación especial (*Ord. I*, d.3, 110-124 y 202-280; 1954, pp.69-77 y 123-171), Escoto considera la iluminación divina en términos objetivos, es decir, como una condición general del conocimiento que se encuentra en las reglas eternas en cuatro sentidos, a saber, en el objeto próximo, en aquello que contiene el objeto próximo, en aquello en virtud de lo cual el objeto próximo mueve al conocimiento, y en el objeto remoto. En el primer sentido, todo aquello que es inteligible por el intelecto divino posee un ser inteligible, en el cual reluce su verdad, aunque en lo que respecta a las criaturas dicha verdad sea dependiente del intelecto divino. En el segundo sentido, todas las verdades están contenidas en el intelecto divino como en un libro, en el cual relucen. En el tercer sentido, todos los objetos secundarios, a saber, las criaturas, mueven el intelecto en virtud del ser inteligible que les concedió el intelecto divino, por lo que la luz eterna se puede comprender como la causa primera, el intelecto divino, que permite que en los objetos secundarios reluzca su verdad. En el cuarto sentido, se debe admitir que todas las verdades se conocen en el objeto remoto, es decir, en la esencia divina que reluce en tanto primer principio de todo lo que es (*Ord. I*, d.3, 261-279; 1953, pp.160-171).

Dentro de esta discusión, es importante destacar el párrafo en el cual Escoto sostiene expresamente que no es necesaria una iluminación especial para conocer la verdad, ya que Agustín afirma que lo verdadero que se conoce en las reglas eternas se conoce en virtud de los términos que las componen, lo cual se encuentra en total concordancia con el modo natural en que el intelecto humano es capaz de conocer, al menos en lo que respecta a las causas próximas del conocimiento, a saber, las criaturas. E incluso si se presupone que Dios actúa junto a las causas naturales del conocimiento para alcanzar la verdad mediante una influencia general o por una necesidad natural con la que influye en los términos para lograr el conocimiento, no se requiere de una iluminación especial (*Ord. I, d.3,269; 1953, pp.164-165*). En otras palabras, la luz divina en la que es posible conocer a Dios y las criaturas no constituye algo adicional a lo que ellos sean, un tercer elemento sin el cual el intelecto no es capaz de conocer lo que las cosas son en realidad, sino que dicha luz está incluida en las condiciones generales según las cuales Dios existe y creó el universo. Este planteamiento general permite comprender por qué Escoto rechaza toda forma de ejemplarismo y, particularmente, el rol que se le atribuye a las ideas en el intelecto divino, a saber, que ellas cumplirían un rol de modelos o ejemplares, anterior a la esencia de cada cosa y según una relación eterna con el intelecto divino.

Escoto asume esta dificultad o, mejor dicho, este quiebre con la tradición, mediante tres objeciones. La primera destaca la aparente incompatibilidad de su posición con la autoridad de san Agustín (*Ord. I, d.35,35 y 38-45; 1963, pp. 259-264*). La segunda se ocupa del hecho de que de la solución de Escoto se podría llegar a concluir que el intelecto divino es pasivo en relación con las criaturas, y que las ideas divinas serían condición para que Dios las conozca, lo cual es rechazado de plano (*Ord. I, d.35,36, 46-51; 1963, pp.264-267*). La tercera plantea el problema de que, si se sostiene que la esencia divina, en tanto completamente independiente, es origen y fundamento del conocimiento de las criaturas, ella sería el único objeto del conocimiento, debido a su carácter ilimitado (*Ord. I, d.35,37 y 52; 1963, pp. 260, 268*).

El presente capítulo se ocupa de la segunda de estas objeciones, no solo porque en su respuesta Escoto entrega algunos elementos que permiten apreciar el contexto más amplio en que su posición se enmarca y se fundamenta, sino también porque en ella se vuelve a encontrar un problema



que los estudiosos del pensamiento del Doctor Sutil deben tomar en cuenta al momento de comprender e interpretar sus posiciones, y que dice relación con el estado inconcluso y a veces fragmentario de sus escritos, en particular de la *Ordinatio* y de las *Reportationes*, tal como expuso Martínez Ruiz en el capítulo precedente. Más allá de la cronología relativa a ambos textos y de que, en la tradición manuscrita, a veces aparecen pasajes y cuestiones enteras de una obra en otra; el hecho de que mediante el simple estudio de sus obras a veces sea imposible determinar la posición definitiva de Escoto en relación con determinados asuntos plantea el problema de la coherencia del pensamiento escotista, al que se aludirá al final del capítulo. Por otra parte, en lo que respecta a la metodología, este capítulo busca, sobre todo, hacer accesible el texto de Escoto, ya sea explicando algunos términos o expresiones que puedan ser de difícil comprensión en castellano, reportando las referencias explícitas o implícitas del texto a otros pasajes de Escoto o de otros autores, o bien aclarando el hilo conductor de la discusión, en especial en el último párrafo, cuando nuestro Doctor vuelve sobre su propia respuesta para señalar ulteriores dificultades. Cualquier asunto doctrinal que requiera una discusión en profundidad quedará para otra ocasión.

Planteamiento de la segunda objeción a la solución de Escoto

Escoto expone la segunda objeción a su respuesta en los siguientes términos:

Illa quae sunt divisa in inferioribus quae sunt alterius rationis, non reducuntur ad aliquid unum in superiore; sicut, licet potentiae cognitivae in nobis reducuntur ad unam potentiam cognitivam in angelis, propter unitatem rationis omnium potentialium cognitarum, – tamen intellectus et voluntas, quae sunt in nobis alterius rationis, non reducuntur ad unam potentiam in angelo. Erit ergo in Deo intellectus sub ratione talis potentiae, distinctus a voluntate sub ratione talis potentiae, et intellectus ‘ut in Deo’ erit passivus; ergo oportet dare sibi aliquam formam antequam operetur actu, et per consequens ad hoc ut habeat distinctam operationem, oportebit dare sibi distinctam formam: non potest dari sibi aliqua forma distincta, si ideae ponantur sequi creaturarum intellectionem (*Ord.* I, d.35,36; 1963, p. 260).

La objeción parte del principio que sostiene la irreductibilidad de todo aquello que es diverso en grados inferiores de perfección, es decir, que lo que en un ser inferior posee una razón diversa de otro no puede estar unido a este último en un ser superior. Para ilustrar este principio, Escoto opone la reducción de las capacidades cognoscitivas que en el intelecto humano son diversas, como el intelecto y los sentidos, a una sola potencia en el intelecto angélico, dado que inteligencia y sensibilidad poseen la misma razón, pues la función de ambos consiste en aprehender y reconocer la realidad, ya sea en términos generales o en particular. Si en los seres humanos inteligencia y sensibilidad se encuentran separadas, ello es así porque la primera se encuentra impedida en esta vida de tomar contacto con la realidad que la rodea, de modo tal que depende de la segunda para aprehender las cosas. En los ángeles, en cambio, nada impide que su intelecto aprehenda directamente las cosas, por lo que no es necesario que conozcan la realidad mediante la sensibilidad. Por el contrario, el intelecto y la voluntad son irreductibles entre sí por sí mismas, no porque haya un impedimento que las distinga, sino porque su función propia es en cada caso distinta y, por ende, tanto en el ser humano como en los ángeles y en Dios son dos potencias separadas.

A partir de esta distinción, la objeción concluye que, dado que la voluntad constituye una capacidad diversa del intelecto, este último, “en la medida en que está en Dios” (*ut in Deo*), sería pasivo y, por consiguiente, se debería dar a sí mismo una forma distinta, esto es, una idea, anterior a su operación actual, es decir, a la intelección actual de las criaturas, que conduzca al acto al intelecto pasivo. Si se acepta, como plantea Escoto, que la idea es posterior a la intelección de las criaturas, Dios no podría darse a sí mismo esta condición para conducir al acto al intelecto pasivo y, por lo tanto, sería incapaz de inteligir las criaturas.

Así, es posible apreciar que la objeción destaca dos dificultades en la posición de Escoto. La primera, más general, consistiría en que en el intelecto divino tendría lugar una pasividad, tal como ocurre en el intelecto humano, que sería incompatible con un ser que se concibe como acto puro. La segunda, relativa al lugar y fundamento de las ideas en el intelecto divino, reafirmaría la inconveniencia de considerar las ideas como producto y no como condición de la intelección de las cosas, pues en este sentido el intelecto divino dependería de la existencia de las criaturas, lo cual es incompatible con la dependencia absoluta de las criaturas de Dios.

La respuesta de Escoto

Nuestro Doctor estructura su respuesta aclarando, en primer lugar, en qué sentido concibe que en Dios habría un intelecto cuasipasivo, similar al intelecto pasivo que se encuentra en los seres humanos. Este sería el contexto general que permitiría salvar la aparente incompatibilidad de su “cuarta vía” con la absoluta independencia y actualidad de la esencia divina (*Ord. I*, d.35, 46; 1963, p.264). Luego, expone su solución a la objeción (§ 47; 1963, pp.264-265), agrega un argumento para reforzar dicha solución y un ejemplo que ilustra dicho argumento (§§ 48-49; 1963, pp.265-266). Escoto concluye aludiendo a otras objeciones que se pueden suscitar relativas a su afirmación de que no hay una relación en la causa antes que esté en lo causado, de las cuales se ocupa en otra parte, a saber, en la segunda cuestión de la distinción primera del segundo libro de la *Ordinatio* (*Ord. II*, d.1, q.2, 52 y 32; 1973, pp. 87-88 y pp. 45-47 respectivamente).

La respuesta comienza de la siguiente manera:

Ad secundum: Qualiter intellectus est passivus in se et qualiter est passivus respectu intellectionis suae, dictum est distinctione 3. –Sed posito quod sit passivus in nobis et quasi passivus in Deo, et quod debeat hic assignari forma vel quasi forma, ut qua operetur, – potest dici quod illud est essentia sub ratione qua essentia, quae sub ratione absoluta est ratio cognoscendi non tantum ipsamet, sed omne aliud, sub quacumque ratione cognoscibile (*Ord. I*, d.35,46; 1963, p. 264).

El pasaje al que Escoto alude se encuentra en la tercera parte de la distinción tercera del primer libro de la *Ordinatio*, en respuesta a los argumentos de la quinta de las seis posiciones que nuestro Doctor examina en la cuestión acaso el intelecto es causa total o parcial de la intelección (*Ord. I*, d.3, 537-542; 1954, pp.320-324). Según esta posición, que plantean Egidio Romano y Tomás de Sutton, el conocimiento depende ya sea de la especie o bien del objeto presente en el intelecto, mientras que este último sería semejante a la materia que es informada por la especie o por el objeto que hace las veces de especie (*Ord. I*, d.3,456; 1954, pp.245-246). El argumento en particular al que responde nuestro Doctor, basado en distintos pasajes tomados del *De anima* y la *Física* de Aristóteles y de los comentarios de Averroes, afirma que el intelecto sería puramente potencial comparado

con la intelección y entonces, dado que lo que es puramente potencial no puede ser principio activo de ningún acto, a menos que no sea informado por alguna forma, resulta que el intelecto sería capaz de inteligir actualmente solo en virtud de una forma presente en él (*Ord.* I, d.3, 457; 1954, pp. 246-247; cfr. Tomás de Sutton, *Quaestiones ordinariae* q.2, a.1 y q.20: 1977, pp. 46-47 y pp. 552-553).

En su respuesta, el Doctor Sutil sostiene que el intelecto pasivo, en la medida en que es capaz de recibir la intelección, se encuentra ya en un acto primero, incluso si la intelección misma (esto es, la relación actual entre el intelecto pasivo y la especie inteligible) no ha tenido lugar todavía, pues la capacidad de recibir una intelección es algo que se encuentra en acto sustancial, mientras que la especie inteligible o la intelección misma son formas accidentales. Por lo tanto, si bien la intelección actual constituye la consumación de la operación propia del intelecto, eso no significa que este último actúe sólo en virtud de la especie inteligible presente en él, porque dicha intelección actual es un acto segundo, que presupone un acto primero, a saber, la disposición del intelecto a recibir la especie inteligible (*Ord.* I, d.3, 541-542; 1954, pp. 322-324).

Así, Escoto defiende su posición de que el origen y fundamento de las ideas en el intelecto divino se encontraría en el conocimiento de las criaturas, y no al revés, sobre la base del sentido apenas expuesto en que concibe el carácter pasivo del intelecto humano. En lo que respecta al intelecto divino, sin embargo, nuestro Doctor admite que no corresponde hablar de pasividad propiamente tal, por lo que su carácter sería semejante al intelecto pasivo del intelecto humano (*quasi passivus*) y, del mismo modo, en la intelección divina no habría una forma accidental que advenga y conforme el intelecto divino, sino que se trataría de un elemento similar a la forma (*quasi forma*), que cumple la misma función de producir la intelección actual. Dicho elemento sería la esencia divina, la cual es origen y fundamento del conocimiento no solo de sí misma, sino también de toda otra cosa que sea capaz de ser conocida, según cualquier modo en que pueda serlo. De esta manera, Escoto resuelve dos aspectos cruciales de la objeción. El primero consiste en la relativización del carácter pasivo del intelecto que recibe la intelección, dado que ni siquiera en las criaturas sería puramente potencial y por completo dependiente de la especie que lo conduce a la intelección actual, puesto que la disposición del intelecto pasivo presupone una actividad. El segundo y más importante dice relación

con la absoluta primacía e independencia del elemento activo de la intelección en Dios, esto es, de la esencia divina, que es origen y fundamento de todo lo cognoscible. De acuerdo con estos términos, Escoto responde a la objeción de la siguiente manera:

Et hoc isto modo intelligendo: per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito, et producendo illud in esse cognito, producit ipsum habens dependentiam ad ipsummet ut intelligentiam (et per hoc intellectio est eius, quod illud aliud dependet et ad istam intellectionem ut ad absolutum), sicut in aliis dicitur quod causa sub ratione mere absoluta est actus primus a quo procedit effectus, et effectus productus habet relationem ad causam, –quandoque ut ad absolutum, quandoque autem mutuo est relatio effectus ad causam et e converso; numquam tamen ex parte causae requiritur relatio prius quam effectus sit positus in esse (*Ord. I, d.35,47; 1963, pp. 264-265*).

Tal como lo hará más tarde, cuando plantee que la unidad de la voluntad divina es fundamento del conocimiento de la propia esencia divina y de toda operación contingente de las criaturas, Escoto sostiene aquí que la unidad del intelecto divino es fundamento suficiente de la cognoscibilidad de su propia esencia y de todo lo demás que puede ser conocido. En efecto, en la medida en que la esencia divina es aquello que conduce al intelecto divino a conocer en acto, puesto que es origen y fundamento del conocimiento (*ratio intelligendi*), el intelecto divino posee ya un fundamento suficiente para hacer que sea cognoscible cualquier otra cosa, tal como la voluntad divina es fundamento suficiente para querer su propia esencia y que las criaturas tengan lugar. Al hacer esto, el intelecto divino produce la cognoscibilidad de las criaturas no en términos absolutos, sino en una relación de dependencia con él, en tanto que es origen y fundamento de su cognoscibilidad, al igual que como ocurre con una causa primera, cuyo efecto depende completamente de ella. Ahora bien, incluso si a veces hay una relación de dependencia mutua entre la causa y el efecto, en lo que respecta a la causa nunca se requiere una relación entre ella y su efecto antes que este último haya tenido efectivamente lugar. Así, en el caso del intelecto en tanto origen y fundamento de la cognoscibilidad de las criaturas, el conocimiento de estas últimas no es necesario antes de que

ellas hayan sido creadas, y la creación depende, en último término, de la voluntad divina.

Este último punto es considerado de manera tangencial en el párrafo siguiente, en el que Escoto presenta un breve argumento para fortalecer su solución a la objeción:

Quod nunc breviter suadet, eo quod nihil habens perfectius esse in aliquo genere, ad illud quod minus habet perfectum esse (in aliquo tali), dependet; ergo relatio actualis non dependet ad aliquid quod tantum est ens potentiale, et non actuale, – ergo omnis relationis actualis terminus est aliquod ens actu. In quocumque ergo instanti naturae causa refertur actu ad effectum, tunc est in termino esse actuale; potest autem istud ‘absolutum’ terminans esse, sine respectu ad ipsum, – ergo ita est simul cum isto respectu quod est prius naturaliter eo; ergo non potest esse aliqua relatio in causa ante naturaliter quam istud ‘absolutum’ sit, ad quod debet esse ista relatio (*Ord. I*, d.35, 48; 1963, p. 265).

En primer lugar, Escoto enuncia el principio de que nada más perfecto en un género determinado depende de aquello menos perfecto. En el caso en cuestión, no podría darse una relación en la que el intelecto divino, que se encuentra en acto en virtud de su esencia, dependiera de las ideas para conocer las criaturas, dado que ambas en cuanto tales poseen un ser solamente potencial, no actual, a menos que haya tenido lugar la creación o, como señaló nuestro Doctor en el párrafo anterior, que las criaturas hayan sido “producidas en un ser cognoscible”. Esta sería la condición que él mismo presupone cuando afirma que las ideas son producto de la intelección divina. Así, por una parte, las cosas o sus ideas no serían inteligibles por sí mismas, sino solo en la medida en que el intelecto divino las hizo inteligibles, esto es, las produjo en cuanto cognoscibles; por otra parte, dado que el intelecto divino es origen y fundamento suficiente de la cognoscibilidad de todo lo cognoscible, las ideas, entendidas como modelo, ejemplar o paradigma que permitiría el conocimiento efectivo de la cosa a la cual corresponden, serían superfluas e inadecuadas, ya sea porque la esencia divina, en la cual el intelecto divino conoce todo cuanto puede ser conocido, no requiere de nada ajeno a ella para conducir al intelecto divino a una intelección actual de todo lo cognoscible, o bien porque serían un mero ser en potencia, incapaz de consumir la relación entre la

causa y el efecto, dado que las criaturas todavía no habrían sido dotadas de la capacidad de ser conocidas.

Como continúa Escoto, para que haya una relación efectiva entre la causa y el efecto, el término que consume dicha relación debe existir actualmente. Ahora bien, si ese término es absoluto, es decir, independiente del efecto, tiene lugar simultáneamente con la relación, a pesar de ser naturalmente anterior a ella, dado que es absoluto. El contrario, sin embargo, que haya una relación en la causa anterior al absoluto que termina efectivamente dicha relación, es imposible, dado que la relación depende del absoluto que consume el vínculo entre causa y efecto. Por ende, en lo que respecta a las ideas en el intelecto divino y a su función, ellas no pueden encontrarse en el intelecto divino antes de que este haya producido la cognoscibilidad en las criaturas, dado que de dicha producción depende la relación entre el intelecto divino que conoce las criaturas y estas últimas que tienen la capacidad de ser conocidas.

Escoto ilustra el argumento de la siguiente manera:

Et ita, intelligo quod in primo instanti est *a* sub ratione absoluti; in secundo est *b* sub ratione absoluti, habens esse per *a*; in tertio *b* refertur ad '*a* sub ratione absoluti', si est relatio non mutua, – vel *a* et *b* referuntur relationibus mutuis. Hic ergo, in primo instanti intellectus est in actu per essentiam ut mere absolutam, tamquam in actu primo, sufficiente ad producendum quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam: nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus non est mutuus (*Ord. I*, d.35, 49; 1963, p. 266).

De manera similar a como plantea la solución general al problema, la “cuarta vía”, a saber, mediante instantes de naturaleza, el Doctor Sutil identifica tres instantes en la producción de las criaturas en tanto cognoscibles, el tercero de los cuales consta de dos posibilidades. En el primer instante hay un primer absoluto, el cual, en cuanto tal, termina su propia actividad. En el segundo hay un segundo absoluto, capaz también de terminar su actividad, pero cuyo ser depende del primero. En el tercer instante hay dos posibilidades: o bien el segundo absoluto se refiere al primero en tanto absoluto, si la relación entre ellos no es mutua (como

ocurre, por ejemplo, en la relación entre Dios y las criaturas), o ambos absolutos se refieren recíprocamente el uno al otro, como sería el caso de la relación entre la esencia divina y el conocimiento que tiene Dios de sí mismo (aunque Dios se conozca de manera intuitiva, no a través de una intelección). El ejemplo con el que cierra el párrafo deja en claro lo que Escoto pretende demostrar. En el primer instante el absoluto consiste en el intelecto divino, que está en acto en virtud de la esencia divina. En el segundo instante, el intelecto divino hace que una piedra sea cognoscible como tal, de manera que, en un tercer instante, sea capaz de consumir la relación entre ella y el intelecto divino o cualquier otro intelecto, gracias a la cognoscibilidad que le fue concedida por el intelecto divino. Finalmente, dado que el intelecto divino no depende de la piedra para inteligir, no hay una relación recíproca entre ellos en este último instante.

Como se señaló anteriormente, en el párrafo que concluye esta respuesta, Escoto alude a otras objeciones que se podrían plantear contra el argumento de los dos párrafos anteriores, pero las deja para más adelante, para la segunda cuestión de la primera distinción de la *Ordinatio* II, cuando responda a la cuestión si acaso la creación implica una mutación en la esencia divina.

Escoto contra Escoto

No obstante que haya preferido reservar la exposición y la discusión de las objeciones al argumento de los instantes de la producción en el ser inteligible para otro momento, Escoto plantea igualmente otra objeción, en un párrafo relativamente extenso que agregó a la cuestión. Como ocurre a menudo en la *Ordinatio* y en otros de sus escritos, es posible apreciar que el Doctor Sutil continuó reflexionando sobre este asunto, a pesar de que no haya podido terminar de redactar un texto definitivo en el que pudiera integrar dicha discusión. Prueba de ello, además del hecho de que falta la respuesta a la objeción, es el carácter aún más críptico de sus afirmaciones. Presentaremos este párrafo en diversas secciones, para poder apreciar mejor la argumentación que Escoto plantea contra sí mismo.

Secundum istud posset dici quod intellectio infinita se sola, sine omni respectu eius ad aliud vel e converso, est omnium obiectorum, – sicut absolutum prius habet esse per absolutum quam relatio intelligatur hinc

vel inde; quod probatur, quia in illo signo naturae in quo ponitur *a* esse intellectum per essentiam intellectam, ponitur intelligere esse huius, et tamen tunc non intelligitur aliqua relatio – etiam ipsius *a* – quia absolutum praecedit relationem: ergo ista est falsa ‘intellectio non est distincte huius obiecti nisi simul natura sit relatio aliqua intellectionis ad hoc obiectum, vel e converso’ (vera tamen est de ‘simul duratione’, si istud esset), nec oportet ponere relationem in intellectione, nec in obiecto (*Ord.I*, d.35, 51;1963, p. 266).

En primer lugar, una intelección infinita, como es el caso de la intelección divina, que no sólo corresponde con el modo de conocer propio de un ser infinito en acto, que conoce todas las cosas de manera clara y distinta, sino que también es infinita porque en la esencia divina están contenidas de antemano todas las cosas, no requeriría de ningún otro para conocerlo todo y, por consiguiente, no sería necesaria una relación ni consigo mismo ni con las criaturas, ni una distinción en instantes de naturaleza, tal como Escoto ha planteado en §§ 48 y 49. Así, dado que la esencia divina es cognoscible por sí misma, también lo sería aquello que está contenido en ella y, del mismo modo, puesto que la esencia divina consuma la operación del intelecto divino, pero ambos se identifican realmente entre sí, no sería necesario establecer una relación entre ambos.

Escoto demuestra esta objeción de la siguiente manera:

Probatur istud, quia ‘intellectio sui’ est sine omni relatione (sicut deducitur in solutione), ergo propter ‘intellectionem esse huius’ nulla requiritur relatio: si propter aliud, ergo vel coexigentiae vel dependentiae. Intelligere Dei ad lapidem non habet coexigentiam (patet), nec dependentiam, nec e converso. Probatio: obiectum nihil est; item, nec habet relationem realem (patet), nec rationis, quia prius intelligitur quam comparetur ad aliud; item, si habet relationem rationis (vel esse in ratione, sicut hic habetur *b*), prius intelligitur sub ratione absoluta quam sub aliqua ratione respectus ad intelligere (*Ord. I*, d.35,51; 1963, p. 267).

En primer lugar, puesto que de la solución se puede concluir que la esencia divina no requiere una relación para tener una intelección de sí misma, tampoco sería necesaria una relación para inteligir lo que está contenido en ella, a saber, todas las criaturas, si el intelecto divino intelige

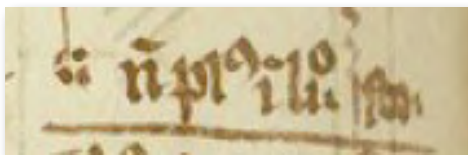
estas últimas en la medida en que están presentes en él mismo. Por ende, si fuera necesario plantear dicha relación entre el intelecto y las cosas, eso respondería a otro motivo, ya sea por exigencia recíproca entre el intelecto divino y eso otro que entiende o por dependencia de esto último. En el caso del conocimiento que Dios puede tener de una piedra, Escoto sostiene, contra su propia solución, que ninguno de los dos motivos se cumple, en primer lugar, porque es evidente que el intelecto divino no depende de la piedra para conocerla, como también que la piedra depende del intelecto divino para ser capaz de ser conocida; en segundo lugar, porque entre ellos no hay ni una relación real ni una relación de razón; en tercer lugar, porque incluso si hubiera una relación de razón, como en el caso del segundo absoluto (la piedra, que es capaz de terminar una intelección por sí sola, a pesar de que su ser cognoscible dependa del intelecto divino), sería concebido en primer lugar en tanto absoluto, no en vista de la relación a su cognoscibilidad, es decir, se concibe en tanto que es una piedra, no a partir del hecho de que es cognoscible debido a que fue producida en cuanto tal por el intelecto divino.

Escoto termina de presentar esta objeción aludiendo a la relación entre el intelecto humano y el objeto de su intelección:

Ergo sicut asino posito, non propter hoc intellectio mea habet aliquod esse rei vel rationis (absolutum vel relativum), sed tantum in potentia, – sic illa intellectione posita, non propter hoc obiectum habet quodcumque esse nisi in potentia; nec est differentia nisi quod illa intellectio dicitur nunc actu esse huius obiecti, obiectum autem non dicitur nunc esse obiectum intellectionis meae. Quae ratio differentiae? – Responsio (*Ord. I*, d.35, 51; 1963, p. 267).

Dicha relación entre el intelecto y el objeto, como continúa Escoto, no implica ninguna necesidad, ya sea si se supone un objeto o la intelección. En el primer caso, aún si el objeto está presente, eso no quiere decir que por ello tenga lugar una intelección actual, sino solo en potencia; asimismo, en el segundo caso, si tiene lugar la intelección, eso no implica que el objeto exista, sino solo en potencia. Sin embargo, habría una diferencia entre la intelección y el objeto, dado que es lícito afirmar que la intelección sea una intelección en acto de un objeto determinado, mientras que no es adecuado sostener que el objeto sea objeto de una intelección.

Si bien nuestro Doctor enuncia la pregunta sobre el fundamento de esta diferencia, no alcanzó a elaborar su respuesta y, tal como señalan los editores de la edición Vaticana, en el manuscrito principal de la *Ordinatio* hay una nota al margen del texto que indica que dicha respuesta no se encuentra en el libro de Escoto:



Código A, f. 88vb.

non plus in libro scoti

Consideraciones finales

Para concluir este capítulo corresponde referirse a dos aspectos que se destacan en la discusión en torno a las ideas divinas. El primero dice relación con la evidente indiferencia de Duns Escoto respecto a las ideas. Ya los términos según los cuales plantea la cuestión principal de la presente distinción deberían ser una indicación de que su escaso interés por considerar que las ideas en el intelecto divino sean un elemento del conocimiento, al menos según la manera en que se entendían en su época, como ejemplares o modelos (Noone & Vater, 2018; Falà, 2018). Esto queda de manifiesto en la crítica expresa a la comprensión platónica de las ideas que presenta en su respuesta a la primera objeción a su solución:

Istud [scil. quod 'lapis intellectus' possit dici idea, cf. § 40, p.261] etiam videtur concordare cum dicto Platonis (a quo accepit Augustinus nomen ideae). Ipse enim posuit ideas esse quiditates rerum: per se quidem existentes, et male, secundum Aristotelem, – secundum Augustinum in mente divina, et bene; unde aliquando loquitur de mundo intelligibili, secundum eum [scil. Platonem]. Sicut ergo ponerentur ideae secundum illam impositionem Aristotelis quiditates rerum, ita ponuntur secundum Platonem ut dicunt quiditates habentes esse cognitum in esse divino (*Ord.* I, d.35, 41; 1963, p. 262).

Tal como se puede apreciar en la solución a la segunda objeción, nuestro Doctor sigue a Aristóteles al considerar que, si se debe continuar utilizando el nombre “idea”, ello debe ser entendido como la quiddidad de las cosas, y no como algo diverso de ellas, menos aún como un modelo o paradigma. Esta reformulación es su aporte a la reflexión en torno a cómo se lleva a cabo la intelección, ya sea en términos absolutos (en Dios) o bien relativos o dependientes (en las criaturas), y autores posteriores, como por ejemplo Pedro Tomás, utilizarán la definición de Escoto como punto de partida para sus reflexiones (Smith, 2018b).

Por otra parte, el Doctor Sutil plantea el problema del conocimiento como un proceso en el que es posible distinguir una sucesión de momentos y no como un simple examen de la función que cumple cada elemento o del modo en que estos últimos se relacionan entre sí. Con ello, Escoto considera la diferencia radical entre el conocimiento que tiene lugar en Dios, que ocurre en virtud de su propia esencia, y que posee un carácter necesario e inmutable, y en las criaturas, que conocen a partir de otro y cuyo carácter contingente significa que dependen completamente de Dios para ser y para ser capaces de conocer la realidad. En este sentido, se puede decir que nuestro Doctor toma en cuenta la contingencia de las criaturas incluso al momento de examinar la manera en que se estructura la realidad. Si dicha estructura se entiende como las leyes según las cuales las distintas criaturas operan y se relacionan entre sí, y se le puede atribuir un carácter eterno o al menos sempiterno, ya que dichas leyes no cambiarán mientras el mundo exista, dado que fueron establecidas en vista del funcionamiento armónico de la realidad al momento de la creación, esas leyes son intrínsecamente contingentes, al igual que las criaturas que se rigen por ellas.

Finalmente, el segundo aspecto que es necesario considerar se refiere al modo en que se deberían leer los textos de Escoto. Si bien durante los últimos ochenta años se ha publicado buena parte de las obras que han llegado hasta nuestros días, uno de los resultados de este trabajo de edición ha sido que ya no es posible estudiar dichos escritos como si se tratara de un texto completo, definitivo. Por el contrario, la presencia de numerosas anotaciones, interpolaciones, adiciones y otros accidentes da cuenta de un texto que todavía no estaba listo para su publicación y, en cuanto tal, debe ser tomado siempre en el contexto que nos entrega el conjunto de sus obras, o bien las fuentes de las cuales se sirve, los interlocutores con

quienes discute, incluso lo que afirman sus seguidores y críticos contemporáneos o posteriores. A esto se añade el hecho de que el Doctor Sutil anotaba y corregía sus escritos, ya sea para mejorar la exposición, o bien para plantear el problema de mejor manera, lo cual hace más difícil fijar una cronología completamente cierta de sus obras. En este sentido, si bien no es imposible determinar qué sostiene Escoto, cuál es su posición en torno a los problemas teológicos y filosóficos más relevantes de su época, quizás una vía de acceso más adecuada a su pensamiento tendría que ocuparse de los principios sobre los cuales establece sus posiciones. En el primer sentido, el pensamiento escotista se entiende como una doctrina, comparable, en sus aciertos y defectos, con cualquier otra doctrina filosófica; en el segundo, en cambio, el pensamiento escotista aparece como un modo de comprender la realidad, como una estructura que abre caminos y señala qué pasos y cómo darlos al adentrarse en dichos caminos y, con ello, mantiene su vigencia en tanto que anima a continuar adentrándose en los senderos del pensar.



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

Olga Lucía Larre*

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

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

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

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

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

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

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

Los seres imaginarios en Enrique de Gand

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Cfr. Capítulo 2.

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

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

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

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

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

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

Los seres imaginarios en Juan Duns Escoto

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En esta definición aparecen indicados los dos elementos que definen lo posible: en conformidad con el primero, no puede darse un ser posible que sea necesario. El ser necesario es un modo de ser absolutamente distinto e infinitamente más perfecto que el posible; tiene por sí mismo una entidad indefectible –*habet entitatem indefectibilem*–, una entidad a la que nada le falta. El ser posible, por el contrario, posee una entidad defectible e imperfecta, de allí que no tenga una relación necesaria con el ser o existir;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En este texto se amalgaman dos aspectos en la constitución de lo posible: la formalidad no contradictoria, y la actividad intelectual de Dios que, como principio, da el ser a lo posible.

El primer aspecto referido a la posibilidad lógica tiene *indirectamente* como causa a Dios, en cuanto Dios no puede hacer que algo sea posible si su naturaleza es inconsistente o contiene características contradictorias, tal el caso de las quimeras, según entendemos. El segundo aspecto alude a Dios y en particular al *intellectum divinum* en cuanto principio del ser posible. Esta posibilidad objetiva es examinada particularmente tanto por F. Mondadori (2000, pp. 185-223) como por T. Hoffman (2009, pp. 359-379). La preocupación de Mondadori radica, en particular, en determinar la diferencia entre lo que hace posible al posible en cuanto objeto del intelecto divino y lo que constituye al posible como tal, dos cuestiones bien distintas que procura demarcar al señalar que, si bien los *possibilia* dependen de Dios en cuanto a su *esse possibilia*, no dependen de él en cuanto posibles (2000, p.186), distinguiendo entre la posibilidad en cuanto tal y el estatuto propio que le corresponde a lo posible.

Observaciones finales

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

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

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

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

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

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

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

- a) lo que no incluye contradicción, y por tanto se aplica tanto al ente de razón como al ente real, o bien,
- b) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. El segundo sentido, más restrictivo, responde a lo que denomina *ens ratum*.

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

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

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



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

Gloria Silvana Elías*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sciendum quod primus conceptus communissimus et communis ad conceptum vanum quo concipitur saltem modo privatorio id cui nihil natum est respondere in re, ut est conceptus fictitius chimerae vel hircocervi, et ad conceptum verum quo concipitur modo positivo id quod est aliquid per essentiam et natum existere extra intellectum in rerum

existentia, ut est conceptus divinae essentiae et creaturae: Primus inquam conceptus communissimus et communis ad illum conceptum et ad istum est conceptus quo concipitur res a reor reris dicta, quae continet sub se rem imaginariam quae est purum non ens: quia neque ens per essentiam neque natum esse per existentiam [...] Et continet sub se rem veram quae est natura et essentia alicuius vel rei increatae vel creatae habentis ideam in mente divina et natae existere extra, in qua non consideratur ratio eius quod est esse aliquid per essentiam nisi ex respectu quodam ad rationem exemplaris in Deo (Enrique de Gand, 1961, f. 154rD).

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La posición de Escoto

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

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

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

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

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

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

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

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

Continúa el § 28:

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

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

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

El ser inteligible como ser diminuto

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

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

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

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

El ens ratum

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

Ad primum principale (§ 1) dico quod ‘ens ratum’ aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut ‘ens ratum’ dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae (Escoto, 1963, p. 290).

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

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

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

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

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

Prosigue:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Concebir lo imposible

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

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

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



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

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

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



La “reducción” del ser inteligible a la mente divina (Ord. I, d.36,46-47)

Julio Antonio Castello Dubra*

En un célebre párrafo de su *Psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano caracteriza a los fenómenos psíquicos –por oposición a los físicos– por la “inexistencia intencional” de su objeto, el cual no necesita ser algo real. Asimismo, pretende que esta existencia intencional es propia exclusivamente de los fenómenos psíquicos, de modo que solo los fenómenos psíquicos son intencionales y todo lo que sea intencional es un fenómeno psíquico (Brentano, 1973, pp. 124-125). Como es sabido, el estatuto preciso de esta inexistencia intencional es harto problemático. Las expresiones de Brentano son lo suficientemente ambiguas como para vacilar entre la inmanencia de un objeto meramente intramental y la referencia a un objeto trascendente a la conciencia. El propio Brentano, en una nota al prólogo de la reedición parcial de 1911, manifiesta haber cambiado su posición en cuanto a que ya no cree que la conciencia pueda tener otro objeto que una cosa real (Brentano, 1971, p. 2).

En el mismo momento en que Brentano introduce la noción de inexistencia intencional, la presenta como “lo que denominan los escolásticos de la Edad Media”. En una larga nota al pie, Brentano remite a una serie de antecedentes históricos que van desde Aristóteles hasta Aquino, pasando por Filón de Alejandría, San Agustín y San Anselmo (Brentano, 1973, p. 125). La brevedad y la complejidad de estas referencias contribuye a confundir más que a aclarar el panorama. Hay una considerable literatura sobre la pertinencia de las relaciones entre la escolástica y Brentano respecto de la noción de intencionalidad. Es bastante probable que Brentano tenga en mente, como él mismo lo señala más de una vez, el antecedente de la noción escolástica de “ser objetivo” (*esse obiectivum*). Para la ontología medieval, dominada por la concepción aristotélica de la sustancia, todo lo real debe poder ubicarse en alguno de los “diez géneros” o categorías. De

* Universidad Nacional de Buenos Aires - CONICET / castellodubra@gmail.com

modo que todo lo que es, o es una sustancia y, en cuanto tal, un *sub-iectum*, o es un accidente de un *sub-iectum*, vale decir, tiene un *esse subiectivum*. Por oposición a este ser subjetivo, y por fuera de él, está lo que vale solo como algo “puesto en frente”, “contrapuesto” (*ob-iectum*) para el cognoscente, es decir, meramente representado, vale decir, lo que tiene un *esse obiectivum*.

Juan Duns Escoto quizá no haya sido el primer autor en acuñar el término, pero sin duda es uno de los que más ha contribuido a instalarlo definitivamente como una noción extendida en el pensamiento escolástico y, en tal medida, a legarlo a la modernidad temprana. En verdad, la noción de “ser objetivo” aparece ligada a un conjunto de términos técnicos asociados, como los de “ser inteligible” (*esse intelligibile*), “ser conocido” (*esse cognitum*) o incluso “ser intencional” (*esse intentionale*). Escoto elabora estas nociones cuando, en el tratamiento del conocimiento intelectual humano, defiende la necesidad de una especie inteligible que proporcione su objeto al intelecto humano bajo la condición de universalidad que este requiere. Así, distingue entre una presencia real de la especie, como un accidente inherente al intelecto, y una presencia cognoscible del objeto inteligible que “brilla” o “reluce” en la especie (Ord. I, d.3, p.3, q.1,382; Escoto, 1954, p. 232). Del mismo modo, distingue entre una afección (*passio*) o modificación real de parte del intelecto y una afección “intencional” (Ord. I, d.3, p.3, q.1,386; Escoto, 1954, p. 235). Pero también en el tratamiento del conocimiento divino, en particular, la cuestión del conocimiento que Dios tiene de lo distinto de sí. El pensamiento medieval se enfrenta al desafío de comprender la operación de un Dios que, a diferencia del primer motor inmóvil aristotélico, que solo se piensa a sí mismo, debe conocer todas las otras cosas y debe conocerlas perfecta y distintamente. Y, por si fuera poco, se trata de un Dios creador que conoce las cosas desde la eternidad, “antes”, por así decir, de su advenimiento a la existencia efectiva, o, mejor, con prescindencia de ella, puesto que conoce no solo las cosas existentes, sino también posibles. En este contexto, entonces, es que se afirma que las esencias de las cosas conocidas por Dios están en la mente divina con un “ser inteligible” o un “ser conocido”.

Como lo ha resumido Pini (2015, 2020) la noción escotista de ser objetivo ha sido objeto de una interpretación diversa. Por una parte, hallamos una interpretación “no reductiva” (Normore, 1986; Boulnois, 1990; Perler, 1994, 2001; Pasnau, 2003; Taieb, 2018) que concede al ser objetivo el valor de un tipo especial de existencia, ciertamente diferente de



la existencia real efectiva, pero un modo de ser al fin, en la medida que no puede ser reducido a los ítems mentales que lo tienen por objeto –la especie inteligible o el acto intelectual, en el caso del conocimiento humano, la mente divina misma en el caso del conocimiento divino–. En una palabra, el objeto de conocimiento en cuanto tal cuenta con un *status* ontológico peculiar de suyo, el cual, en última instancia, se sustentaría en la mente divina (Perler, 1994, 2003). Por la otra, hay una interpretación “reductiva” (King, 2004; Cross, 2014; Pini, 2015, 2020) que resta cualquier modo de ser independiente al ser objetivo y lo reduce a la realidad del acto cognitivo, sea entendido como un “contenido mental” en virtud de la característica o la “estructura interna” del acto mismo (Cross, 2010, 2014), sea entendido como algo que “sobreviene” (*supervene*) a dicho acto (King, 2004). En particular, Peter King (2004), ha propuesto una hipótesis evolucionista, según la cual Escoto habría pasado de una tesis ontológica a una visión reductiva en la forma de entender el ser objetivo, en razón de las dificultades o ambigüedades que habría hallado en la noción de “ser disminuido”.

Se ha sugerido que estas dos formas de interpretar el ser objetivo de Escoto se replican de alguna manera, en el debate entre Descartes y Caterus en torno al estatuto de la realidad objetiva (Normore, 1986; Pini, 2015), donde el adversario de Descartes ocuparía el lugar de la interpretación reduccionista, para la cual la realidad objetiva no requiere una causa. En la misma línea, puede incluso relacionarse con la discusión, todavía vigente, sobre la relación entre el “primer Brentano” y el “segundo Brentano”, esto es, una etapa temprana en la que Brentano habría adherido a la tesis ontológica de la “inexistencia intencional” de los objetos mentales, y una etapa posterior en la que gira hacia un “reísmo” que elimina todo tipo de entidades de razón y, por tanto, requiere explicar la intencionalidad con un aparato conceptual diferente, basado en la teoría de las relaciones. En este sentido, Taieb ha trazado un cuadro histórico-sistemático de la evolución de la concepción de la intencionalidad como relación en la tradición aristotélica, en la que la figura de Escoto adquiere un puesto clave, precisamente como uno de los principales antecedentes de la propuesta madura de Brentano (Taieb, 2018).

El ciclo de las distinciones 35-36 del libro primero de la *Ordinatio* contiene aportes importantes sobre el asunto. Nuestro interés es detenernos particularmente en dos parágrafos de la distinción 36 que abordan la

cuestión de en qué sentido el ser de los objetos en tanto conocidos eternamente por Dios “se reduce” al ser mismo de la intelección divina. Para ello, vamos a reconstruir, en primer lugar, el contexto general desde el inicio de la distinción 35, para comprender cómo es que se arriba a dichos párrafos.

Las distinciones 35 y 36 de la *Ordinatio*

En la distinción 35, Escoto se ocupa de la cuestión de las ideas divinas. Allí Escoto se aparta de la forma tradicional de entender el conocimiento que Dios tiene de lo distinto de sí, a saber, a través de relaciones por medio de las cuales se constituye el conocimiento de un objeto distinto de la esencia divina.

Escoto no niega que pueda haber relaciones de razón eternas de Dios hacia las cosas en cuanto conocidas, ni que Dios pueda conocer dichas relaciones, sino solo que sean naturalmente anteriores a la constitución de esas cosas como objetos del conocimiento divino. En líneas generales, su argumentación objeta que, de concederse tales relaciones, serían relaciones reales, lo cual es inconveniente. Su propuesta de solución consiste en una suerte de “reordenamiento” de los elementos de la solución tradicional, bajo un esquema de “instantes de naturaleza”, es decir, una distinción conceptual que establece un orden de anterioridad y posterioridad explicativa sin que implique una sucesión temporal: (i) en un primer instante de naturaleza, Dios entiende su propia esencia, sin que se verifique allí ningún tipo de relación, ni real ni de razón; (ii) en un segundo instante, “produce” su objeto de conocimiento –la esencia de la piedra– “en el ser inteligible” y lo entiende; (iii) en un tercer instante, eventualmente Dios puede comparar su intelección con cualquier inteligible y así causar en sí una relación de razón de la cosa hacia Él; (iv) solo en un cuarto instante, Dios puede, en un acto reflexivo, volverse sobre esa relación causada en (iii) y conocerla (cfr. *Ord. I*, d.35,32; Escoto, 1963, p. 258.¹

En la distinción 36 avanza sobre un punto más específico del asunto, el estatuto ontológico del objeto de conocimiento divino. La pregunta es “si el fundamento de la relación hacia Dios en cuanto cognoscente tiene un verdadero ser de esencia por el hecho de que está bajo tal respecto”. En términos del aparato conceptual medieval de las relaciones, la pregunta

¹ Texto estudiado por Martínez Ruiz en el capítulo 3.

concierno, en primer lugar, al *fundamento* de la relación, esto es, aquello en virtud de lo cual surge o se da la relación entre los extremos. En este caso, no se trata de un accidente inherente al sujeto de la relación –como la blancura que funda la relación de semejanza de una cosa blanca hacia otra–, sino del objeto mismo de conocimiento –la esencia de la cosa conocida por Dios en la eternidad, por caso, la esencia de la piedra– que funda la relación *de ese objeto para con la intelección divina*, y no al revés, la relación de la intelección divina para con el objeto, que había sido tratada en la cuestión anterior. En segundo lugar, lo que se pregunta es si ese fundamento “tiene un verdadero ser de esencia”, asumiendo el vocabulario técnico introducido por el principal interlocutor, una vez más, Enrique de Gand. En la interpretación de Escoto, ese “ser de esencia”, aunque sea distinguible del “ser de existencia” –la existencia efectiva y temporal que la cosa adquiere al ser creada– no deja de ser un “verdadero ser real”, contrapuesto a un mero ser conocido, o al sentido de ser según lo verdadero y lo falso. La respuesta de Escoto es claramente negativa, y, a su juicio, en este punto vale tanto para el intelecto divino como para el humano. El objeto de conocimiento es algo producido solo en el ser inteligible, un ser que no es el “ser en sentido irrestricto” (*simpliciter*) (cfr. *Ord.* I, d.36,28; Escoto, 1963, pp. 281-282). Pero Escoto enseguida antepone dos objeciones a su propia respuesta, inspiradas nuevamente en la posición de Enrique.

La primera de ellas inquiere por la clase de ser según el cual el fundamento funda la relación en cuestión. Debe tratarse de un verdadero ser de esencia, puesto que el conocimiento de Dios debe alcanzar al ser del objeto según su verdadera esencia, y no según una esencia “disminuida”, como si dijéramos, debe apresar al objeto en su realidad, y no meramente en su concepto, como si lo que Dios conociera fuera meramente un ente de razón –en nuestros términos, no basta con que Dios conozca meramente la idea de la piedra en vez de la esencia misma de la piedra–. Y ello porque ese tipo de conocimiento implica una actividad reflexiva en la que el intelecto se vuelve sobre su propia acción. Pero al menos la intelección primaria que Dios tiene de las cosas no es tal naturaleza (§ 30; Escoto, 1963, pp. 282-283). En respuesta a esta objeción, Escoto señala que “ser conocido” –al igual que “ser representado”, “ser entendido”, etc.– es una *determinatio deminuens*, que “disminuye” o restringe el alcance de la atribución. El objeto, en cuanto conocido, solo tiene un *esse secundum quid* (§§ 34-35; Escoto, 1963, pp. 284-285). En definitiva, lo de Enrique equivaldría a una

falacia de equivocidad (*secundum quid* y *simpliciter*), como cuando se dice: “Homero es objeto de opinión; por lo tanto, Homero existe.” (§§ 34; Escoto, 1963, p. 284). El fundamento metafísico (*ratio realis*) que está a la base de esta discriminación entre lo que es *simpliciter* y lo que es *secundum quid* es ni más ni menos que la división general del ente entre el ente *extra animam* (real) y el ente *in anima*, correspondiente al sentido de ser según lo verdadero y lo falso de Aristóteles, o “la existencia mental” de Avicena (§ 36; Escoto, 1963, p. 285).

La segunda objeción retorna sobre un aspecto de la respuesta de Escoto a la cuestión precedente, a saber, un detalle en la formulación de los cuatro instantes de naturaleza. Como toda relación presupone algo no relativo (*absolutum*), en aquel segundo instante de naturaleza en el cual, según Escoto, Dios “produce las cosas en el ser inteligible”, habría que sobrentender que es producido algo no relativo que pueda fundar la relación producida, es decir, la relación de conocimiento de ese objeto hacia Dios en la eternidad (cfr. Ord. I, d.36; § 31; Escoto, 1963, p. 283). La respuesta a la segunda objeción insiste en que en ese segundo instante hay una producción –se entiende, en el ser inteligible–, y no solo de una relación, sino de la entidad absoluta que funda dicha relación. Pero no es necesario que esa entidad absoluta tenga un ser real, sea de esencia y de existencia, sino que basta con que tenga un ser disminuido. Y en cuanto ese ser disminuido, a esa entidad absoluta le es concomitante una relación de razón. Escoto pone el ejemplo de una representación como la de una estatua. El César que es representado en la estatua no es un “César disminuido”. La totalidad del César, y del César real, es la que está representada en la estatua; solo que, en cuanto tal –en cuanto representado–, tiene un ser disminuido en comparación con el César real (§§ 44-45; Escoto, 1963, pp. 288-289).

La reducción del ser *secundum quid* del objeto al ser *simpliciter* de la mente divina

Es entonces cuando Escoto expone el párrafo que es motivo de nuestro análisis:

Et licet posset poni calumnia in exemplo, non ita potest in proposito dici de intellectione et obiecto, quin obiectum totum et secundum totale esse



suum, 'deminutum esse' habeat in actu. Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi 'secundum quid', nisi quod istud 'esse secundum quid' reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis ... (*Ord. I*, d.36,46; Escoto, 1963, p. 289).²

Escoto pareciera colocarse en el lugar de alguien escrupuloso que no se halle satisfecho hasta que no encuentre un verdadero ser real detrás de toda esta fantasmagoría de entes disminuidos. A la pregunta de dónde está el ser real del objeto, la respuesta es: en ninguna parte. No hay aquí ningún *esse simpliciter*. Pero de inmediato añade la salvedad: a no ser que el *esse secundum quid* del objeto "sea reducido" a un *esse simpliciter*, el cual no puede ser otro que el de la intelección divina misma. Entender el sentido de esta reducción resulta fundamental. Las maneras de entender la reducción de algo pueden ser múltiples: a sus causas, a sus partes y elementos, a sus principios explicativos, a sus nociones más simples, etc. El propio Escoto parece encargarse de aclararlo:

Sed istud 'esse simpliciter' non est formaliter esse eius quod dicitur 'esse secundum quid', sed est eius terminative vel principiative, ita quod ad istud 'verum esse secundum quid' reducitur sic quod sine isto vero esse istius non esset illud 'esse secundum quid' illius (*Ord. I*, d.36,46; Escoto, 1963, 289).³

Ante todo, Escoto aclara que la reducción no debe entenderse en el sentido de que el *esse simpliciter* de la intelección divina sea *formalmente* el ser del objeto. Entiendo que esto equivaldría a confundir el ser de Dios con el ser del objeto o, en el mejor de los casos, considerar la determina-

2 "Y aunque pueda alegarse impropiedad en el ejemplo, no así puede afirmarse en lo propuesto sobre la intelección y el objeto, sin que el objeto todo, y según su ser total, tenga un ser disminuido en acto. Y si quieres buscar algún ser verdadero de este objeto como tal, no hay nada para buscar que no sea según un cierto respecto, a no ser que ese ser según un cierto respecto sea reducido a algún ser en sentido irrestricto, que es el ser de la intelección misma."

3 "Pero este ser en sentido irrestricto no es formalmente el ser de aquello que se dice ser según un cierto respecto, sino que es de él terminativa o principiative. De tal modo, a ese verdadero ser el <que es> según un cierto respecto es reducido de la siguiente manera: que, sin ese verdadero ser de esta [sc. de la intelección divina], no habría aquel ser según un cierto respecto de aquél [del objeto]."

ción del objeto como una de las perfecciones que formalmente pueden atribuirse a Dios. Pero aquí no estamos tratando eso: la cuestión no es en qué sentido una perfección como "la vida" puede hallarse en Dios, sino de cómo la naturaleza o la esencia de lo vivo puede *ser conocida* o *entendida* por Dios. Por tanto, el *esse simpliciter* de la intelección divina es "de" ese objeto "terminativa o principiativamente". Como aquí tenemos dos extremos, que son el *esse simpliciter* de la intelección divina y su objeto de conocimiento, que tiene solo un *esse secundum quid*, podría interpretarse estos dos adverbios terminados en *ive* en dos direcciones: desde intelección divina hacia el objeto, o desde el objeto hacia la intelección divina, vale decir, en un sentido activo o pasivo respecto de Dios. Según esto, podría interpretarse que:

[T¹] la intelección divina "termina" el objeto = "da término" al objeto, constituye el término de la relación que el objeto tiene para con ella;

[T²] la intelección divina "se termina" en el objeto = tiene en el objeto su término, se dirige hacia él o lo alcanza;

[P¹] la intelección divina "principia" el objeto = es principio del objeto, en tanto lo produce en el ser inteligible;

[P²] la intelección divina "es principiada" por el objeto = es "cuasi-principiada" en la medida en que es *de* (o acerca de) el objeto.

A pesar de que el tema planteado en la distinción tiene que ver con la relación de conocimiento del objeto hacia Dios, me parece que aquí no viene tanto a cuento el hecho de que la intelección divina sea término de la relación del objeto hacia ella. En el mejor de los casos, de haber tal relación, solo se trataría una relación de razón. Si entendemos el *terminative* en un sentido activo [T¹], Escoto estaría diciendo que el ser *simpliciter* del acto mental de Dios es el ser "del" objeto en tanto y en cuanto el objeto simplemente guarda una relación de razón que tiene a Dios como su término. Me inclinaría a pensar que Escoto está pensando en el objeto como término de la acción divina de entender [T²], en cuyo caso, evidentemente no podemos pensarlo como el término de una relación, porque precisamente en la cuestión anterior ha descartado toda relación de Dios

hacia el objeto, por lo menos, una que sea anterior al conocimiento del objeto mismo. Por tanto, que el *esse simpliciter* de la intelección divina sea “del objeto” terminative, podría querer decir que la intelección divina de algún modo “se extiende” (*protenditur*) más allá del “objeto primario” –la esencia divina– hacia el “objeto secundario” –la esencia de la cosa distinta de sí– (cfr. § 39; Escoto, 1963, pp. 286-287).⁴

En cuanto al *principiative*, parece lo más natural entenderlo activamente [P¹], en el sentido de la acción involucrada en el segundo instante, es decir, la “producción” de las cosas “en el ser inteligible”. Sin embargo, no es menos cierto que un pasaje cercano, en respuesta a una objeción interna precedente, Escoto reconoce que no hay mayor inconveniente en decir que la intelección divina es “cuasi-principiada” –donde la atenuación del “cuasi”, como es obvio, resulta fundamental–, en tanto es intelección de este objeto secundario (cfr. § 39; Escoto, 1963, 286-287).⁵ Por tanto, podría admitirse que el ser de la intelección divina es el ser “del” objeto, en la medida que en un sentido especial y derivado tiene en el objeto su principio [P²].

La siguiente cláusula consecutiva (*ita quod...*), que despliega el sentido de los dos adverbios *terminative* y *principiative*, presenta alguna dificultad. En la expresión *ad istud verum esse secundum quid reducitur* no cabe duda de que lo “reducido” es el ser del objeto y aquello a lo que se lo reduce es la intelección divina. La edición vaticana encierra entre comillas las palabras *verum esse secundum quid*, como indicando que deben tomarse como una unidad. Ahora bien, lo cierto es que el adjetivo *verum* en el uso recurrente que se hace de él en toda la distinción es difícilmente combinable con el *esse secundum quid*. La casi totalidad de las veces en que *verum* modifica a *esse* corresponde inequívocamente al ser real, al “verdadero ser de esencia” contra el cual Escoto está batallando: tal el caso de las apariciones en los §§ 13, 17, 19, 27, 28, 30, 45, 46, 48, y 49. La única excepción manifiesta parece ser la parentética en § 48: *quod est esse verum*, que se refiere al *esse in anima*, y, en tal medida, a un ser *alterius rationis* del *esse simpliciter* (Escoto,

4 Tema estudiado por Enrique Mayocchi en el capítulo siguiente.

5 Cabe aclarar que se trata de un párrafo perteneciente a un agregado procedente del *Liber Scoti* (véase al respecto el cap. 3).

1963, p. 288).⁶ De modo que yo propondría leer: *ad istud ‘verum esse’ secundum quid reducitur* (“a este “verdadero ser” [sc. el ser real de la intelección] <el ser> *secundum quid* es reducido”), o bien *ad ‘istud verum’ esse secundum quid reducitur* (“a este verdadero <ser> el “ser *secundum quid*” es reducido”). Afortunadamente, el sentido de la frase que cierra el párrafo es manifiesto, al menos, si se interpretan correctamente sus pronombres anafóricos: *sine isto vero esse istius* [sc. *intellectionis*] *non esset illud ‘esse secundum quid’ illius*. ¿Qué significa, en última instancia, esta “reducción”? ¿En qué sentido el ser del objeto “se reduce” al ser real de la intelección divina? No más que al hecho de que, de no existir la intelección divina, no habría tal objeto. Para decirlo brevemente, si no hubiera pensamiento, no habría objeto de pensamiento.

Lo importante es que, al descartar el *formaliter*, Escoto está indicando que no hay nada del ser real de Dios en el objeto, Dios no “le presta” ninguna realidad de su parte. El objeto sigue siendo un *ens secundum quid*, no tiene ningún tipo de existencia, ni la real y efectiva, ni una *sui generis*. La intelección divina simplemente da término al objeto y lo produce en el ser inteligible, o bien tiene su término en el objeto y es principiada o cuasi-principiada por el objeto.

La reducción ontológica y la iluminación divina

Esta conclusión es reafirmada con una referencia que el propio Escoto hace a un tratamiento precedente, a saber, *Ord. I*, d.3, q.4 (Escoto, 1954, pp. 123 ss.), sobre si el intelecto humano puede alcanzar alguna verdad infalible sin la asistencia especial de la iluminación divina. Como es sabido, Escoto es uno de los primeros en apartarse totalmente de la doctrina agustiniana de la iluminación, que había tenido una influencia predominante particularmente dentro de la Orden Franciscana (Pasnau, 2020). Escoto

6 Novák propone ubicar la parentética *quod est esse verum* después de *secundum esse essentiae vel existentiae* (Novák, 2012, pp. 195-196). Aunque concuerdo con su interpretación, creo que podría salvarse la lectura de la Vaticana a la luz de *Lectura I* d. 36,26 (Escoto, 1960, pp. 468-469): “... res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel existentiae, sed fundat relationem idealem secundum esse deminutum, quod habuit ab aeterno (*quod est esse verum, distinctum contra esse essentiae et esse existentiae, sicut patet ex VI Metaphysicae*)” (subrayado mío). Sobre la base de este pasaje, no veo fundamento alguno para afirmar que el *esse deminutum* es “*verum et realis*”, como deslizan Dezza et al. (2019, pp. 33 y 42). Cfr. nota 32.

pretende mostrar que el intelecto humano puede conocer con certeza alguna verdad, lo que convierte a su tratamiento en toda una crítica al escepticismo. Pero como es natural, se ve obligado a ajustar sus conclusiones a la autoridad de Agustín, para lo cual, se dispone a precisar cuatro sentidos en que puede entenderse que conocemos las verdades infalibles “en las reglas eternas” (cfr. *Ord. I*, d.3, q.4, 261-279; Escoto, 1954, pp. 160-171). En el tercero de ellos, se dice que vemos “en” las reglas eternas como “en aquello en virtud de lo cual el objeto próximo mueve”, es decir, aquello por cuya causa el objeto de nuestro conocimiento mueve a nuestro intelecto a conocer. La idea es que todos los inteligibles tienen un ser inteligible en el intelecto divino y, en tal medida, todas las verdades acerca de ellos “relucen” en los objetos secundarios del intelecto divino. Ahora bien, ninguna operación real le compete a un ente *secundum quid*, o, en todo caso, si le compete, lo es en virtud de algo que cuenta con un ser real, es decir, un *esse simpliciter*. Por ello, si estos objetos secundarios –es decir, las ideas– en alguna medida “mueven” nuestro intelecto –porque son causa de nuestro conocimiento–, es solo en virtud del ser del intelecto divino, gracias al cual aquellas tienen un *esse secundum quid*.

A este pasaje hace referencia nuestro texto de la *Ordinatio*:

Ex hoc autem apparet quoddam dictum superius distinctione III, videlicet quod motio intellectus nostri ‘a quiditatibus intelligibilibus’ reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius ‘esse simpliciter’ illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est esse movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras), et propter motionem earum dicitur ille intellectus movere, sicut et istae habent ‘suum esse secundum quid’ propter simpliciter esse illius (*Ord. I*, d.36,47; Escoto, 1963, pp. 289-290).⁷

Nuestro intelecto “es movido” por las esencias de las cosas. Por ello es que el intelecto humano es “medido” por las cosas, a diferencia del intelecto divino que es la “medida” de ellas. Las esencias de las cosas o “quididades inteligibles” tienen en Dios solo un ser inteligible, un tipo de ser *secundum quid*, y si lo tienen, es solo gracias al *ser simpliciter* de Dios. En tal medida es que puede decirse que Dios “mueve” nuestro intelecto. Nos hallamos aquí

⁷ De la primera manera lo interpreta Novák (2010, pp. 197-198), para quien la noción de un *verum esse secundum quid* resulta absurda.

en presencia de una nueva “reducción”: la causalidad o la influencia que ejercen las esencias de las cosas al determinar nuestro conocimiento es reducida, en última instancia, a una causalidad o influencia del intelecto divino, pero esto no significa más que las cosas tienen un *esse secundum quid* a causa del ser real y efectivo de la mente divina. La reducción “causal”, relativa a la acción o la influencia, se funda en la reducción “ontológica”.

Algunas conclusiones

Hasta aquí, podría concluirse que el análisis de los párrafos escogidos no hace sino confirmar la interpretación reductiva. El ser del objeto es limitado a un *esse secundum quid*, y expresamente es “reducido” al ser real de la intelección divina. La interpretación no reductiva podría alegar que, después de todo, el *secundum quid* cualifica un cierto *esse*, por tanto, el objeto cuenta con algún tipo de “entidad”. Sin embargo, ello parece ir en contra de la orientación predominante de Escoto en toda la distinción, que es manifiestamente la de *retroceder* respecto del compromiso ontológico que implica una posición como la de Enrique de Gand.⁸ Escoto está combatiendo sistemáticamente, y en todos los flancos, la idea de que, para que Dios conozca algo, el objeto tiene que tener algún grado de realidad. Si no le satisface un “ser de esencia”, por más que se lo intente distinguir de la existencia efectiva,

Por otra parte, convendría precisar que la reducción en cuestión es ontológica, y *solo* ontológica. Lo que es reducido es el *ser* del objeto, no el objeto mismo. Este es el punto que corre el riesgo de pasar inadvertido según cómo se formule la interpretación reductiva, en particular, cuando apela a la noción moderna de “contenido mental”. Que el objeto no tenga ningún ser real y que, en última instancia, el ser del objeto se reduzca al ser de la intelección, parecería cuadrar perfectamente con la idea de que el presunto objeto no es más que un contenido mental que se reduce a la estructura intrínseca del acto mental. Eso parecería responder con la pretensión de eliminar todo misterioso “objeto intencional” en pos de una visión economicista o deflacionaria. Pero Escoto tiene sus razones para mantener el lugar del objeto más allá del acto mental. Dios tiene que tener un conocimiento de todo: no solo de su propia esencia, sino de todas las

⁸ Desde luego, siempre desde la visión de Escoto. Otro asunto es si esta interpretación de Enrique es correcta. El punto ha sido cuestionado por Cross (2010).

cosas, y, en tal medida, es preciso asegurar de algún modo la *alteridad* del objeto. Probablemente en su tratamiento del conocimiento divino Escoto no se aparta de su concepción general sobre el conocimiento, que requiere que el objeto se haga presente al intelecto, y con una presencia que, en cierto sentido, es *previa* al acto de conocer. No hay problema alguno con el conocimiento que Dios tiene de su propia esencia, puesto que ésta está siempre e inmediatamente presente a sí mismo. El problema radica precisamente en la presencia de un objeto otro de sí. Y tal vez a eso responda la figura de la producción del objeto en el ser inteligible.

Para apoyar esta última observación –sin la pretensión de alcanzar una palabra definitiva–, me permito traer a colación dos textos sobre el carácter de esta producción. En primer lugar, es importante aclarar que la producción en el ser inteligible, como lo aclara el propio Escoto, *no* es una verdadera producción, es decir, una producción *real* que admitiría hablar de causalidad eficiente en sentido propio. Se trata de una producción “disminuida”, precisamente porque su término es un ente disminuido. En definitiva, una “cuasi-producción”:

... productio obiecti secundi in esse cognito non est productio realis, sicut nec terminus accipit esse reale, - ergo est productio diminuta, sicut productum est ens diminutum; talis productio potest esse, quae non est productio sed quasi productio; huiusmodi est cognitio (*Ord. I*, d.10; Escoto, 1956, p. 375).⁹

Así y todo, es verdaderamente una producción “de la nada”, porque incluso la puesta de las cosas en la existencia efectiva no es una creación *ex nihilo* a partir de un no-ente en sentido irrestricto (*simpliciter*), sino a partir de un no-ente *secundum quid*, precisamente aquel ser inteligible. Este es el único ser que procede de una producción “primera” que, sin embargo, no es creación:

9 “... la producción del objeto segundo en el ser conocido no es una producción real, tal como <su> término tampoco recibe un ser real. Por tanto, es una producción disminuida, tal como lo producido es un ente disminuido. Es posible que haya una producción tal, que sea una cuasi-producción. De tal naturaleza es el conocimiento.”

Et tamen non potest aliquid creari, id est produci ad 'esse' simpliciter de nihilo, id est nullo modo ente (nec simpliciter nec secundum quid). Nihil enim creatur quod non prius habuit esse intellectum et volitum [...]. Potest aliquid produci (licet non creari) de simpliciter nihilo, id est non de aliquo secundum esse essentiae nec esse existentiae, nec secundum aliquod esse secundum quid, – quia creatura producitur in esse intelligibili non de aliquo esse, nec simpliciter nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse; istud tamen 'produci' non est creari, quia non creatur aliquid in esse simpliciter, sed producitur ad esse secundum quid (Ord. I, d.2, q.2,83-84; Escoto, 1973, pp. 43-44).¹⁰

El *esse secundum quid* del objeto cognoscible no es un ser disminuido porque tenga un grado menor de realidad, como el ser de esencia de Enrique de Gand. Pero después de todo, es alguna clase de ser que ocupa un lugar intermedio entre la existencia efectiva y la pura nada.

Podría pensar uno que el análisis de los párrafos sobre la reducción no alcanza para dirimir la discusión entre la interpretación no reductiva y la reductiva. O bien podría pensarse que el análisis no hace sino confirmar que los textos de Escoto son ambiguos y ofrecen apoyo a una u otra interpretación; todavía más, que el pensamiento mismo de Escoto es ambiguo, y alberga una tensión o una contradicción fundamental, que, en el mejor de los casos, solo puede salvarse con un enfoque evolutivo. Pero todavía resta una posibilidad: la de considerar que el pensamiento de Escoto al respecto se resiste a ser encuadrado en los términos de la opción en la que se lo quiere encajar. Si esa alternativa es coherente o representa algún aporte válido desde el punto de vista filosófico, es algo que requiere ser examinado con un cotejo más amplio de la obra de Juan Duns Escoto.

10 "Y sin embargo, no puede algo ser creado, esto es, producido en dirección a un ser en sentido irrestricto a partir de la nada, esto es, de un no ente absoluto –<que no sea> ni en sentido irrestricto ni según un cierto respecto–. En efecto, nada es creado que antes no haya tenido un ser entendido y querido [...]. Puede algo ser producido –aunque no creado– a partir de la nada en sentido irrestricto, es decir, no a partir de algo según el ser de esencia o de existencia, ni según algún ser según un cierto respecto, porque la creatura es producida en el ser inteligible no a partir de algún ser, ni en sentido irrestricto ni según un cierto respecto, ni de lo posible de su parte en ese ser. Sin embargo, ese ser producido no es ser creado, porque no es creado algo en el ser en sentido irrestricto, sino que es producido en dirección a un ser <solo> según un cierto respecto."



El conocimiento de las creaturas como un 'extenderse' (*protendi*) del auto-conocimiento divino (*Ord. I*, d.36,41-43)

Enrique Santiago Mayocchi*

Introducción: el esquema argumental de *Ordinatio I*, d.36

La pregunta que se hace Duns Escoto en *Ord. I*, d.36 es la siguiente: *Lutrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu* (Escoto, 1963, p. 271). El planteo se asienta en dos cuestiones que debemos tener en cuenta para comprender el problema. Por un lado, la aplicación que hace Escoto del análisis sobre el conocimiento humano al caso de la epistemología divina (cfr. Pini, 2015, pp. 363-364), asumiendo que el conocimiento que Dios tiene sobre las creaturas se puede explicar en términos de una relación entre cognoscente y conocido, la cual, como es de esperar, no se da respecto de un objeto *ad extra* de la esencia divina sino *ad intra* del mismo Dios. Por otro lado, la referencia al putativo 'ser de esencia' que fundaría dicha relación, apunta a evaluar la propuesta que explica las ideas divinas como esencias que poseen algún tipo de 'entidad' previa a ser determinadas en la existencia o en un 'ser de existencia'.

Luego de exponer los argumentos principales (§§ 1-3), dedica un lugar destacado a la discusión del ser de esencia (§§ 4-25). En primer lugar, menciona la posición de Enrique de Gand, haciendo referencia también a los planteos de Agustín de Hipona y Avicena, para luego refutarla, entendiendo que el paso de un ser de esencia de las ideas divinas a un ser de existencia de las cosas creadas, implicaría negar que haya verdaderamente una creación *ex nihilo* (cfr. Escoto, 1973, p. 43).

La respuesta de Escoto a la cuestión (§§ 26-29), consiste en rechazar el ser de esencia como fundamento de la relación cognoscitiva, y afirmar que

* Universidad Católica Argentina - CONICET / emayocchi@gmail.com

el intelecto divino –en su intelección sobre las creaturas– produce esos inteligibles en el ser inteligible. A continuación, se interpone una instancia contra la respuesta de Escoto (§§ 30 y 31), con dos argumentos que buscan atacar la idea de la intelección como un ‘producir el ser inteligible’ de las creaturas.

El primer argumento (§ 30) tiene como objetivo identificar el ser inteligible con el ser de esencia, partiendo de que el fundamento de una relación debe darse de acuerdo al ser al cual funda y, como todo objeto de conocimiento (por ejemplo, una piedra), es conocido de acuerdo a su esencia o, dicho de otra manera, como toda creatura es conocida conforme a su verdadera esencia, tal objeto de conocimiento posee un ser de esencia eterno en la mente divina. El segundo argumento (§ 31) afirma que la producción del ser inteligible resultaría en una entidad absoluta, de tal manera que habría múltiples entidades absolutas en el interior de la esencia divina, conforme a la diversidad de creaturas conocidas. La finalidad de este argumento es mostrar cómo la producción del ser inteligible atenta contra la simplicidad de la esencia divina.

La resolución de la instancia contra la posición del mismo Escoto se construye respondiendo al primer argumento (§§ 32-43) y al segundo argumento (§§ 44-47).

Ahora bien, la respuesta al primer argumento contra su propia posición, posee un añadido que se encuentra en varios códices (cfr. Escoto, 1963, p. 285), entre ellos el manuscrito A. Sabemos que la *Ordinatio* es el texto que Escoto preparaba como publicación ‘oficial’ de su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y no logró terminar debido a su repentina muerte. También sabemos que, hasta los últimos días de su vida, estuvo adjuntando notas, realizando añadidos y cancelando partes del texto. De esta manera, la redacción que hizo Escoto al primer argumento queda estructurada así: respuesta al primer argumento (§§ 32-36) y el añadido de una objeción a esa respuesta o una nueva instancia contra su propia posición (§§ 37 y 38), junto con la respuesta a esa segunda instancia en el mismo añadido (§§ 39-43). La respuesta al primer argumento consiste en explicar por qué el ser inteligible no es una entidad absoluta, *simpliciter*, sino relativa, *secundum quid*, o, como prefiere Escoto, ‘disminuida’. A esta respuesta se le añade una instancia, porque si el objeto de conocimiento es una creatura, es decir, un ser que no es necesario, su conocimiento implicaría una acción causal cuyo término sería una entidad absoluta (y

no *secundum quid* o disminuida, como se afirmó antes). En la solución a esta segunda instancia en el añadido, Escoto recurre a puntualizar algunos aspectos de la intelección divina, los cuales son objeto de este capítulo.

Por otro lado, la respuesta al segundo argumento contra la primera instancia explica que la ‘producción’ en el ser inteligible no es de un ser *simpliciter* sino *secundum quid*, que ahora especifica como ‘objetivo’.

Finalmente, ofrece respuestas contra los argumentos principales de la cuestión (§§ 48 a 53) y para cada uno de los argumentos expresados por las posiciones de Enrique, Agustín y Avicena (§§ 54-66).

Texto y traducción de *Ord. I, d.36,41-43*

41. Haec via bene dicit, in hoc, quod essentia ‘ut ratio movens’ est omnino indistincta, univoce quasi movens ad se ut ad primum terminum actus, et quasi aequivoce movens ad obiectum secundarium ut ad secundum terminum actus; ita quod nec in intellectu (patet), nec in ratione motiva, nec in intelligere, nec in primo termino, oportet ponere distinctionem. Sed cum dicitur ‘actus quasi aequivoce principiari ut est obiecti secundarii’, non est aliud nisi ipsum –quasi ultra primum obiectum– protendi ad secundum virtute principii obiectivi, aequivoci ad terminum secundum.

41. Este camino dice bien acerca de esto, que la esencia ‘como razón que mueve’ es del todo indistinta, como si moviera unívocamente hacia sí misma en cuanto primer término del acto, y como si moviera equívocamente hacia el objeto secundario en cuanto al segundo término del acto; de tal modo que, ni en el intelecto (como es evidente), ni en la razón motora, ni en el inteligir, ni en el primer término, es necesario establecer distinción. Pero cuando se dice ‘el acto es como equívocamente principiado en cuanto versa sobre un objeto secundario’, no es más que –como si fuera más allá del objeto primario– su mismo extenderse hacia un [objeto] secundario en virtud de un principio objetivo, que es equívoco respecto del segundo término.

42. Sed quid est actum sic protendi? Non relationem esse in actu, nec in obiecto primo ad secundum, –per te¹; ergo est obiectum secundum referri ad actum vel primum obiectum: hoc non est nisi habentis aliquod esse², –et tunc sequitur illud quod intra habetur.³	Sed secundum aliam viam esset dicendum quod
43. Ergo falsa est imaginatio 'intelligere' distingui (ad hoc ut sit multorum) quasi in multa 'intelligere'; immo in ipso non oportet aliquam differentiam esse, ut quasi est medium inter rationem et primum terminum, quem sequuntur secundaria: ergo falsum quod obiecta secundaria immediate terminant 'intelligere', sicut nec movent, –nam neutro modo necessario requiruntur ad actum, sed requiruntur in ratione termini, ad actum ut huius; hoc non dicit nisi relationem in obiecto secundo.	43. Por lo tanto, es falsa la imaginación que distingue el 'inteligir' (para que sea sobre muchas cosas) como en muchas 'intelecciones'. En efecto, no es necesario que haya alguna diferencia en el inteligir, en cuanto es como un medio entre la razón y el objeto primario, al cual le siguen los secundarios. Por lo tanto, es falso que los objetos secundarios sean términos inmediatos del 'inteligir', así como tampoco lo mueven, pues no son necesarios [esos objetos] para tal acto. Sin embargo, se requieren en razón del término, para que el acto sea de 'tal cosa', [y] esto indica una relación en el objeto secundario.

1 se refiere a la posición del mismo Escoto en Ord. I, d.35,32 y 49.

2 *aliquod esse se refiere a un esse deminutum.*

3 *intra habetur* hace referencia a los §§ 35 y 36 del texto primitivo, al cual se le añade el texto comprendido en los §§ 37-43, como hemos explicado en el primer apartado.

La extensión (*protensio*) del auto-conocimiento divino (§ 41)

Comienza Escoto haciendo referencia a ‘un camino’ o respuesta, que explica en los §§ 39 y 40. Esa respuesta se ofrece contra la posición que ve en la intelección divina el problema de una causalidad eficiente con término final en una entidad absoluta, que sería el ser inteligible de las creaturas. En respuesta a esta posición, Escoto niega esa supuesta realidad absoluta del ser inteligible y avanza en mostrar que la intelección de las creaturas conlleva una especie de causalidad, pero que no debe entenderse en términos de cambio aristotélico, esto es, como un pasaje de potencia a acto en el que causa y efecto difieran realmente.

En el párrafo 39 leemos:

intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequivoca ... lapis non prius principiatur aequivoco ab essentia ut intelligibilis quam ut intellectus: nullum enim esse habet formale in memoria ante esse in intelligentia, sed tantum virtuale (Escoto, 1963, p. 286).

Vemos que Escoto ensaya, como ya hemos dicho, una comparación entre el intelecto humano y el divino. Si en el intelecto humano la intelección actual se realiza gracias a una conjunción causal entre el intelecto y la especie inteligible, el caso de la intelección divina de las creaturas es la misma esencia divina la que funciona como ‘razón formal’, en analogía con la especie inteligible, es decir, como medio por el cual el intelecto divino conoce en particular cada creatura. Ahora bien, que la intelección ‘no sea causada sino principiada’, quiere decir que el intelecto divino no ejerce una causalidad eficiente de tipo transeúnte, sino que referirse a la intelección como ‘principiada’ quiere resaltar que el resultado de tal acto no es algo distinto al agente involucrado, como sucede también, para seguir con la analogía, con las operaciones espirituales del alma humana. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el ‘como si’ para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto.

La segunda parte de la cita apunta, a nuestro juicio, a lo que Escoto entiende como un proceso de auto-movimiento, que justifica de modo general en *Quaestiones super Metaphysicorum* IX,14 (Escoto, 1997b, pp. 625-

673). En el caso que estamos analizando, la intelección divina, el auto-movimiento no consiste en un cambio de tipo aristotélico, sino que se trata de un acto *in fieri*, por la cual hay un 'pasaje' de acto virtual a acto formal (cfr. Guzmán Manzano, 1992, p. 191), pero que no implica la adición de una actualidad absolutamente 'nueva' (cfr. Sylwanowicz, 1996, p. 64), en que la esencia que opera y en la que se da ese acto formal no tuviese de ningún modo. La idea es que el intelecto divino, como acto primero y por su perfección absoluta, se encuentra simultáneamente en acto segundo, esto es, inteligiendo eternamente todo lo cognoscible. Ahora bien, como el conocimiento de sí mismo –lo veremos con detalle más abajo– se diferencia del conocimiento de aquello que es distinto de sí y se realiza por medio de la esencia divina como razón formal, esa intelección se describe como una especie de pasaje entre el 'acto virtual' (el modo en que se encuentran las creaturas en la esencia divina, esto es, como cognoscibles) y el 'acto formal' (la intelección específica de cada una de ellas).

Lo expresado en el parágrafo 39, que la esencia divina principia los actos de intelección y que ella misma es razón formal equívoca, lleva a Escoto a clarificar, en el parágrafo 40, un orden de naturaleza entre la esencia y sus actos:

[1] Esencia divina = no es principiada

[2] Intelección divina de su propia esencia = principiada unívocamente

[3] Intelección divina de las creaturas = principiada equívoca y necesariamente

[4] Volición divina de las creaturas = principiada equívoca y contingentemente

Mientras que el conocimiento que posee Dios de su propia esencia es unívoco, por la perfecta identidad que hay entre ambos, el conocimiento de las creaturas es principiado de modo equívoco, es decir, hay una diferencia fundamental entre la perfección del acto de conocer divino y la de las creaturas en cuanto objetos de conocimiento. Por otro lado, la diferencia entre el intelecto y la voluntad se determina por el modo de

ejercitar sus actos respecto de las creaturas. En general, las potencias activas se diferencian porque

[a]ut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas' (Escoto, 1997, pp. 680-681).

Por tanto, al intelecto le corresponde el modo 'naturaleza' por el que actúa de manera necesaria, esto es, conoce todo lo que puede conocer a menos que sea impedido por una causa distinta de sí. Por su parte, a la voluntad le corresponde, por actuar de suyo contingentemente, el modo 'libre'.

De esta manera, Escoto comienza el § 41 indicando que la esencia divina, tomada como la razón formal por la cual Dios se conoce a sí mismo, como primer objeto, y a las creaturas, como objetos secundarios, es 'indistinta' o, dicho de otra manera, no se encuentran distintas razones formales por las cuales Dios conoce distintos objetos. Si consideramos solo el primer objeto de conocimiento, entonces es evidente afirmar que, entre la esencia divina, el intelecto divino, la intelección divina y la esencia-en-cuanto-objeto-conocido, no hay ningún tipo de distinción real. Ahora bien, considerando que los actos se diferencian por sus objetos, si el conocimiento divino de los objetos secundarios conlleva un acto 'equivoco', ya que cognoscente y conocido no son de la misma especie, entonces, parecería que tal acto es distinto del acto por el cual Dios se conoce a sí mismo, que es unívoco. Pero esto, según Escoto, no es así. En primer lugar, porque los actos –en general– no se distinguen por sus objetos, sino por la naturaleza misma de la potencia que los realiza (cfr. Escoto, 1997, pp. 549-550). Ahora bien, cuando caen bajo consideración actos de la misma potencia, los objetos podrían ser origen de distinción, sin embargo, en el caso divino se trata de un mismo acto que se extiende, *protendi*, de un objeto a otro.

Ese 'extenderse' como descripción del acto cognoscitivo divino no es original de Escoto. La encontramos, por ejemplo, en Buenaventura para explicar el modo de comunicación angélica (cfr. Buenaventura, 1882, p. 270AB). Sin embargo, la fuente principal de Escoto es Enrique de Gand,

que introduce esa noción para explicar el modo positivo de entender el ser infinito de Dios (cfr. Arbib, 2009, pp. 493-502), y en *Quodlibet* II,¹ aplica ese término para describir el conocimiento divino de las creaturas. Para Enrique, “*protensio* refers to both the extension on the part of the divine intellect from one *ratio* to many *rationes* as well as the relation of imitation itself” (Smith, 2018a, p. 483). Como sucede con muchos otros términos, Escoto toma de Enrique la noción de *protensio* para explicar ese único acto de intelección divina sobre objetos diversos, pero transformando parte de su sentido, tal como lo veremos a continuación.

Qué es y qué no es la *protensio* (§ 42)

Escoto establece aquí, en primer lugar, lo que no es ese ‘extenderse’. No es ni una relación en acto ni una relación desde el objeto primario hacia el secundario, que es –justamente– como describe Enrique de Gand a la *protensio*. La justificación de este rechazo se encuentra en que, para Escoto, no puede darse una relación sin fundamentos, que son los términos de dicha relación. Por este motivo, en la distinción anterior, Ord. I, d.35 (Escoto, 1963, p. 258), describió el conocimiento divino mediante diferentes instantes de naturaleza.

Escoto explica el orden de naturaleza de la siguiente manera,

[i]ntelligo sic: ordo naturae accipitur comparando obiecta ad intellectum et voluntatem divinam, quia comparando essentiam suam ad intellectum et voluntatem eius –quae est primum obiectum in se intellectus sui et voluntatis suae– est primum instans naturae, et comparando alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam, quae non sunt ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti, est secundum instans naturae (Escoto, 1973, p. 16).

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar diferentes instantes de naturaleza, cada uno de los cuales se distinguen por los objetos hacia los cuales se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, por tanto, es conocido (o querido) ‘después’ de éste. Como se viene explicando, en el conocimiento divino, hay un primer instante en el que

Dios conoce su propia esencia, dada la perfecta identidad real entre ella y su intelecto, mientras que en un segundo instante se conocen los objetos secundarios, es decir, las creaturas.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, Escoto amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las relaciones de razón en el conocimiento de las creaturas. Aunque en otras obras ofrezca diferentes formulaciones de estos instantes, presentamos la que propone en la distinción inmediatamente anterior a la que estamos analizando (cfr. Escoto, 1963, p. 258):

- (1) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2) Dios conoce las creaturas creatura como objetos secundarios.
- (3) Dios compara su esencia con la creatura.
- (4) Dios conoce la relación del instante anterior.

Para Escoto, no solo la relación de imitabilidad es posterior al conocimiento que tiene Dios de las creaturas, sino que el conocimiento de esa relación es, también, posterior en naturaleza. De este modo, el análisis de instantes de naturaleza le permite explicar que esa relación posee fundamentos, ya que no puede haber una relación sin términos.

Ahora bien, las ideas divinas ¿en qué instante de naturaleza se encuentran? Recientemente, Carl A. Vater ha propuesto que las ideas divinas se encuentran recién en el cuarto instante de naturaleza. Mientras que en el segundo instante Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las creaturas, es en el cuarto instante cuando encontramos específicamente las ideas divinas, porque Dios, al conocer aquella relación de comparación, conoce que esa creatura puede ser formada por él, y esta es la definición de ‘idea’ que Escoto interpreta de Agustín: *idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius* (Escoto, 1998, p. 419). Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son posibles imitaciones de la esencia divina. Como el conocimiento de esta relación de imitación se da en el cuarto instante, Vater concluye que es allí –y no en el segundo– donde se encuentran las ideas divinas (Vater, 2017, pp. 418-420).

Si bien la argumentación de Vater es sugerente, no parece que sea correcta. Su resolución se basa en la definición de idea que propone Escoto, como *ratio secundum quam aliquid est formabile*. Pero en el parágrafo completo, al que hace referencia Vater, leemos:

Respondeo ad primum. Et tamen primo sciendum est quid est idea. Dico igitur quod idea est ratio aeterna in mente divina secundum aliquid formabile secundum propriam rationem eius. Et sic patet quod *idea non est relatio aliqua sed obiectum cognitum in mente divina* in qua sunt creaturae obiective (Escoto, 1998, p. 419).

Esto se puede interpretar de un modo diferente al propuesto por Vater: la idea es una *ratio eterna in mente divina*, es decir, por idea tenemos que entender la creatura en cuanto conocida o en cuanto objeto del conocimiento divino, que posee una *ratio propria*, diferente a la esencia divina, en otros términos, un ser inteligible específico. De este modo, las creaturas conocidas son posibles de ser producidas *ad extra* y, por esto mismo, aquella *ratio* será el principio a partir del cual se formará algo, así como la idea de casa funciona a modo de modelo a partir del cual se puede construir una casa real. El desarrollo de esta interpretación lo formula el mismo Escoto en Ord. I, d.35,38-45, donde resume la posición de Agustín de la misma manera que en Rep. I-A, d.3, citada por Vater, pero dedicándole una sección exclusiva al análisis de esa definición, que no podemos profundizar aquí porque nos alejaría de los propósitos del capítulo.

Habiendo determinado que el 'extenderse' de la intelección divina desde el objeto primario –su propia esencia– hacia los secundarios –las creaturas– no consiste en una relación en acto ni en una relación del objeto primario al secundario, afirma que la *protensio* describe la relación de los objetos secundarios respecto a aquella intelección u objeto primario y, como no hay relación sin fundamento, ellos poseen un ser disminuido, que actúa como fundamento.

Escoto se está sirviendo, una vez más, del tercer modo de los relativos aristotélicos (cfr. Aristóteles, 1995, pp. 112-114) para describir el conocimiento. En este caso, hay una relación no mutua que va de los objetos secundarios, lo medido, hacia el objeto primario, la medida. Esto es así porque ese tipo de relación indica dependencia del objeto a la ciencia divina. En efecto, en el primer instante de naturaleza, al conocer la misma

esencia divina, no se requiere ninguna relación porque el acto y el objeto son idénticos. Pero aquello que es conocido como objeto secundario no determina a la intelección, sino que se sigue de la intelección de la esencia divina, por lo que, aunque no sea causado por el acto de conocimiento, depende de él y de la esencia en cuanto razón formal para ser descubierto en su especificidad.

A pesar de ser una relación no mutua, por la cual los objetos secundarios quedan referidos al primario, debe haber un fundamento para dicha relación, por tanto, aquellos poseen un ser disminuido. Al decir que ‘la piedra posee un ser diminuto’ en la intelección, se está expresando una *determinatio diminuens*, en la cual se califica el ser de un sujeto mediante su disminución (cfr. Smith, 2015, p. xxxviii). Aplicado al caso, ‘ser’ es el término determinable y ‘disminuido’ es el término determinante, y ambos califican al sujeto ‘piedra’. Lo interesante es que, según Escoto, la *determinatio diminuens* no se destina específicamente al término determinable sino a un tercero, el sujeto del cual se predica la determinación, que sí posee un ser absoluto, o al menos se lo considera según él. De este modo, el sujeto ‘piedra’ hace referencia a una piedra real, o la naturaleza de la piedra tomada en sentido absoluto (cfr. Pini, 2020, p. 362, n. 45), no al contenido inteligible como si éste tuviera un estatus ontológico real, aunque débil. Es por ello que Escoto habla de un *esse secundum quid*, porque la piedra en cuanto conocida no tiene un ser real sino un ser ‘en cierto sentido’, porque el acto del entendimiento posee de modo intencional las características inteligibles de esa esencia.

La unidad de la intelección divina (§ 43)

En este último párrafo del añadido al texto, Escoto rechaza que la intelección divina de los objetos secundarios rompa la unidad de tal acto. Esta objeción parte de considerar que los actos de intelección se distinguen conforme a los objetos, por consiguiente, la intelección del objeto primario y la de cada uno de los objetos secundarios sería distinta, habría muchas intelecciones en Dios y se perdería la unidad y simplicidad características de su esencia. Ahora bien, aunque en la intelección humana sea posible aplicar esta justificación, no lo es para el caso divino, ya que el acto de intelección divina no es causado o ‘movido’ por las creaturas ni las tiene como términos inmediatos.

Que las creaturas, en cuanto objetos de conocimiento, no pueden mover al intelecto divino es evidente por la perfección que éste posee, es decir, su perfecta y absoluta actualización, por lo que no cabe ningún 'movimiento'. En definitiva, si el intelecto divino fuese movido, según el término preferido de Escoto, se 'envilecería'.

Los objetos secundarios tampoco son el término inmediato del conocimiento divino. En el caso humano, los objetos sí son términos del acto intelectual porque son su medida, determinan qué se está conociendo. En *Ord. I, d.2*, Escoto ya había probado que hay una prioridad de naturaleza entre aquello que es necesario y aquello que no lo es (cfr. Escoto, 1950, p. 188). Esa prioridad ontológica conlleva, a su vez, una prioridad cognoscitiva en el intelecto divino. En este caso, el único objeto de conocimiento es Dios mismo, que se conoce a sí mismo y en él todo lo que puede crear o, dicho de otra manera, todo lo que se encuentra bajo su virtud causal. Por ello, los objetos secundarios no son medida de la intelección divina, sino que son medidos por la misma esencia. Esta relación no mutua, como lo hemos indicado, quiere expresar esa dependencia de las creaturas, que tiene origen en su no-necesidad ontológica, en cuanto objetos de conocimiento respecto del primer objeto.

La intelección divina, entonces, es simple y es una. La misma intelección por la que se conoce al objeto primario es la que conoce a los objetos secundarios. Entonces, ¿por qué decir que se 'extiende' el acto de un objeto al otro o, dicho de otra manera, por qué el objeto secundario queda referido al primario en ese 'extenderse' del único acto de intelección divina? Responde Escoto que los objetos secundarios no son necesarios en sí mismos para la intelección divina, sino que se requieren para que el acto sea 'de tal cosa'. Según nuestra lectura, lo que se está indicando es que Dios, al principiar equívocamente su único acto de intelección, lo que hace es que cada una de las creaturas esté 'a la vista' y esto sucede porque, en ese mismo acto, quedan identificadas cada una de ellas, de acuerdo a un ser inteligible específico, que se encuentra en relación a la esencia divina, ya que es determinado por ella.

Un modelo gráfico de la intelección divina

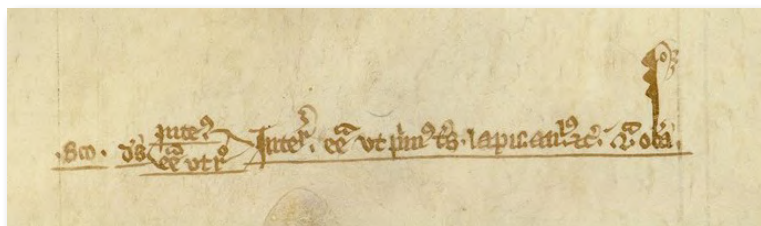
Al final de este añadido, encontramos una anotación de Escoto, que en la edición de la Comisión Escotista figura de la siguiente manera:



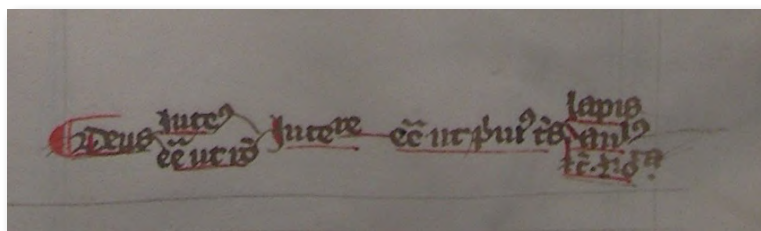
* *Adnotatio Duns Scoti*: ¶ Deus: intellectus, essentia ut ratio; intelligere: essentia ut primus terminus, – lapis, angelus etc. secundaria obiecta. ¶

Imagen 4. Título: *Ordinatio I*, d.36, (Escoto, 1963, p. 288).

En el aparato crítico, la edición nos remite a los códices A y Γ^B en los cuales encontramos, en ambos casos en el margen inferior, un ‘modelo gráfico’ de la intelección divina:

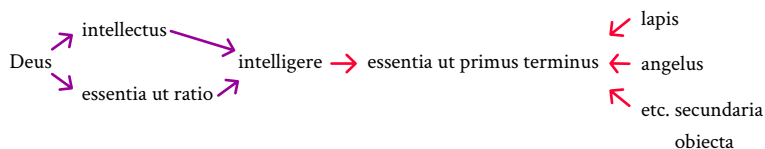


Códice A, f. 89r.



Códice Γ^B , f. 124r.

Aunque ambos modelos no son exactamente iguales, puesto que varían en el modo de presentar los objetos secundarios, interpretamos el gráfico de la siguiente manera (con la presentación de los objetos secundarios según Γ^B):



La orientación que proponemos para las flechas, que no figuran como tales en los gráficos, puede ayudar a visualizar los elementos que intervienen en la intelección divina y el orden de naturaleza entre los tres primeros que se menciona en el párrafo 40. Es interesante notar que, en el gráfico del manuscrito Γ^B , los colores de las flechas que conectan la intelección con el objeto primario y a éste con los objetos secundarios son diferentes. Sin querer hacer una exégesis de las intención o interpretación del amanuense sobre el texto de Escoto, podríamos tomar este cambio como un modo de diferenciar los objetos del acto de intelección. Por otro lado, el sentido de las flechas que conectan al objeto primario con los secundarios está justificado en esa relación no mutua que Escoto denomina para este caso, *protensio*, en la que los objetos secundarios quedan referidos al primario y no viceversa. También resulta interesante ver cómo se construye la intelección divina según el modelo de 'conjunción causal' entre el intelecto y la esencia tomada como razón formal, según hemos indicado antes. Estamos, nuevamente, frente a un modelo que imita la intelección humana, tal como lo explica detalladamente Escoto en *Ord. I*, d.3 (cfr. Escoto, 1954, p. 498).

Conclusión

En el texto que hemos analizado, un añadido a la discusión sobre el conocimiento divino de las creaturas, se puede ver con claridad el modo en que Escoto aplica análogamente su interpretación del conocimiento intelectual humano al caso divino, como una conjunción causal entre el intelecto y la esencia divina. La perfecta actualidad de ambos, le permite concluir fácilmente que, en el conocimiento de Dios sobre su misma esencia, hay una perfecta identificación entre ellos. Por otro lado, el conocimiento de las creaturas se explica como un extenderse de ese mismo y único acto intelectual. Esto quiere decir que las creaturas, en cuanto son objeto del conocimiento divino, se encuentran en una relación de dependencia respecto de la intelección del objeto primario. Esa relación de dependencia tiene como fundamento un ser inteligible, es decir, la consideración de una esencia concreta en cuanto conocida. Este extenderse también es descrito como un principiar equívoco, una operación inmanente en la que no hay un cambio en sentido aristotélico, sino como un paso del acto virtual al acto formal, de la mera cognoscibilidad a la cognición concreta

de las creaturas. Esto mismo es denominado también como ‘producción del ser inteligible’, es decir, la intelección que versa sobre un objeto de conocimiento. Finalmente, Escoto rechaza que la diversidad de objetos rompa la unidad del acto intelectual, ya que ese extenderse solo implica que los objetos secundarios aportan un contenido objetivo específico al único acto de conocimiento divino.



Apéndice

Índice de las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I*

N.B.: Los números corresponden a los párrafos de la edición Vaticana

Distinción 35

Cuestión única:

Si en Dios hay relaciones eternas hacia todos los cosgnoscibles en cuanto quiditativamente conocidos

I. Respuestas afirmativas (<i>Auctoritates</i>)	2-4
Argumentos en contra	5-6
Observación introductoria de Escoto (<i>ad questionem</i>)	7-8
A. Opiniones afirmativas de otros	
Buenaventura de Bagnoregio	9-11
Enrique de Gand	12-13
Pedro de Juan Olivi	13'
B. Impugnación de las opiniones reportadas	
Contra la conclusión común	14-20
Contra la opinión de Buenaventura	21-23
Contra la opinión de Enrique de Gand	24-26
II. Respuesta (afirmativa) de Escoto	27-52
1. Tesis de Escoto	27-34
2. Tres instancias contra la tesis de Escoto	35-37
3. Respuesta a la primera	38-45
4. Respuesta a la segunda	46-52
5. Respuesta a la tercera	53
III. Respuesta a los argumentos principales	54-55

IV Respuesta a los argumentos a favor de Buenaventura 56-58

Distinción 36

Cuestión única

Si el fundamento de la relación eterna hacia Dios en tanto cognoscente posee verdadero ser de esencia por hallarse bajo esa relación

I Argumentos a favor	1-3
II Opiniones	4-25
1 Enrique de Gand y los gandavistas	4-13
2 Argumentos contra la opinión de Enrique y los Gandavistas	14-25
III Respuesta de Escoto	26-47
1 Tesis de Escoto	26-29
2 Objeciones de Escoto a su propia tesis	30-31
3 Respuesta a sus objeciones	32-47
IV Respuesta a los Argumentos	48-66
1 A los argumentos ppales	48-53
2 A los argumentos de Enrique y los gandavistas	54-66



Referencias

Fuentes

Agustín de Hipona. (1948). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. En: *Obras de San Agustín* V. Madrid: BAC.

Agustín de Hipona. (1975). *De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo Dulcitii quaestionibus*. Corpus Christianorum Series Latina, vol. 44A. Turnhout: Brepols.

Agustín de Hipona. (1995). *Obras de San Agustín* XL. Madrid: BAC.

Agustín de Hipona. (2014). *Obras completas de San Agustín* VII. Madrid: BAC.

Alberto Magno. (1993) *Quaestio de quiditate et esse*. En *Opera Omnia* XXV/2. *Quaestiones*. Ed. Fries, Albert - Kübel, Wilhelm & Anzulewicz, Henryk. Münster: Aschendorff.

Aristóteles. (1995). *Metaphysica lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*. Leiden: Brill.

Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Trad. García Yebra, Valentín. Madrid: Gredos.

Averroes. (1562). *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*. Venetiis: Apud Iuntas.

Avicena. (1977-1983). *Avicenna Latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. Van Riet, Simone. Louvain: Peeters – Leiden: Brill.

- Boecio. (1973). *Tractates, De Consolatione Philosophiae*. Transl. Stewart, Hugh - Rand, Edward & Tester, Stanley. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press-William Heinemann Ltd.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1882). *In quatuor libros Sententiarum, I. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae*.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1885). *In quatuor libros Sententiarum, II. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae*.
- Cicerón. (1911). *M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Tomus II. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Enrique de Gand. (1953). *Summae quaestionum ordinariarum*. Paris. Badius, 1520. Reprint. New York: Franciscan Institute Publications.
- Enrique de Gand. (1961). *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo, Doctoris Solemnis, Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella. Vaenumdantur ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1518*. Reprint. Leuven: Bibliothèque S.J.
- Enrique de Gand. (1983a). *Quodlibet II*. Ed. Wielockx, Robert. *Henrici de Gandavo Opera omnia VI*. Leuven: Leuven University Press.
- Enrique de Gand. (1983b) *Quodlibet IX*. Ed. Macken, Ramon. *Henrici de Gandavo Opera omnia XIII*. Leuven: De Wulf-Mansion Center - Leuven University Press.
- Enrique de Gand. (1991a). *Quodlibet VII*. Ed. Wilson, Gordon. *Henrici de Gandavo Opera omnia XI*. Leuven: Leuven University Press.
- Enrique de Gand. (1991b). *Summa (Quaestiones ordinariae) art. XXXI-XXXIV*, ed. Macken, Ramon, Leuven: University Press.
- Enrique de Gand. (1998). *Summa (Quaestiones ordinariae) art. XLI-XLVI*, ed. Hödl, Ludwig. *Henrici de Gandavo Opera omnia XXIX*. Leuven: University Press.

- Enrique de Gand. (2005). *Henry of Ghent's Summa. The Questions on God's Existence and Essence* (Articles 21–24), trans. Decorte, Jos & Teske, Roland. Paris – Leuven – Dudley MA: Peeters.
- Juan Duns Escoto. (1894). *Joannis Duns Scoti Opera omnia XXIII. Reportata parisiensia. Liber Secundus. Dist. XII–XLIV. Liber Tertius. Dist. I–XXXV. Liber Quartus. Dist. I–VI*. Parisiis: apud Ludovicum Vivès.
- Juan Duns Escoto. (1950). *Ordinatio. Prologus. Opera omnia I*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1954). *Ordinatio. Liber Primus. Distinctio tertia, Opera Omnia III*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1956). *Ordinatio. Liber Primus. A distinctione quarta ad decimam. Opera omnia IV*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1960). *Lectura in Primum Librum Sententiarum. Prologus et distinctiones a prima ad septimam. Opera omnia XVI*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1963). *Ordinatio. Liber Primus. A distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. Opera omnia VI*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1966). *Lectura in librum primum Sententiarum. A distinctione octava ad quadragesimam quintam, Opera omnia XVII*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.
- Juan Duns Escoto. (1968). *Cuestiones Cuodlibetales*. Introducción y Notas de Alluntis, Félix. Madrid: BAC.
- Juan Duns Escoto. (1973). *Ordinatio. Liber Secundus. A distinctione prima ad tertiam. Opera omnia VII*. Civitas Vaticana: Typis poliglottis vaticanis.

- Juan Duns Escoto. (1997a). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V*. Ed. Andrews, Robert - Etzkorn, Girard - Gál, Gedeon et alii. New York: The Franciscan Institute Publications.
- Juan Duns Escoto. (1997b). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*. Ed. Etzkorn, Girard - Andrews, Robert - Gál, Gedeon et alii. *Opera Philosophica IV*. New York: The Franciscan Institute Press
- Juan Duns Escoto. (2004). *Reportatio Parisiensis IA*. Ed. Wolter, Alan & Bychkov, Oleg. *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Latin Text and English Translation. Volume One*. New York: Franciscan Institute Publications.
- Juan Duns Escoto. (2008). *Reportatio Parisiensis IA*. Ed. Wolter, Alan & Bychkov, Oleg. *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Latin Text and English Translation. Volume Two*. New York: Franciscan Institute Publications.
- Pedro de Juan Olivi. (1922). *Quaestiones in II Librum Sententiarum I*. Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- Pedro de Juan Olivi. (1935). *Responsio quam fecit ad litteram magistrorum praesentatam sibi in Avinione*. *Archivum Franciscanum Historicum*. 28, pp. 115-155 y 374-407.
- Pedro de Juan Olivi. (2020). *Quaestio de ideis*. Ed. Piron, Sylvain. En: *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles*, 6. Disponible en: <https://journals.openedition.org/oliviana/1023>.
- Pedro Lombardo. (1971). *Sententiae in IV libris distinctae I*. Grottaferratae: Collegii Sancti Bonaventurae.
- Rogério Bacon. (1932). *Questiones altere supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I-IV)*. Ed. Steele, Robert & Delorme, Ferdinand. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi XI*. Oxford: Clarendon Press.

Séneca. (1925). *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Tomás de Aquino. (1929). *Scriptum super Libros Sententiarum* II, d.37, q.1, a.1. Ed. Mandonnet, Pierre. Paris: Lethellieux, pp. 938-945.

Tomás de Sutton. (1977). *Quaestiones ordinariae*. Ed. Schneider, Johannes. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Estudios

Anchepe, Ignacio. (2019). Sujeto y conocimiento de sí. Traducción y comentario de dos textos de Pedro de Juan Olivi. *Patristica et Mediaevalia* 40/1, pp. 71-96. Disponible en: <https://doi.org/10.34096/petm.v40.n1.7157>.

Anchepe, Ignacio. (2015) *Representación y conocimiento intelectual en Tomás de Aquino: sobre las nociones de especia inteligible y verbo mental en algunos debates noéticos tardomedievales*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4381>.

Arbib, Dan. (2009). Henri de Gand: la *protensio* et le tournant de l'infini. *Les Études philosophiques*, 4, pp. 493-502.

Balič, Carl. (1927). *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Louvain: Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique.

Binotto, Francesco. (2020). Chimere, Ircocervi e Montagne Dorate. Alcune considerazioni intorno allo statuto degli enti immaginari in Enrico di Gand. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 67/2, pp. 243-260.

Boland, Vivivan. (1996). *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*. Leiden - New York: Brill.

- Boulnois, Olivier. (1990). Être, luire et concevoir: Notes sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective. *Collectanea Franciscana* 60, pp. 117-135.
- Boulnois, Olivier. (2002). Jean Duns Scot. En Bardout, Jean-Christophe, Hoffmann, Thobias, Boulnois, Olivier, et alii. *Sur la science divine*. (pp. 245-272). Paris: PUF.
- Boulnois, Olivier - Genest, Jean François - Karger, Elizabeth, et alii. (1994). *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Aubier: Paris.
- Boulnois, Olivier - Schmutz, Jacob & Solère, Jean-Luc (eds.). (2002). *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XIII^e siècle*. Paris: Vrin.
- Brentano, Franz. (1971 [1925]). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*. Ed. Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brentano, Franz. (1973 [1924]). *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*. Ed. Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brower, Jeffrey. (2018). Medieval Theories of Relations. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Zalta, Edward (ed.) <https://plato.stanford.edu/entries/relations-medieval/index.html#ref-33>.
- Chollet, Jacques & Sondag, Gérard. (2004). Sur la signification du terme *fortè* dans le latin de Jean Duns Scot. En: Boulnois, Olivier - Karger, Elizabeth - Solère, Jean Luc, et alii (éds.) *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (pp. 151-178). Turnhout: Brepols.
- Commissio Scotistica. (1951). *Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti. 3. Nuntia Scotistica. An. III-XII: 1940-51 ad Capitulum Generale Ordinis Fratrum Minorum A. D. 1951 Assisii celebrandum delata*. Romae: Commissio Scotistica.

- Courtenay, William. (2011). Early Scotists at Paris. A Reconsideration. *Franciscan Studies* 69, pp. 175-229.
- Cross, Richard. (1999) *Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross, Richard. (2005). *Duns Scotus on God*. London: Routledge.
- Cross, Richard. (2010). Henry of Ghent on the Reality of Non-Existing Possibles – Revisited. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92/2, pp. 115-132.
- Cross, Richard. (2014). *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Dezza, Ernesto - Nannini, Andrea & Riserbato, Davide. (2019). *Fare cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto. Introduzione, testo e traduzione di Lectura e Ordinatio, I, dd.35-36*. Roma: Pontificio Ateneo Antonianum.
- Dumont, Stephen. (2000). Did Scotus Change his Mind on the Will? En: Aertsen, Jan - Emery, Kent & Speer, Andreas (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte. After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts* (pp. 758-767). Berlin - New York, Walter de Gruyter.
- Dumont, Stephen. (2018). John Duns Scotus's *Reportatio Parisiensis Examinata*: A Mystery Resolved. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 85/2, pp. 377-438.
- Dumont, Stephen. (2022). John Duns Scotus's life in context. En: Pini, Giorgio (ed.). *Interpreting Duns Scotus. Critical Essays* (pp. 8-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Falà, Jacopo. (2018). Divine ideas in the *Collationes oxonienses*. En: Falà, Jacopo & Zavattero, Irene. (eds.). En: Falà, Jacopo & Zavattero,

- Irene. *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)* (pp. 101-133). Canterano: Aracne editrice.
- Gilon, Odile. (2012). *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*. Bruxelles: Éditions Ousia.
- Gómez Caffarena, José. (1958). *Ser participado y ser subsistente en la Metafísica de Enrique de Gante*, Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana.
- Gossiaux, Mark. (2007). James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century. Debate Regarding the Reality of Possibles. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 74, pp. 483-522.
- Guzmán Manzano, Ignacio. (1992). Teoría de las formas activas en D. Escoto. *Verdad y vida*, 50, pp. 173-210.
- Henninger, Mark. (1989). *Relations. Medieval Theories (1250-1325)*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoffmann, Tobias. (2002). Henri de Gand. En: Bardout, Jean-Christophe - Hoffmann, Tobias - Boulnois, Olivier, et alii. *Sur la science divine*, pp. 226-244.
- Hoffman, Tobias. (2009). Duns Scotus on the Origin of the Possible in the Divine Intellect. En: Brown, Stephen - Dewender, Thomas & Kobusch, Theo (eds.). *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century* (pp. 359-379). Leiden - Boston: Brill.
- King, Peter. (2004). Duns Scotus on Mental Content. En: Boulnois, Olivier - Karger, Elizabeth - Solère, Jean-Luc, et alii (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002*. Turnhout: Brepols, pp. 65-88.
- Llamas Roig, Vicente. (2021). Crónicas de la disidencia: de la solemne ontología intencional al univocismo sutil. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval* 14/1, pp. 47-70.

- Marrone, Francesco. (2018). *Res e Realitas*. Enrico di Gand e il vocabolario della cosa. *Quaestio* 18, pp. 99-122.
- Martínez Ruiz, Carlos. (2021). Desafíos de una traducción crítica de las obras filosóficas de Escoto. *Calamus. Revista de la Sociedad Argentina de Estudios Medievales* 5, pp. 68-85.
- Martínez Ruiz, Carlos. (2022). Ejemplaridad y modalidad en la *Quaestio de modo existendi rerum in Deo* de Odón Rigaud. Antecedentes y proyección. En: Manzon, Tommaso & Zavattero, Irene (eds.), *Divine Ideas in Early Franciscan Thought and its Christian sources* (pp. 281-322). Roma: Aracne Editrice.
- Martínez Ruiz, Carlos. (2023). El origen causal de la imposibilidad según Enrique de Gante. Estudio y Traducción crítica de *Quodlibet* VI,3 y *Quodlibet* VIII,3. *Patristica & Mediaevalia* 44/1, pp. 93-114. Disponible en: doi: 10.34096/petm.v44.n1.12939
- Mayocchi, Enrique. (2017). El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto. En Cerda Costabal, José & Lértora Mendoza, Celina (eds). *XVI. Congreso latinoamericano de filosofía medieval. Corporalidad, política y espiritualidad: pervivencia y actualidad del Medioevo* (pp. 385-395). Providencia: Universidad Gabriela Mistral.
- Mayocchi, Enrique (2018). *Potentia Dei* y su concurso en el mundo natural según Juan Duns Escoto. *Diánoia* 43/80, pp. 3-27.
- Mayocchi, Enrique. (2020). La inteligibilidad e intelección de las ideas divinas según la perspectiva de Juan Duns Escoto. *Unisinos Journal of Philosophy*. 21/2, pp. 153-162. Disponible en: <https://doi.org/10.4013/fsu.2020.212.04>.
- Maurer, Armand. (1950). *Ens diminutum*: A Note on its Origin and Meaning. *Mediaeval Studies*, 12/1, pp. 216-222.

- Mondadori, Fabrizio. (2000). *Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat: Leibniz's view*. En: Lamarra, Antonio & Palaia, Roberto (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*. (pp. 185-223). Firenze: Olschki.
- Mondadori, Fabrizio. (2004), The Independence of the Possible according to Scotus. En: Boulnois, Olivier - Karger, Elizabeth - Solèr, Jean Luc, *et alii* (éds.) *Duns Scot à Paris 1302-2002*, pp. 313-374.
- Noone, Timothy. (1998). Scotus on Divine Ideas: *Rep. Par. I-A, d.36. Medioevo* 24, pp. 359-453.
- Noone, Timothy & Vater, Carl. (2018). The sources of Scotus's theory of divine ideas. En: Falà, Jacopo & Zavattero, Irene. (eds.). En: Falà, Jacopo & Zavattero, Irene. *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, pp. 75-99.
- Normore, Calvin. (1986). Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources. En Oksenberg Rorty, Amelie (ed.). *Essays on Descartes' Meditations*. (pp. 223-242). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Novák, Lukáš. (2012). Divine Ideas, Instants of Nature, and the Spectre of "*verum esse secundum quid*". A Criticism of M. Renemann's Interpretation of Scotus. *Studia Neoscholastica* 9/2, pp. 185-205.
- Pasnau, Robert. (1997). *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Pasnau, Robert. (2003). Cognition. En Williams, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (pp. 285-311). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasnau, Robert. (2020). Divine Illumination. En: Zalta, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/illumination/>.

- Paulus, Jean. (1938). *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris: Vrin.
- Pelzer, Auguste. (1964). Le premier livre des *Reportata parisisensia* de Jean Duns Scot. En: Pattin, Adriaan & Van de Vyver, Emile (eds.), *Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale* (pp. 422-467). Louvain – Paris.
- Perler, Dominik (1994). What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects. *Vivarium*, 32, pp. 72-89.
- Perler, Dominik. (2001). What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists. En Perler, Dominik (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (pp. 203-226). Leiden: Brill.
- Perler, Dominik. (2003). *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Paris: Vrin.
- Pini, Giorgio. (2015). Scotus on Objective Being. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26, pp. 337-367.
- Pini, Giorgio. (2020). Duns Scotus on What Is in the Mind: A Roadmap. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 87, pp. 319-347.
- Piron, Sylvain. (2020). La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi. *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles* 6. Disponible en: <https://journals.openedition.org/oliviana/1045#tocto3n2>.
- Porro, Pasquale. (1993). *Ponere statum*. Idee divine, perfezioni creaturali e ordine del mondo in Enrico di Gand. *Mediaevalia* 3, pp. 109-159.
- Porro, Pasquale. (1996). Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand. En: Vanhamel, Willy, (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)* (pp. 211-253). Leuven: Leuven University Press.

- Porro, Pasquale. (2011a). *Res a reor reris / res a ratitudine*. Autour d'Henri de Gand. En: Atucha, Iñigo - Calma, Dragos - König-Pralong, Catherine et alii, (eds.). *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (pp. 617-628). Porto: FIDEM.
- Porro, Pasquale. (2011b). Henry of Ghent. En: Lagerlund, Henrik (ed.). *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*. (pp. 460-466). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Porro, Pasquale. (2014). *Prima rerum creatarum est esse*: Henri de Gand, Gilles de Rome et la quatrième proposition du *De causis*. En: Cor-donnier, Valérie & Suarez-Nani, Tiziana (eds.). *L'aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome* (pp. 55-81). Fribourg: Academic Press.
- Ross, James & Bates, Todd. (2003). Duns Scotus on Natural Theology. En: Williams, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. (pp. 193-237). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Garrett. (2015). Introduction. En *Petrus Thomae. Quaestiones de esse intelligibile*. Leuven: Leuven University Press, pp. XI-XC.
- Smith, Garrett. (2018a). *Esse consecutive cognitum*: a fourteenth-century theory of divine ideas. En: Hofmeister Pich, Roberto (ed.), *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought* (pp. 477-527). Leiden: Brill.
- Smith, Garret. (2018b). Petrus Thomae on divine ideas and intelligible being. En: Falà, Jacopo & Zavattero, Irene. *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)*, pp. 371-399.
- Sylwanowicz, Michael. (1996). Contingent causality & the foundations of Duns Scotus' Metaphysics. Leiden: Brill.

- Taieb, Hamid. (2018). *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*. Cham: Springer.
- Vater, Carl. (2017). *Divine Ideas: 1250–1325*. Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America.
- Vos, Antonie. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: University Press.
- Wippel, John. (1981). The Reality of Nonexisting Possibles According to Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Godfrey of Fontaines. *Review of Metaphysics* 34/4, pp. 729–758.
- Yon, Albert. (1933). *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution a l'étude historique du vocabulaire latin*. Paris: Champion.
- Zavattero, Irene. (2018). In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought. Introductory Remarks. En: Falà, Jacopo & Zavattero, Irene. *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth century)*, pp. XI–XXVII.



Siglas y abreviaturas

§	parágrafo
AM I	Juan Duns Escoto, <i>Additiones Magnae I</i>
AM II	Guillermo de Alnwick, <i>Additiones Magnae II</i>
d.	<i>distinctio</i>
dub.	<i>dubium</i>
f.	<i>folio</i>
l.	línea
ll.	líneas
Lect.	Juan duns Escoto, <i>Lectura</i>
Ord.	Juan Duns Escoto, <i>Ordinatio</i>
p.	<i>pars</i>
q.	<i>quaestio</i>
qq.	<i>quaestiones</i>
Quodl.	<i>Quodlibet</i>
Rep.	Juan Duns Escoto, <i>Reportatio Parisiensis</i>
Summa	Enrique de Gand, <i>Summa (Quaestiones ordinariarum)</i>
r	<i>recto</i>
v	<i>verso.</i>

Códices

A	Assisi, <i>Biblioteca del Sacro Convento</i> , 137
B	Oxford, <i>Balliol College</i> , 205
Γ ^B	Oxford, <i>Balliol College</i> , 302
M	Oxford, <i>Merton College</i> , 59
P	Paris, <i>Bibliothèque Nationale de France</i> , 3061
V	Wien, <i>Österreichische Nationalbibliothek</i> , lat. 1423
V ¹	Vaticano, <i>Biblioteca Apostolica</i> , vat. lat. 876



Autoras y Autores

Ignacio Miguel Anchepe

29 de septiembre de 1981. Ciudad de Buenos Aires.

Reside en la Ciudad de Buenos Aires.

Licenciado en Filosofía por la *Universidad Católica Argentina*. Doctor en Filosofía por la *Universidad de Buenos Aires*.

Jefe de Trabajos Prácticos, Investigador en Filosofía Medieval (Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, FFyL, UBA).

Miembro investigador del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.

Héctor Hernando Salinas Leal

17 de diciembre de 1973. Bogotá, Colombia.

Reside en Bogotá.

Historiador por la *Pontificia Universidad Javeriana*, Bogotá. Filósofo por la *Pontificia Universidad Javeriana*. Doctor en Filosofía. Magister en Estudios Medievales de la *École Pratique des Hautes Études* de París.

Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía de la *Pontificia Universidad Javeriana*.

Carlos Mateo Martínez Ruiz

29 de enero de 1964, Ciudad de Buenos Aires.

Reside en Los Reartes, Provincia de Córdoba.

Licenciado en Teología y Doctor en Teología por la *Pontificia Università Antonianum* (Roma). Doctor en Filosofía por la *Universidad Nacional de Córdoba*.

Profesor Titular de Filosofía Medieval en la *Universidad Nacional de Córdoba* y en la *Universidad Nacional de Río Cuarto*. Profesor de Filosofía Medieval en la *Universidad Católica de Córdoba*.

Miembro investigador del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.

Hernán Esteban Guerrero Troncoso

27 de febrero de 1978, Curicó, Chile.

Residente en Sztum, voivodato de Pomerania, Polonia

Profesor de la *Universidad Gabriela Mistral*, Santiago (Chile). Licenciado en Filosofía y Magíster en Filosofía, con mención en Metafísica por la *Universidad de Chile*. Doctor en Filosofía por la *Pontificia Università Antonianum* (Roma).

Miembro de la Sociedad Científica de Toruń (*Towarzystwo Naukowe w Toruniu*, Polonia).

Olga Lucía Larre

17 de mayo 1953, Buenos Aires, Argentina.

Reside en Buenos Aires.

Doctora en Filosofía por la *Pontificia Universidad Católica Argentina*.

Investigadora CONICET 1983-2020.

Miembro investigador del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.

Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la *Pontificia Universidad Católica Argentina*.

Gloria Silvana Elías

26 de enero de 1978. San Miguel de Tucumán, Argentina.

Reside en San Salvador de Jujuy.

Profesora en Filosofía, Licenciada en Filosofía, Doctora en Filosofía por la *Universidad Nacional de Tucumán*. Posdoctora en Ciencias Sociales y Humanas por la *Universidad de Buenos Aires*.

Profesora Titular de Antropología Filosófica y Profesora Asociada en Historia de la Filosofía Medieval de la *Universidad Nacional de Jujuy*.

Investigadora Adjunta de CONICET.

Miembro investigador del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.

Julio Antonio Castello Dubra

29 de diciembre de 1964. Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Reside en Buenos Aires.

Licenciado en Filosofía y Doctor en Filosofía por la *Universidad de Buenos Aires*.

Profesor Adjunto de la Cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras, *Universidad de Buenos Aires*.

Investigador Adjunto del CONICET.

Director del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.

Enrique Santiago Mayocchi

25 de julio de 1983, La Plata, Argentina.

Reside en La Plata.

Doctor en Filosofía por la *Universidad Católica Argentina*.

Profesor Adjunto de Filosofía de la Naturaleza en la *Universidad Católica Argentina*. Profesor Titular en el Profesorado de Filosofía del *Instituto J. N. Terrero* (La Plata).

Miembro investigador del Proyecto PICT (2023-2026) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación: *Ser posible y ser intencional en el pensamiento de Juan Duns Escoto, sus fuentes, interlocutores y proyecciones*.



ISBN 978-950-33-1827-0



ciffyh
Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades/UNC

..
Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades/UNC



unc