



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 producenti 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.