



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 quidditativa, 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

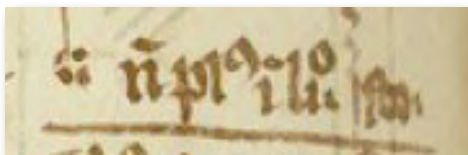
estas últimas en la medida en que están presentes en él mismo. Por ende, si fuera necesario plantear dicha relación entre el intelecto y las cosas, eso respondería a otro motivo, ya sea por exigencia recíproca entre el intelecto divino y eso otro que entiende o por dependencia de esto último. En el caso 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.

