



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

Enrique Santiago Mayocchi*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En el párrafo 39 leemos:

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

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

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

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

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

[1] Esencia divina = no es principiada

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Escoto explica el orden de naturaleza de la siguiente manera,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La unidad de la intelección divina (§ 43)

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

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

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

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

Un modelo gráfico de la intelección divina

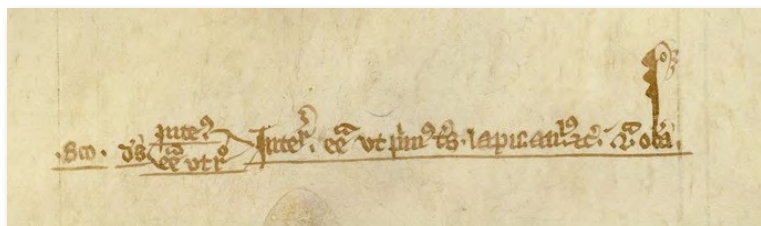
Al final de este añadido, encontramos una anotación de Escoto, que en la edición de la Comisión Escotista figura de la siguiente manera:



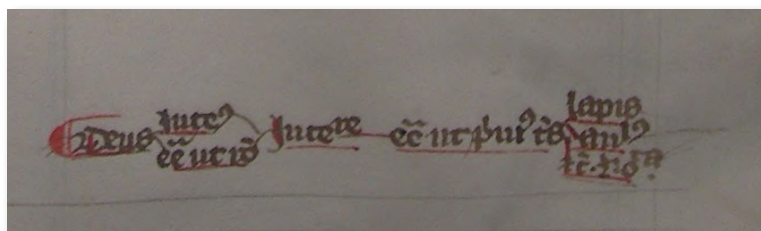
* *Adnotatio Duns Scoti*: ¶ Deus: intellectus, essentia ut ratio; intelligere: essentia ut primus terminus, – lapis, angelus etc. secundaria obiecta. ¶

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

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

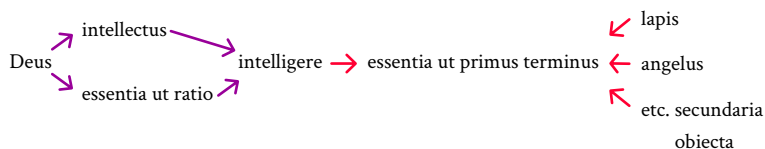


Códice A, f. 89r.



Códice Γ^B , f. 124r.

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



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

Conclusión

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

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

