

Algunos aspectos sobre el intelecto humano y divino desde la perspectiva de Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi

Introducción

El problema del conocimiento es un tópico filosófico que atraviesa toda la historia de la disciplina, por ser –de alguna manera– propedéutico para el desarrollo de otras cuestiones. En este sentido, el posicionamiento de un pensador en torno a la gnoseología es el fundamento de muchas conclusiones en relación con la antropología, la ética, la filosofía social, incluso con la metafísica. Juan Duns Escoto (c.1265-1308) no es la excepción. Por el contrario, una de sus grandes preocupaciones fue, justamente, definir, delimitar y explicar tanto el conocimiento como su principio: el intelecto en cuanto facultad cognoscitiva. Y este interés no recae solamente respecto del ser humano, sino también de su creador, de quien proceden todas las criaturas, que han sido primero concebidas en su mente.

A continuación, abordaremos algunos aspectos de la teoría gnoseológica del Doctor Sutil. En un primer apartado recuperaremos la peculiar interpretación que formula Escoto a partir de la teoría aristotélica de las potencias racionales e irracionales. Esto nos permitirá determinar el modo específico de causalidad que posee todo intelecto. Luego, buscaremos explicar cómo se realiza el acto de intelección actual en el ser humano, mediante la cooperación de dos causalidades, la del intelecto y la del objeto. A juicio de Escoto, lo que sabemos de Dios lo podemos conocer a partir de las criaturas, el conocimiento humano permitirá obtener los elementos teóricos que necesitamos para poder abordar el conocimiento divino. Por ello, en el último apartado elaboraremos una interpretación acerca de cómo el intelecto divino conoce las posibles criaturas, en concreto, qué significa que ellas sean producidas en su mente según un ser inteligible y qué diferencias hay con la intelección creada.

1. El intelecto *in communi* como una potencia ‘irracional’

En este apartado trataremos algunas características de lo que Escoto entiende como fundamental a todo intelecto. Es por ello que, en diversas ocasiones, habla del intelecto *in communi*, para significar que esas propiedades se le pueden asignar al intelecto per se, independientemente del sujeto en el que se encuentre.

Para comenzar, debemos destacar que Escoto se aleja de la idea, comúnmente aceptada en su época, según la cual las potencias se distinguen por sus objetos, ya que “no se define la potencia activa en relación con su térmi-

no (*principiatum*) y, por lo tanto, éste no entra en su definición.”¹ Aunque no niegue que esto suceda, lo que diferencia (*praecise*) a cada potencia activa es el modo en que elicitán sus actos, ya que son agentes de un acto segundo y, de acuerdo a cómo se realice ese dinamismo, se obtendrán las distintas especies de principios activos. En *Quaestiones Metaphysicorum* IX.15 aborda detenidamente la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales, preguntándose si esta división es conveniente y desarrollando su propia interpretación, en la cual parece buscar mantenerse fiel al Estagirita.

Luego de describir los principios activos, Aristóteles afirma que “las [potencias] racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno.”² La distinción entre las potencias corresponde al modo de actuar, las racionales son *ad opposita* y las irracionales *ad unum*. El ejemplo que propone para las segundas es lo que calienta –o mejor, el calor en cuanto es el principio *quo-*, puesto que siempre eleva la temperatura de otro y nunca podría enfriarlo. Para las potencias racionales, el Estagirita pone como ejemplo a la medicina porque en cuanto ciencia puede dañar y curar. Sin embargo, aclara a continuación, “puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas [contrarias, i. e. dañar y curar]”³, por lo tanto, la potencia racional no pertenece a la medicina sino al médico.

Otro pasaje al que frecuentemente hace referencia Escoto dice que “unas cosas pueden mover razonablemente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado; mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente.”⁴ Del texto surgen dos caracterizaciones nuevas para las potencias, conforme al sujeto en el que se encuentran y al modo en que se activan. Por un lado, las potencias irracionales se pueden encontrar tanto en los seres con alma como en los inanimados y bajo ciertas condiciones actúan con necesidad. Por otro lado, las potencias racionales, sólo se encuentran en los seres animados y su actuación no depende de factores externos.

Ahora bien, en *Física* II propone una nueva distinción de las potencias activas, puesto que “algunas cosas suceden para algo, otras no. Y, entre las primeras, algunas por elección, otras no, aunque ambas pertenecen a lo que sucede para algo. Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden ne-

1 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX* (New York: Franciscan Institute Publications, 1997), 549-550. Todas las traducciones de la obra de Escoto son nuestras.

2 Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1970), 39.

3 Aristóteles, *Metafísica*, 40.

4 Aristóteles, *Metafísica*, 48-49.

cesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es “para algo” cuanto pueda ser hecho como efecto del *pensamiento* o de la *naturaleza*.⁵ La diferencia entre la suerte y la causalidad radica en que esta última implica una intencionalidad, aunque no elegida, y así ‘inteligencia’ y ‘naturaleza’ son dos potencias activas intencionales. Lo que distingue a la intencionalidad que pertenece a la inteligencia es la elección, *προαιρεσίς*, elemento clave en su definición de actos ‘elegidos’.

Duns Escoto interpreta ambas caracterizaciones aristotélicas como una sola doctrina que identifica ‘potencia irracional’ con ‘naturaleza’ y ‘potencia racional’ con ‘inteligencia’, aunque esta última “no debe entenderse en cuanto se distingue de la voluntad sino en cuanto concurre con ella” ya que “el Filósofo ha hablado poco de la voluntad en cuanto se distingue del intelecto, pero [ha hablado] generalmente uniendo al intelecto y la voluntad bajo la razón de principios activos.”⁶ Según su lectura, en la elección se descubre la voluntad, que actuando con el intelecto es la única ‘potencia racional’ porque es ella la que puede elicitar acciones contrarias, como odiar y amar. En efecto, el Estagirita sostiene que la ciencia puede producir contrarios, pero necesita de un principio determinante porque de lo contrario las potencias irracionales “producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible. Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo (*ὄρεξις*) o la elección previa (*προαιρεσίς*).”⁷

De esta manera, el Doctor Sutil propone la división de potencias activas en ‘naturaleza’ y ‘voluntad’, según los diferentes modos de causar que encuentra en los textos aristotélicos: necesariamente y *ad unum* según el modo naturaleza, y no necesariamente y *ad opposita* según el modo voluntad. Ahora bien, ¿por qué el intelecto es capaz de los opuestos pero no es una potencia racional? La respuesta a esta pregunta es clave para encontrar la originalidad de la hermenéutica que Escoto elabora sobre los textos aristotélicos,⁸ porque la apertura a los contrarios puede entenderse respecto de los efectos o respecto de las acciones: “se entiende por potencia activa hacia efectos opuestos, ya sean contrarios o contradictorios, cuando permaneciendo ella sin cambios en su naturaleza, tiene un primer término bajo el cual ambos opuestos pueden igualmente darse. Por otro lado, se dice [potencia activa] hacia acciones opuestas aquella que, permaneciendo inalterada, es suficiente para elicitar tales acciones [opuestas].”⁹ El intelecto es una potencia activa abierta a efectos contrarios, pero no respecto de acciones

5 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1995), 151.

6 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I, dd. 1-2* (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 332.

7 Aristóteles, *Metafísica*, 49.

8 De todas maneras, se debe tener en cuenta la probable influencia de Enrique de Gante en esta posición adoptada por Escoto; cfr. Tobias Hoffmann, “The distinction between nature and will in Duns Scotus,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 196-198.

9 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 677.

contrarias. La intelección siempre versará sobre los objetos de conocimiento que se posean, es decir, en la medida que no haya un impedimento se realizará necesariamente. Sin embargo, son diversos los efectos que ese conocimiento actual puede producir. Volviendo al ejemplo del médico, propuesto por el Estagirita, el conocimiento adquirido del arte de la medicina es uno solo. Pero, su aplicación puede conducir a efectos opuestos, dañar o curar, de acuerdo a la disposición del paciente, quien recibe el tratamiento propuesto por el médico.

La división de las potencias activas, según Escoto, corresponde al modo de actuar con el que están configuradas, “esa manera de eliciar sus operaciones propias se da conforme a dos géneros. Pues, o bien la potencia está por sí misma determinada a obrar, de tal modo que, por sí misma no puede dejar de obrar en la medida en que no sea impedita por un factor extrínseco. O bien, no se encuentra determinada por sí misma, sino que puede realizar un acto u otro, obrar o no hacerlo. La primera potencia generalmente se llama ‘naturaleza’, la segunda se dice ‘voluntad’.”¹⁰ De aquí se desprende que los principios activos se diferencien conforme al sujeto *quod* en dos modalidades, a saber, ‘naturaleza’ y ‘voluntad’.

Antes de finalizar este apartado, queremos resaltar una característica peculiar del pensamiento de Duns Escoto en torno a la actividad de las potencias activas: “causar es una perfección pura (*simpliciter perfectionis*).”¹¹ Para el Doctor Sutil, el estudio de la metafísica es el conocimiento del ser y sus trascendentales, es decir, aquellas características que le son propias y por tanto previas a la división en los diez géneros supremos, aunque no todos los trascendentales se encuentren en cada ente particular. Escoto diferencia tres grandes grupos: los ‘coextensivos’, las propiedades ‘disyuntivas’ y las ‘perfecciones puras’. El primer grupo responde a los atributos que encontramos en todo ente, como *unum* y *bonum*. Los ‘disyuntos’ son aquellas propiedades que se dicen en par, de tal manera que cada ente posee una de ellas y entre las dos dividen todo el ser, como infinito-finito y actual-potencial. Ambos grupos pertenecen a todo ente, lo que no sucede en el tercero.

La idea de ‘perfecciones puras’ la toma de Anselmo, cuando en el *Monologion* se pregunta qué se puede decir y qué no de la esencia divina substancialmente, buscando aquellos predicados que le son absolutos, es decir, no relativos a las criaturas, y concluye que es una perfección divina “toda aquella que de manera absoluta es mejor ser o tener, que no ser o no tener.”¹² Si bien todos estos atributos pueden ser predicados de la esencia divina de modo absoluto, no quita que ellos se puedan encontrar, de otro modo, en algunos de los seres creados, como la sabiduría, que puede ser poseída por el ser humano, aunque limitadamente. Esto último es lo que le interesa a

10 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 680-681.

11 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V* (New York: Franciscan Institute Publications, 1997), 262.

12 Anselmi Cantuariensis, *Monologion* (Stuttgart: Frommann Verlag, 1968), 28.

Escoto para incluir a las perfecciones puras como trascendentales. Aunque no se encuentren en todos los entes, son indiferentes a la disyunción fundamental infinito-finito y por tal motivo son características del ser en cuanto tal, aunque por la naturaleza específica de un ente no se las pueda tener, del mismo modo que un perro no puede tener sabiduría.

En *Quaestiones Quodlibetales* 5.2 #31, Escoto se detiene a considerar la definición anselmiana de las perfecciones puras y las interpreta como aquellas que no implican imitación, al tiempo que detalla dos precisiones que a su juicio deben hacerse para comprenderlas correctamente. En primer lugar, cuando se dice *non ipsum*, no hay que entenderlo como la ausencia o simple negación de tal propiedad, sino como que es mejor su posesión frente a otra que sea incompatible con ella. Por otro lado, cuando se refiere a *in quocumque*, debe tomarse por el supósito y no por la naturaleza, porque la naturaleza ‘animal’ puede ser compatible con la propiedad ‘racional’ pero no lo es en todo supósito. Para un perro no es una perfección pura la racionalidad, porque destruiría su naturaleza, pero para el ser humano sí lo es porque para ese supósito es mejor poseerla que no poseerla.¹³ Como toda perfección pura es un atributo anterior a la división del ser en infinito-finito, se concluye que, tomadas en sí mismas, son atributos que no implican limitación y por ello se encuentran de modo ilimitado en la esencia divina, aunque nuestro conocimiento de ellas se tome desde la experiencia.¹⁴ La actividad causal es una perfección pura que se manifiesta en la producción de los posibles por el intelecto divino y en la creación de aquellos que elige la voluntad divina, pero también experimentamos ese dinamismo en el mundo físico y en nosotros mismos, aunque esto no suceda en todos los entes. Se puede concluir de este breve *excursus*, que no hay una superioridad entre el causar por ‘naturaleza’ y el causar ‘libre’, puesto que ambas son modalidades de la misma perfección pura.¹⁵

2. Características del intelecto humano y su acto propio

En los argumentos más importantes de Duns Escoto, es frecuente encontrar la referencia a diferentes modos en que distintos agentes actúan para conseguir un efecto. Él mismo reconoce que es un tema importante, aunque no sea más que una ‘herramienta’ para enfrentar las soluciones adecuadas a los problemas que considera. Ejemplo de esto puede ser la concurrencia de intelecto y voluntad en los actos humanos o incluso la relación entre cuerpo y alma. En el apartado anterior hemos establecido el modo

¹³ Cfr. Josef Seifert, “A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus,” *Veritas* 50/3 (2005): 56-57.

¹⁴ Es interesante hacer notar que Escoto no afirma un ser unívoco para Creador y criaturas, sino que es el concepto, o mejor, la *ratio* de una perfección, la que se abstrae de manera unívoca.

¹⁵ No hay superioridad de naturaleza ni de perfección, pero puede haber prioridad de origen.

genérico de actuar de todo intelecto, según el modo que Escoto llama ‘naturaleza’. Esto quiere decir que todo intelecto elicitá su acción necesariamente y según todo su poder. Sin embargo, cuando volvemos la mirada sobre el intelecto creado, observamos que todo acto de intelección es intencional, se refiere a un objeto determinado. Para dar cuenta de esta evidencia, se debe comprender el modo específico en que concurren intelecto y objeto. En este apartado analizaremos el modo de concurrencia causal que le asigna Escoto al intelecto creado. Además, propondremos una nueva mirada de éste desde la *unitas ordinis*, por la que ambos agentes producen la intelección.

Cuando intervienen al menos dos causas para conseguir un efecto común, Duns Escoto considera que dicha concurrencia puede darse según un orden esencial o accidental entre ellas. En varios lugares de su obra clarifica las diferencias entre ambos órdenes de concurrencia causal conforme a tres características, en cuanto a las causas esencialmente ordenadas: (a) tienen una dependencia mutua para causar el efecto, de tal manera que una puede obrar más que lo propio por virtud de otra, (b) cada una contiene una *ratio* específica para obrar, que se relacionan respecto del efecto en unidad de orden, y (c) deben darse de manera simultánea para conseguir el efecto ya que la intervención de cada una es necesaria. Por otro lado, las causas accidentalmente ordenadas: (a') una sola es suficiente para causar el efecto, (b') todas las que intervienen poseen una única *ratio* en su causalidad, (c') cada una tiene perfecta causalidad sin la otra, por lo que no se requiere su simultaneidad. Para los fines de nuestro estudio dejaremos de lado las causas accidentalmente ordenadas, puesto que, como se verá, la intelección es un efecto de causas esencialmente ordenadas.

En muchos pasajes diferentes Escoto enseña que hay dos modos generales en que pueden encontrarse las causas esencialmente ordenadas. En el siguiente pasaje de la *Lectura*, donde explica las diferencias de cada uno: “[a] la causa superior mueve a la inferior, y la inferior no tiene la causalidad respecto del efecto a producir sino por la causa superior, de modo que no mueve sino porque es movida por la causa superior (...); [b] una es más perfecta en el causar que la otra, que es imperfecta, pero la perfecta no otorga la causalidad a la causa imperfecta para actuar (...), por lo que una no es causa de la causalidad de la otra, sino solo es más perfecta y la otra imperfecta.”¹⁶

En ambos casos tenemos dos causas que producen un efecto común, pero la diferencia radica en el modo de relación que tienen las causas entre sí. En este sentido, Guzmán Manzano denomina el modo [a] como ‘orden esencial de subordinación’ y el [b] ‘conjunción de causas en orden esencial’.¹⁷ Siguiendo con el objetivo de explicar la intelección humana, dejamos

16 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum Prol.*, I dd. 1-7 (Vaticano: Typis Polyglot-tis Vaticanis, 1960), 367.

17 Cfr. Ignacio Guzmán Manzano, “El principio de causalidad parcial en Escoto,” *Antonianum* 65 (1990): 298-299.

ahora de lado el caso de subordinación esencial, ya que el acto intelectivo es un caso de conjunción esencial de dos causas. A continuación desarrollaremos el modo [b], que consiste en la conjunción esencial de causas. Recorremos lo expresado arriba: la diferencia específica consiste en que una causa es más perfecta que la otra respecto de la actividad que ejerce. Además, la causa imperfecta no recibe su causalidad de la superior, y por ello no hay subordinación. También sabemos ya, que son causas parciales, puesto que se requiere de ambas actuando simultáneamente para conseguir el efecto común.

En *Ordinatio I.3* el Doctor Sutil agrega que, “no se encuentra toda la causalidad de modo eminentíssimo en la causa más perfecta, sino que la causa imperfecta algo agrega, de tal manera que el efecto puede ser más perfecto por [ser producido por] ambas causas que sólo por la más perfecta.”¹⁸ Esta afirmación muestra, nuevamente, un aspecto original del pensamiento escotista sobre la causalidad. Es decir, sin negar que ‘el efecto no puede ser superior a la causa’ (ya que ambas actúan como una causa total) afirma que sí puede serlo tomando su relación con las causas de modo separado, por eso aclara que tampoco se encuentra eminentemente en la más perfecta. De esta manera se puede hablar propiamente de ‘conjunción’, ya que cada agente actúa conforme a su propia naturaleza, como principio activo, en cuanto se da la debida *approximatio* entre ellas, idea que ya apareció en la causalidad instrumental.

Para Guzmán Manzano sería preciso “hablar de un conjuntarse ‘extrínseco’ de una eficiencia con la otra (...), [y] como quiera que ninguna de las eficiencias en cuestión exija de sí la conjunción, si se conjuntan es debido al azar o al fortuito.”¹⁹ Esta última afirmación nos parece incorrecta si se la aplica de modo general, ya que para Escoto los principios activos son dos, y uno de ellos se autodetermina pudiendo por sí mismo conjuntarse o conjuntar agentes activos del modo «naturaleza». Esto es importante, porque la aplicación de esta modalidad de orden entre causas es efectuada en muchos casos donde interviene la voluntad como causa parcial, a saber, en el caso del acto voluntario (*Lectura y Reportatio II.25*) o en la relación de Dios con las voluntades creadas (*Lectura y Ordinatio II.34-37.5*).

El ejemplo usado para ilustrar este modo [b], es el del padre y la madre en la generación de la prole. Siguiendo a Galeno, sostiene que la madre participa activamente en la formación del feto al igual que el padre, aunque lo hacen según una causalidad diferente conforme a la naturaleza de cada uno. El caso elegido es realmente confuso porque ambos agentes eficientes son de la misma especie, por tanto, sostener que uno es más perfecto que el otro podría justificarse por no poseer otro vocabulario para expresar la diferencia real entre ambas causalidades de la misma especie. En todo caso la idea es clara, la conjunción de causas en un orden esencial se diferencia

18 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I, d. 3* (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954), 294.

19 Guzmán Manzano, “El principio de causalidad ...”, 302.

del modo [a] porque, si bien hay una causa superior y otro inferior, cada una actúa en su línea causal propia sin incidir en la causalidad de la otra; sin embargo, esa independencia no debe confundirse con un orden accidental de causas, ya que la conjunción requiere, como todo orden esencial, simultaneidad y diferente naturaleza. Respecto a la característica (a) del orden esencial, ‘dependencia mutua’, se debe aclarar que existe respecto del efecto, puesto que se requiere *per se* de ambas para su producción.

En *Lectura I.3* aplica este tipo de orden esencial al acto de intelección, “así [según conjunción esencial] el alma, o algo de ella, y el objeto concurren para elicitar el acto: pues sólo el alma no es suficiente sin el objeto para elicitar el acto, como se ha probado; pero tampoco [es suficiente] el objeto sólo, como [también] se ha probado; por lo tanto se requiere de ambos.”²⁰ Partiendo de lo más general, el Doctor Sutil sostiene que el intelecto humano posee conocimiento intuitivo y abstractivo. Por el primero se capta la existencia actual del objeto, el segundo, en cambio, abstrae la existencia actual pudiendo conocer también lo no existente ahora. La justificación del conocer intuitivo, según lo plantea Escoto, se fundamenta en la visión beatífica que poseen los bienaventurados, como conocimiento intelectual y directo de la esencia divina. Por otro lado, el conocimiento abstractivo es el que usamos con más frecuencia, pero necesita de la especie inteligible “en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en efecto, esto es, como en especie o similitud que contiene representativamente la cosa cuya similitud es.”²¹

Conforme a lo que nos interesa en este trabajo, podemos decir que ambos modos de conocer entran en el análisis, puesto que el objeto es causa –junto con el intelecto– del acto de intelección, ya sea mediante una especie inteligible o por sí mismo. Sin embargo, aunque en algunos pasajes parece admitir que es posible un conocimiento intuitivo *pro statu isto*, es un tema de discusión que no está resuelto por lo que nos atendremos solamente a la consideración del conocimiento mediante especies.

El conocimiento abstractivo tiene dos momentos diferenciados de acuerdo a dos producciones, cada una con sus causas y efectos. Un primer proceso es el de abstracción, en el que fantasma e intelecto agente causan por conjunción la especie inteligible, y así la *natura communis* de suyo indiferente a individuación o universalización, permite la producción del universal. “[N]o se da des-materialización ni des-individuación. Lo que sí se da, es verdadera universalización, ya que la naturaleza común representada en el fantasma está dotada solo de indiferencia y por la acción del entendimiento agente se produce una nueva forma, la especie inteligible, totalmente universal o universal en acto.”²² El segundo momento corresponde al acto de

20 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiarum Prol.*, I dd. 1-7, 368.

21 Ioannis Duns Scotus, *Cuestiones Cuodlibetales* (Madrid: BAC, 1968), 458.

22 Antonio Pérez-Estévez, “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto,” *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 139.

intelección. La distinción entre ambos procesos –abstracción e intelección– le permite a Escoto explicar la diferencia entre el conocimiento habitual y el conocimiento actual.²³ Una vez producida la especie, queda en la memoria intelectual un conocimiento habitual, por el que sabemos algo, aunque no nos encontremos actualmente pensando en ello. La actividad propia de intelecto y objeto, representado en la especie, hace posible un conocimiento actual, es decir, la intelección de algo previamente conocido.

En *Ordinatio I.3.3.2*, Escoto revisa con cierto detalle seis teorías gnoseológicas, entre las que se destacan las propuestas de Pedro Olivi y Godofredo de Fontaines como extremos opuestos. El primero, “atribuye al alma misma toda la actividad respecto de la intelección”²⁴ y el objeto cumple un rol de *conditio sine qua non*, pero sin eficiencia alguna. Esta posición es deficiente, por un lado, porque si el objeto es condición necesaria, correspondería a un tipo de ‘quinta’ causa que no actúe *per se* en función del efecto; por otro lado, si el alma fuera causa eficiente y sujeto receptor de su actividad, tendría que poseer siempre alguna intelección, pero esto no sucede según lo percibimos por nuestra propia experiencia.

Tampoco es concluyente la opinión de Godofredo, quien sostiene “que el alma intelectiva, en cuanto es intelectiva, no tiene ninguna actividad respecto de la intelección,”²⁵ puesto que de lo contrario se estaría negando el principio *omne quod movetur ab alio movetur*. Es por eso que, gracias a la remoción obrada por el intelecto agente de lo sensible, el objeto mismo por su presencia en el fantasma mueve al intelecto posible para causar la intelección. Entre las respuestas que expone Escoto podemos destacar que, si todo efecto es inferior a su causa, entonces el fantasma sería más perfecto que la intelección y así el intelecto tendría una naturaleza menos noble que las facultades orgánicas, lo que no es cierto. Además, no se podría explicar la actividad silogística del intelecto ni el origen de las intenciones segundas. Por otro lado, Escoto no tiene problema en negar la aplicación universal del principio cinemático.²⁶ Al no poder ser causa total de la intelección ni el intelecto ni el objeto, se concluye que ambos concurren como causas parciales respecto de un efecto común. El Doctor Sutil reconoce que su doctrina no es aristotélica sino más bien en la línea de Agustín, aunque ensaya una posible reconciliación con el Estagirita.

El siguiente paso será explicar de qué modo concurren ambos agentes. Evidentemente no pueden ser causas *ex aequo*, porque entonces bastaría con una de ellas para causar el efecto, puesto que la otra aportaría solo ‘cantidad de eficiencia’ y sería prescindible, lo que ha probado como inapropia-

23 Cfr. Giorgio Pini, “Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on occurrent thoughts”, en *Intentionality, cognition and mental representation in medieval philosophy*, ed. Gyula Klima (New York: Fordham University Press, 2015), 95.

24 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 247.

25 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 256.

26 Cfr. Peter King, “Duns Scotus on the reality of self-change”, en *Self-motion from Aristotle to Newton*, eds. Mary L. Gill y James G. Lennox (Princeton: Princeton University Press, 1994), 227–290.

do en su evaluación de las teorías precedentes. Pero tampoco concurren como causas parciales del tipo subordinación. El intelecto no incide en la causalidad del objeto, sino que éste es causa de la intelección por cómo está dada la constitución de su propia naturaleza, esto es, un principio activo del tipo ‘naturaleza’. Menos aún el intelecto recibe su causalidad del objeto, porque como se dijo antes, tiene una naturaleza más noble que el objeto y por tanto no puede actuar como un efecto de aquél. De esta manera concluye el Doctor Sutil que intelecto y objeto, representado en la especie inteligible, concurren como causas eficientes parciales del tipo conjunción, cumpliendo además las tres características comunes al orden esencial de causas.

El último paso será determinar qué causa es más perfecta y por qué, cuestiones a las que le dedica un breve espacio en *Ordinatio I.3.3.3* y también se pueden encontrar en el texto paralelo de la *Lectura*. En ambos casos, Duns Escoto delimita la cuestión aclarando que se indagará sobre el conocimiento que podemos tener de manera natural, es decir, sin una intervención divina en el estado de *viatores* y más específicamente sobre las entidades naturales, esto es, excluyendo el caso especial de la visión beatífica.²⁷

Por medio de dos argumentos justifica la superioridad del intelecto sobre el objeto, por lo que éste es causa principal o perfecta y el objeto es menos principal o inferior. El segundo argumento afirma que “es causa más principal aquella que, cuando actúa, la otra causa coopera y no al revés (...). En efecto, está en nuestro poder ‘entender’, ya que ‘entendemos cuando queremos’ (*De anima, II*).”²⁸ Teniendo en cuenta que nuestro conocimiento no es solo habitual sino también actual (intermitente podríamos decir), la causa principal es la que tiene en su dominio la capacidad de producir un nuevo acto de intelección o de detenerlo. El objeto actúa de manera uniforme, es decir, siempre produce una intelección determinada por ser principio activo del modo ‘naturaleza’, por lo tanto, no puede ser la causa principal. Pese a ser una forma del tipo ‘naturaleza’, el intelecto es movido por la voluntad, de manera tal que su actividad –propriamente necesaria– está regulada por una causa libre, que explica a su vez la contingencia del conocimiento actual. El rol de la voluntad es inclinar al intelecto, esto es, aproximarla a una especie inteligible para que ambos agentes actúen.²⁹ Este argumento conlleva un problema que Escoto reconoce, pero deja en suspenso: ¿por qué, si ambos son formas naturales, la voluntad actúa sobre el intelecto más que sobre la especie?

El otro argumento sostiene la siguiente tesis: “porque cuando de las causas ordenadas una está indeterminada a muchos efectos, y es quasi ilimita-

27 Es evidente que en el caso de la visión beatífica el objeto es más noble que el intelecto.

28 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 333.

29 Aunque esto no sucede en todos los casos, como hace notar Cross, puesto que intelecto y objeto pueden activarse automáticamente bajo ciertas circunstancias. Sin embargo, una vez dado el acto de intelección, la voluntad puede controlar las subsecuentes intelecciones; cfr. Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 134-137.

da, pero la otra está determinada por su máxima virtud a un [solo] efecto, la que es más ilimitada y universal parece ser más perfecta y principal.”³⁰ En efecto, el intelecto es una potencia indeterminada, lo que no quiere decir pura pasividad en el orden de su causalidad sino que, en el lenguaje escotista, significa capacidad de producir cualquier acto de entendimiento sobre la realidad material, por ello aclara ‘cuasi ilimitada’. Por tanto, la indeterminación le viene dada por sus efectos y no por su capacidad eficiente, es lo que llama en otros pasajes un modo de ser en ‘potencia subjetiva’.

Ahora bien, a pesar de ser determinado, el objeto no es determinante de la indeterminación del intelecto porque, como se afirmó, no hay incidencia entre las causalidades de ambos, “la causa inferior no determina a la causa superior ni eficiente ni formalmente en su naturaleza causal, sino que la determina así, la causa superior activa indeterminada produce un efecto determinado con el concurso de la causa inferior determinada.”³¹ Por ello, el Doctor Sutil pone el acento en considerar al efecto como una realidad verdaderamente ‘común’, dónde se unen naturalezas causales diversas.

Ahora bien, pensamos que no se ha puesto suficiente atención sobre un punto especialmente iluminador para la teoría de Escoto: la noción de *unitas ordinis*. A continuación, la analizaremos a los efectos de comprender el tipo de concurrencia causal que poseen tanto el intelecto como el objeto en el acto de intelección actual. En *Ordinatio I.2.2.4 #403* se presentan las especies de unidad, ordenadas según grados de perfección y complejidad de estructura. Si las nombramos de menor a mayor obtenemos: (i) *unitas aggregationis* (ii) *unitas ordinis* (iii) *unitas per accidens* (iv) *unitas compositi* (v) *unitas realis* (vi) *unitas formalis*. Este listado es interesante porque nos indica que la *unitas ordinis* conlleva algo más que los agregados, pero es menor a la que poseen los accidentes con la substancia. Su característica es que no hay solo una yuxtaposición de los elementos, sino que mantienen entre ellos una unidad que deriva del ordenamiento respecto de un mismo término, propio a todos en cuanto conjunto. En el caso de causas esencialmente ordenadas este término es el efecto común, que constituye un *unum per se*.

Si aplicamos esto a nuestro caso, intelecto y objeto son causas cuyo orden podemos comprobar desde el acto de intelección, es decir, que no forman un todo por yuxtaposición sino en virtud del efecto. Ahora bien, como cada causa se encuentra en función no de las otras sino del efecto, y éste depende esencialmente de ellas, cada una es causa *per se* del efecto. Esta especie de unidad hace posible que agentes de naturalezas distintas puedan producir un mismo efecto, ya que “no es necesario que la causa total, en cuanto abarca todas las causas parciales, tenga una sola naturaleza causal sino en la unidad de orden.”³² Es por ello que cada agente mantiene su propia naturaleza causal y sin embargo puede producir un mismo efecto, al decir de Escoto,

30 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 333.

31 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 325.

32 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 298.

como una causa total o íntegra.

Pero es más interesante aún considerar la *unitas ordinis* como de menor grado al que tienen los accidentes en el sustrato. Teniendo en cuenta que Duns Escoto define las especies inteligibles y la intelección como accidentes mentales del tipo cualidad, ¿cómo explicar que intelecto (sustrato) y objeto representado en la especie (accidente) concurren con unidad de orden en el acto de intelección y no con unidad accidental? Para responder esta pregunta debemos traer a colación la doctrina del *esse obiective*. En efecto, para Escoto todo proceso de abstracción conlleva la producción de una especie inteligible que, como accidente, se encuentra en un sujeto, es decir, tiene *esse subiective*. Pero junto con ella hay un atributo intencional que consiste en que el objeto se hace presente al intelecto en la especie inteligible. En este sentido, el intelecto tiene *esse obiective*, es decir siempre es acerca de algo, tiene un contenido³³ aunque aquello que pensemos no exista más. Por lo tanto, nos parece adecuado entender la *unitas ordinis* del siguiente modo: el intelecto concurre con el atributo intencional, por el que el objeto tiene *esse obiective*, para la producción de la intelección. Esta última es, a su vez, una cualidad mental con un contenido determinado, que no genera una nueva forma, sino que consiste en una cualidad-operación que vuelve sobre el contenido memorizado en el conocimiento habitual.

La elección de la unidad de orden sobre la unidad accidental se comprende también porque las referencias son siempre acerca del «objeto representado en la especie» o al «objeto inteligible». Si bien es un tema de debate actual,³⁴ lo recién expresado nos conduce a tomar una posición sobre el *esse obiective* en línea reduccionista, ya que aceptar algún tipo de estatus ontológico equivaldría a sostener su inherencia en la inteligencia y por tanto a afirmar que la intelección sería fruto de una unidad accidental.

Guzmán Manzano, sin indagar completamente sobre la unidad de orden, resume las aportaciones del intelecto y del objeto afirmando que, “la intelección, *efecto* que es una forma absoluta en cuanto es de índole espiritual, depende o pende del entendimiento, porque es espiritual. Pero la intelección no solo es forma espiritual, sino que es *semejanza* del objeto en virtud de la cual podemos conocer el objeto. Pues bien, esta semejanza con el objeto en cuanto tal no puede provenir del entendimiento, sino que tiene que provenir del objeto en cuanto *concausa*.³⁵

En el estudio que hace Gilson sobre las posiciones fundamentales de Escoto, se detiene en la naturaleza causal de la especie inteligible y asegura que ella “no confiere al intelecto ninguna causalidad activa; (...) pero ella está en él a título de forma, y es por su causalidad formal que ella determina el

33 Cfr. Peter King, “Duns Scotus on mental content”, en *Duns Scot à Paris: Actes du colloque de Paris*, eds. Olivier Boulnois, Jean-Luc Solère y Gérard Sondag (Turnhout: Brepols, 2004), 65 y 73.

34 Cfr. El resumen de las diferentes posiciones presentado en Giorgio Pini, “Scotus on objective being,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): notas 6 y 7.

35 Guzmán Manzano, “El principio de causalidad ...”, 301-302.

contenido de la intelección.”³⁶ A nuestro juicio, la asignación de causalidad formal a la especie inteligible no se deriva acabadamente de los textos, por el contrario, en varias oportunidades se dice que ella es ‘motor’, ‘eficiente’ y ‘eficaz’. Por otro lado, es difícil encuadrar ese tipo de causalidad en el marco general de la doctrina escotista, ya que la especie es considerada una «forma natural» (en sentido del principio activo «naturaleza») y toda la teoría de causalidad parcial tiene como referencia primera a la causa eficiente. Quizás se pueda encontrar una solución, si tenemos en cuenta que la aportación de contenido está dada por el *esse obiective*, pero aun así no nos parece que podamos obviar la causalidad eficiente.

Hay otra explicación que formula el Doctor Sutil y puede conducir a la misma confusión, cuando responde al argumento de que el agente principal es quien hace al efecto más semejante a sí mismo, mientras que la intelección es más semejante al objeto que al intelecto. Para contestar recurre a la distinción entre agentes unívocos y equívocos. Un agente obra de modo unívoco cuando produce una forma de su misma especie y de manera equívoca cuando produce una forma de distinta especie. En este último caso, el agente equívoco solo puede producir un efecto que sea menos perfecto que él mismo. Y en el caso de múltiples causas, Escoto dice que, “cuando concurren dos causas, basta en la más próxima la semejanza formal y en la más remota la semejanza virtual o equívoca” –y aplicando esto al caso de la intelección continúa diciendo– “el intelecto se asemeja a la intelección virtualmente, y la especie se asemeja a la misma cuasi unívoca y formalmente.”³⁷

Por consiguiente, la objeción se vuelve contra sí misma, ya que es el agente próximo –menos perfecto– el que asemeja más formalmente al efecto, como lo exemplifica Escoto con el caso del sol y el padre respecto del hijo.³⁸ Ahora bien, el intelecto es más perfecto porque por su actividad ‘puede más’, es decir, hace al efecto más semejante a sí mismo y de una manera más eficiente que el objeto. Esto es así porque el agente equívoco posee al efecto en grado más eminente que la causa unívoca, puesto que el intelecto “da al efecto la forma por la cual se hace más semejante a él equívocamente.”³⁹

La intelección, por ser efecto de la conjunción de dos causas esencialmente ordenadas, posee a la vez un atributo equívoco y otro unívoco de la causa superior e inferior respectivamente. El intelecto produce en cada intelección una forma del tipo cualidad (efecto equívoco) y el objeto por su naturaleza causal propia determina el contenido específico (efecto unívoco). No se desprende de este análisis que la especie inteligible concurra como causa formal. Escoto se cuida en decir que la intelección como término ‘tie-

36 Etienne Gilson, *Juan Duns Escoto* (Pamplona: Eunsa, 2007), 540.

37 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 325.

38 Este ejemplo se propone como un caso de subordinación causal. Que Escoto lo utilice en su exposición del acto de intelección, no significa que lo considere ahora como una conjunción de causas, sino que desea ilustrar cómo el efecto es producto de causalidad unívoca y equívoca simultáneamente.

39 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 336.

ne una semejanza'. De todos modos, es evidente que por su eficiencia, la naturaleza activa de la especie inteligible es vehículo del contenido formal, esto es, del *esse obiective*.

3. La intelección divina de las posibles criaturas

El análisis de la intelección creada es el puente que permite considerar la intelección divina. Escoto considera que son pocas las diferencias que hay entre ambas, "no hay diferencia alguna, como parece, entre el intelecto divino y el nuestro, sino que el intelecto divino produce los inteligibles en el ser inteligible, mientras que nuestro [intelecto] no los produce primero".⁴⁰ En este apartado abordaremos el conocimiento divino de las posibles criaturas, cuyo *esse obiective* se vincula con la noción de *esse intelligibile*.

El primer desafío con que se encuentra la doctrina de las ideas divinas consiste en brindar una explicación capaz de compendiar la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de ideas, que representan los modos posibles en que ésta puede ser imitada por las criaturas. Ahora bien, esta cuestión supone que hay muchas ideas, y requiere fundamentar cuál es la razón por la cual, no solamente podemos decir que son distintas de la esencia divina, sino también distintas entre sí. Duns Escoto desarrolla su respuesta indicando que en todo acto de intelección concurren un intelecto, un objeto y una *ratio cognoscendi*, por lo que a partir de alguno de estos elementos debe surgir esa distinción entre las ideas. Sin embargo, el intelecto, considerado como una potencia, no puede ser señalado como la causa de aquella distinción, ya que de suyo es indiferente a todo lo que puede ser conocido.

La propuesta de Escoto busca argumentar a favor de un conocimiento de las ideas divinas, que en cierta manera es 'directo', en cuanto Dios las conoce con anterioridad de naturaleza respecto de las relaciones de razón que permiten captarlas como imitaciones de su esencia. En este sentido, el Doctor Sutil distingue diferentes 'instantes de naturaleza' en el conocimiento divino, para poder así clarificar que, en un mismo instante eterno, haya diferentes objetos de conocimiento y un orden no causal entre ellos, lo cual indicaría una anterioridad y posterioridad de naturaleza junto con una dependencia de los posteriores respecto de los anteriores. Teniendo en cuenta las diferentes formulaciones, podemos resumir cuatro instantes de naturaleza en este pseudo-proceso cognoscitivo divino: 1º el intelecto conoce la esencia divina bajo razón absoluta; 2º el intelecto divino conoce la criatura *in esse intelligibili*; 3º Dios compara su propia esencia respecto de la criatura *in esse intelligibili*; 4º el intelecto divino conoce la relación de razón del instante anterior. No podemos dejar de mencionar dos observaciones: por un lado, en muchas oportunidades Escoto describe el segundo instante como el momento en que el intelecto divino 'produce' la criatura según su ser inteligible, y, por otro, que en la *Rep. Par. II.1.2*, escrito de 1304-1305,

⁴⁰ Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 36, 282.

prefiere la terminología *esse intellectus* antes que *esse intelligibile*,⁴¹ sin abandonar ésta última por completo. A nuestro juicio, ambas cuestiones están conectadas.

La afirmación de que el intelecto divino ‘produce’ la creatura no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente con efecto real, sino que indica una dependencia de lo conocido respecto de la actividad del intelecto y de la misma esencia divina, por ello también se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’, quitándole el matiz de causalidad transeúnte. En efecto, Escoto insiste en aclarar que “en cuanto a su ser conocido una piedra no es nada”⁴² y, sin embargo, también afirma que “intelligir una piedra no es otra cosa que ‘la piedra sea producida según un ser inteligible’.”⁴³ Ambos enunciados son compatibles, por cuanto afirman que la creatura *in esse cognito* no es otra cosa que el objeto del acto de conocer y, por tanto, no cabe la búsqueda de un estatus ontológico ya que, así entendido, el objeto no posee de suyo ningún tipo de realidad diferente a la del acto. Más que una búsqueda ontológica, el análisis debe ser semántico, puesto que el objeto del intelecto se reduce a la intelección misma, es decir, denota la estructura específica que posee el acto cuando conoce algo determinado, lo que hoy llamaríamos su ‘contenido mental’.⁴⁴ Por tanto, cuando el intelecto conoce una piedra, ella es constituida como objeto de la intelección, no como algo distinto al acto sino como consiguiente al mismo y dependiente de él, a esto llama Escoto ‘producir la piedra *in esse intelligibili*’.

Nos interesa traer a colación un texto que no ha sido estudiado por académicos actuales en el contexto del tema que ahora nos ataña, y que puede echar luz a lo que venimos exponiendo. Se trata de la primera cuestión abordada en *Ordinatio IV*, donde se pregunta si la creatura puede tener alguna acción respecto del término de la creación, ya que el tema de la distinción primera es determinar la eficacia de los sacramentos, como instrumentos para la creación divina de la gracia.

En este texto, Escoto propone una objeción desde Avicena –para quien la creatura podría tener incidencia en la creación divina–⁴⁵ organizada en tres pasos. El primero consiste en negar que una acción accidental sea necesaria previamente para que el que crea pueda crear. Esto lo hace con la intención de bloquear la idea según la cual por medio de la intelección, como acción accidental, los ángeles podrían crear algo. En efecto, los accidentes no pue-

41 Cfr. Gareth Smith, “*Esse consecutive cognitum*: a fourteenth-century theory of divine ideas”, en *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, ed. Ricardo Hofmeister Pich (Leiden: Brill, 2018), 486-487, n. 34.

42 Ioannis Duns Scotus, “Reportatio Parisiensis I-A.36,” *Medioevo* 24 (1998): 418. Para un estudio detallado cfr. Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 195-199.

43 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in Sententiārum I*, dd. 8-45 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966), 452-453.

44 Seguimos la línea de interpretación presentada por Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 189-195.

45 Cfr. Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008), 27-28.

den actuar como principios formales en la producción de una substancia porque son inferiores a ella, y el efecto no puede ser superior a su causa.

A su respuesta, Escoto propone una instancia basada en un comentario de Aristóteles: una casa se construye a partir de la idea que tiene el arquitecto y, en ese caso, la casa real es más perfecta que la casa pensada, porque aquella tiene un ser más verdadero que la casa en la idea, donde solo posee un *ens deminutum*. Para refutar esta instancia, el Doctor Sutil nos dice que cuando queremos afirmar que algo es más perfecto, debemos distinguir entre aquello que lo es, según un *esse simpliciter*, de aquello que lo es según un *esse huiusmodi* o *secundum quid*. A continuación lo aplica al caso que ahora nos interesa, “una piedra en la mente divina tiene un ‘ser absoluto’ más verdadero y perfecto que una piedra [existiendo] fuera [de él], porque el objeto conocido se dice que tiene el ser que tiene la misma cognición”.⁴⁶ En este pasaje queda claro que la idea de piedra es el objeto de la operación intelectual divina que, según su *esse intelligibile* propio, describe el contenido informativo de aquel acto. El único ser real allí es el de la intelección divina, que es más perfecto que el ser finito de la piedra fuera de su causa. Sin embargo, el *esse intelligibile* no posee el estatus ontológico de un *esse simpliciter* sino de un *esse secundum quid*, lo que debe entenderse de manera reduccionista, ya que indica un modo en que se estructura la intelección, la cual sí posee un *esse simpliciter*.

Escoto completa su respuesta a la instancia diciendo que “sin embargo, una piedra en el intelecto divino no tiene un ‘ser’ de piedra más verdadero que una piedra [existiendo] fuera [de él], de lo contrario algo intrínseco realmente a Dios sería formal y propiamente una piedra.”⁴⁷ En efecto, el *esse intelligibile* de la piedra, que describe el contenido de la intelección, es menos perfecto que el *esse* de la piedra que existe fuera de sus causas, porque este *esse* es un *esse simpliciter*. Ahora bien, la piedra en la mente divina no posee un ser formal, al modo que se encuentran ciertos atributos divinos como el ser sabio y justo, porque entonces se debería concluir que Dios es piedra, pero la intelección sí posee un ser formal y es un verdadero principio por el cual las criaturas son captadas como posibles y podrán existir una vez que la voluntad divina, como principio ejecutivo, las determine en su ser real.

Como dijimos antes, la idea de casa en la mente del arquitecto o la idea de piedra en la mente divina son consideradas, según Escoto, como *ens deminutum*. Con esta noción, quiere significar que las cosas en cuanto conocidas llevan un elemento relacional⁴⁸ respecto del mismo acto de intelección. Para quitarle cualquier compromiso ontológico al *ens deminutum*, el Doctor Sutil explica que este es un caso de *contradiccio in adiecto*⁴⁹ y encierra

46 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7, 34-35.

47 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 1-7, 34-35.

48 Cfr. Armand Maurer, “*Ens diminutum*: a note on its origin and meaning,” *Mediaeval Studies* 12 (1950): 221-222.

49 Con esta explicación Duns Escoto desea rechazar que se interprete el *ens deminutum*

una comparación a un tercero, “lo diminuto no es diminuto respecto a lo que disminuye, sino respecto de un tercero, con lo que se lo compara bajo la determinación de lo disminuyente.”⁵⁰ Aplicado al caso que nos ocupa, la piedra en la idea es *ens deminutum* porque, como hemos indicado antes, al ser constituida como objeto del acto del intelecto posee una relación de dependencia hacia él. Podemos afirmar, entonces, que bajo esta denominación el Doctor Sutil se refiere, a las ideas divinas en cuanto poseen un contenido semántico, que es el fundamento de una relación hacia el acto de intelección. De este modo, las ideas según su *esse intelligibile* o *esse cognito*, poseen una función de representación intencional y podemos decir que imitan en cierta medida a la esencia divina, aunque este conocimiento preciso aún no se posea. Escoto propone una analogía para explicar la idea de *ens deminutum*. Si suponemos que el César es aniquilado, su estatua sería una representación suya queno indicaría el *esse simpliciter* del César sino un *ens deminutum*, porque describiría una relación que el modelo del mármol posee respecto de la persona del César. Podemos completar esta analogía de la siguiente manera, la figura del César es al mármol como el contenido mental a la intelección, el contenido mental es un *ens deminutum* en cuanto cumple la función de representar un objeto en el acto de intelección.

Lo que está en juego aquí es la misma noción de *ens* que maneja Escoto. En *Quaestiones Quodlibetales* III nos ha dejado un texto en el que clarifica los tres sentidos diferentes en que puede entenderse ese término: estrictamente (aplicado a la substancia, como ser real, absoluto y *per se*), comúnmente (respecto de la substancia, la cantidad y la cualidad, como ser real y absoluto) y comunísimamente, que es el que nos interesa ahora. Dice Escoto que *ens* se entiende, “comunísimamente, en cuanto se extiende a todo aquello que no es ‘nada’; y esto puede entenderse de dos maneras: [1] de modo más verdadero es nada aquello que incluye contradicción, y solo ello, porque excluye todo ser fuera y dentro del intelecto (...); [2] de otro modo se dice nada lo que no es ni puede ser fuera de alma. Por lo tanto, ente o cosa según el primer modo se toma comunísimamente, y se extiende a todo aquello que no incluye contradicción, sea ente de razón (es decir, algo que solo tiene ser en el intelecto considerante), sea ente real (es decir, algo que tiene entidad fuera de la consideración del intelecto). Este mismo miembro de la división se toma en otro sentido, menos comúnmente, por ente que tiene o puede tener entidad independientemente del entendimiento.”⁵¹

El sentido ‘comunísimo’ del *ens* se caracteriza por extenderse a todo aquello que no es nada. Sin embargo, de acuerdo a cómo entendamos ‘nada’ encontramos dos niveles de aplicación: a partir del sentido [1] de ‘nada’,

desde un punto de vista cuantitativo, como si fuera una entidad con existencia intermedia, cfr. Dominik Perler, “What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects,” *Vivarium* 32 (1994): 75.

50 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, dd. 26-48 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963), 284.

51 Ioannis Duns Scotus, *Cuestiones Cuodlibetales*, 93.

ens se extiende a los entes de razón y a los entes reales, ya que ninguno de ellos implica contradicción. Por otro lado, teniendo en cuenta el sentido [2] de ‘nada’, su extensión es menos común porque solamente se atribuye a los entes que no dependen de la reflexión del intelecto y que pueden tener existencia fuera del alma, esto quiere decir que podemos llamar entes tanto a los que existen actualmente como a los posibles, es decir aquellos que pueden existir, aunque ahora no lo hagan. Es interesante hacer notar que el Doctor Sutil hace referencia a la noción de ente que se desprende de esta segunda consideración indicando que se trata de entes ‘reales’ porque poseen ‘algún tipo de entidad’ con independencia del acto reflejo del intelecto.

Esta noción comunísima de *ens* es, según Escoto,⁵² el primer objeto del intelecto. Es una noción unívoca, extremadamente abstracta, que señala un contenido inteligible mínimo por el cual algo es concebible por un intelecto, por ello, su visión del concepto de *ens* es la de una noción quidativa.⁵³ El Doctor Sutil extiende, por tanto, la noción de ente a todo aquello que es compatible con la existencia actual. De esta manera, podemos ver la íntima conexión que hay entre el *esse intelligibile* y el *esse possibile*, ya que todo lo que puede ser entendido por el intelecto divino adquiere el matiz de ‘posible’ al quedar expuesto como objeto de la omnipotencia creadora.⁵⁴ En este sentido, podemos ver que una primera diferencia entre lo posible y lo imposible viene dada por la relación con la existencia actual. Si bien un hombre, antes de ser creado, y una quimera no existen, el Doctor Sutil sostiene que el primero es no ente porque su causa no le ha puesto en la existencia mientras que la segunda es no ente porque su existencia es incompatible con ella.⁵⁵ Por otro lado, la diferencia fundamental entre lo posible y lo imposible tiene su origen último en el intelecto divino, ya que al constituir las naturalezas eidéticas de los *creables*, estos adquieren de suyo la compatibilidad o repugnancia respecto de la existencia actual. Mientras que ‘animal’ y ‘racional’ son formalmente compatibles con la existencia actual, la quimera no lo es porque sus partes repugnan formalmente entre sí.

Con esto dicho, podemos volver sobre algunas frases que hemos citado para comprenderlas mejor. Indicamos más arriba que una piedra, al ser conocida, *nihil est secundum rem*. En esta frase, debemos tener en cuenta que el término *res* (el cual Escoto utiliza como sinónimo de *ens*) está tomado comúnmente y no comunísimamente, porque lo que allí se quiere sostener es que la piedra en cuanto conocida no existe fuera de sus causas sino que depende de la intelección, que sí es un *absolutum*. De todos modos, la piedra *in esse cognitum* se puede denominar como un *ens* verdadero aunque ‘disminuido’, si lo predicamos según su sentido comunísimo. Por otro lado,

52 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 85-86.

53 Tobias Hoffmann, “Henry of Ghent’s influence on John Duns Scotus’s metaphysics”, en *A Companion to Henry of Ghent*, ed. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill 2011) 364-365.

54 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio II*, dd. 1-3 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973), 44.

55 Ioannis Duns Scotus, *Reportata I*, dd. 1-48; *II*, dd. 1-11 (Westmead-Franboroug-Hants: Gregg International Publishers, 1969), 528-529.

la noción de *esse intelligibile* no hay que interpretarla como una especie de existencia intermedia entre lo ‘real’ (como independiente de la mente) y lo mental (el ente de razón), puesto que no se refiere a una existencia actual sino a la noción *quidditative* de *ens*, que se puede aplicar a todo aquello que es compatible con la existencia, ya sea porque existe actualmente fuera del alma o porque es posible que esto suceda. La noción de *esse intelligibile*, por tanto, quiere indicar que hay un contenido informativo que es captado por un intelecto y en este sentido Escoto habla de la piedra *in esse intelligibili* como el ‘fundamento’ de una relación respecto de la intelección, que es el acto por el cual se constituye. Ese fundamento es el mínimo contenido intelectual que posee la creatura al ser conocida.

En *Quaestiones Quodlibetales* XIII, Escoto se pregunta si en el acto de intelección propio de las criaturas hay un elemento absoluto y un elemento relacional. Desarrolla una respuesta en la que todo acto de intelección actual supone un elemento absoluto, ya que la especie inteligible es una cualidad inherente al intelecto, y dos relaciones, una para justificar el contenido específico de cada acto y otra por su función representativa. En efecto, el Doctor Sutil sostiene que hay, por un lado, una relación de lo medible/medido a la medida y, por otro, una relación de tendencia o captación de otro como a su término.⁵⁶ Sobre la primera relación, de mensurabilidad, Escoto agrega que pertenece al tercer modo de los relativos, según la clasificación de Aristóteles,⁵⁷ es decir, a una relación no mutua entre dos extremos. Aplicado al caso de la intelección creada, esta relación señala que ella es lo medido por el objeto como su medida. La mensurabilidad que se da en la intelección respecto del objeto conocido, remite a la idea de contenido mental que antes señalábamos mediante el *esse intelligibile* y *esse cognitum*. Por otro lado, la relación de tendencia al término que se fundamenta en la intelección creada hace referencia a la semejanza e imitación que el contenido del acto cognoscitivo posee hacia el objeto conocido, el cual se encuentra allí representado. Ambas relaciones logran dar una explicación del contenido semántico particular, lo que hasta ahora habíamos analizado en términos del *esse intelligibile*, y también explican la relación intencional del conocimiento, que habíamos tratado al indicar el *ens deminutum* que una idea posee en el intelecto.

Ahora bien, si deseamos conducir el análisis formulado para el conocimiento intelectual creado hacia la intelección divina, Duns Escoto nos alerta de dos cambios fundamentales en esta última respecto de la primera. Por un lado, en la relación de tendencia se pueden encontrar dos objetos, uno primero, que sería la esencia divina, y otro secundario, que serían las ideas de las posibles criaturas. Por otro lado, al indicar la dependencia que un intelecto creado tiene respecto del objeto conocido, en la intelección divina la relación de mensura-

⁵⁶ Cfr. Ioannis Duns Scotus, *Cuestiones Cuodlibetales*, 459. Ver el detallado análisis en Richard Cross, *Duns Scotus's theory of cognition*, 153-167.

⁵⁷ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 269-270.

bilidad, se encuentra invertida.⁵⁸ La ciencia divina termina como absoluto la relación del tercer modo de los relativos que se funda en el objeto conocido por ella. Esto es así porque esa 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 ella, por lo que, aunque no sea causado por el acto de conocimiento, depende de él en cuanto lo descubre en su especificidad. Esto último es resumido por Escoto en *Rep. Par. I-A.36* de la siguiente manera, “todas las cosas se encuentran en Dios según un ser inteligible objetivamente, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [objeto] secundario, en cuanto se encuentra incluido virtualmente en el objeto primario como su término.”⁵⁹

Esta última afirmación, que los objetos secundarios se encuentran *virtualiter* en la esencia divina, ha llevado, incluso a pensadores escotistas de la primera hora⁶⁰, a interpretar que el origen de la inteligibilidad no estaría dado por el intelecto divino en el segundo instante de naturaleza, sino que la misma esencia divina sería su origen en cuanto contiene en sí y representa al intelecto las posibles criaturas. En definitiva, habría una contradicción en la doctrina del Doctor Sutil sobre el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, puesto que el *esse intelligibile* sería anterior en naturaleza al *esse cognitum* y no dependería del acto de intelección. Antes de intentar resolver esta posible contradicción, veamos qué entiende Escoto cuando sostiene que los seres creables están contenidos virtualmente en la esencia divina.

Para explicar que hay una multiplicidad de ideas y, sin embargo, no se pierde por ello la simplicidad de la esencia divina, retoma explícitamente la noción de *continentia unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio⁶¹ en *De divinis nominibus V*, “la contención unitiva no es de lo completamente igual, de modo que lo enteramente igual se contenga de modo unitivo, ni tampoco de lo completamente distinto; por tanto, se requiere unidad y distinción; (...) hay contención [unitiva] cuando un sujeto contiene unitivamente algunas cosas, que son como propiedades, así como las propiedades del ente no son cosas distintas del mismo ente.”⁶² El planteo propone que hay una *continentia unitiva* de lo contenido en aquello que lo contiene cuando ambos son realmente idénticos y, sin embargo, podemos tener un conocimiento distinto de cada uno de los elementos involucrados.

58 Esto ha sido correctamente apuntado por Giorgio Pini, “Scotus on objective being,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): nota 52.

59 Ioannis Duns Scotus, “Reportatio Parisiensis I-A.36”, 404.

60 Cfr. el estudio de Gareth Smith, “The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae,” *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014): 37-74.

61 Cfr. Dionisio Areopagita, *Obras completas* (Madrid: BAC, 2007), 59-66.

62 Ioannis Duns Scotus, *Reportata II*, dd. 12-44; *III*, dd. 1-35; *IV*, dd. 1-6 (Westmead-Franborough-Hants, Gregg International Publishers, 1969), 74b-75a.

El Doctor Sutil explica que, en tal caso, no hay distinción real entre ambos, pero como lo que está contenido mantiene su propia y distinta *ratio formalis*, en tal sentido podemos afirmar que se distingue de lo que lo contiene, como sucede con las propiedades trascendentales del ente. Dice Escoto, “esta palabra ‘unitivamente’ incluye toda distinción de lo que está contenido, que es suficiente para la unión y, sin embargo, repugna toda composición y agregado de cosas distintas; esto no puede darse si no se pone una no-identidad formal junto con una identidad real.”⁶³ Como se hace manifiesto, lo que entra en juego aquí es la distinción formal *a parte rei*, que Escoto ha hecho famosa. En efecto, cuando decimos que un atributo se distingue del sujeto que lo contiene y esa distinción no es real, lo que estamos indicando es que hay una distinción formal entre ambos. El propósito de la distinción formal es el de salvaguardar la objetividad de nuestro conocimiento.⁶⁴ Por ejemplo, cuando definimos al ser humano como un ‘animal racional’, estamos predicando de él tanto la ‘animalidad’ como la ‘racionalidad’ y ambos conceptos deben encontrar su fundamento en el ser humano para que sea un conocimiento verdadero, aunque aquellas no sean propiedades realmente distintas en él, como dos cosas que existen separadamente. Ahora bien, para que nuestros conceptos de ‘animal’ y ‘racional’ sean objetivamente pre-dicables del ser humano y no sean meramente conceptos de razón, y que, además, posean un contenido informativo distinto entre sí, deben encontrarse en la cosa misma los fundamentos que permitan al entendimiento captar esos aspectos, de tal modo que ellos se dan en lo conocido antes del acto del entendimiento, el cual solo los descubre. En este sentido, el Doctor Sutil tiende a describir la distinción formal como un tipo de distinción real, la más débil de todas. En efecto, leemos en *Quaestiones super Metaphysicorum* VII.19 que “la distinción real posee grados; pues es máxima entre las naturalezas y supósitos; media entre las naturalezas y un supósito; mínima entre las diversas perfecciones o razones de esas perfecciones que están contenidas unitivamente en una misma naturaleza.”⁶⁵

Como es de esperar, hablar de formalidades distintas en un mismo sujeto pone en peligro la unidad del mismo, de lo cual Escoto es muy consciente y por eso en el texto citado más arriba afirma que lo contenido unitivamente no forma ni un compuesto ni un agregado. Retomando la clasificación de los distintos tipos de unidad, explicados en el apartado anterior, vemos que lo que comparten las especies (i), (ii), (iii) y (iv) es que se dan entre elementos que podrían, en última instancia, existir con independencia del otro.⁶⁶

63 Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio IV*, dd. 43-49 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2013), 217.

64 Cfr. Allan Wolter, *The trascendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus* (New York: Franciscan Institute Publications, 1946), 21-24.

65 Ioannis Duns Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, 370.

66 Esto quiere decir que, tanto en el caso de la substancia y los accidentes como entre la materia y la forma, podría darse el caso de un *esse* independiente del otro, al menos *de*

En un nivel más perfecto se encuentra la unidad de simplicidad, que denota una unidad producida por la identidad entre cosas. Escoto introduce aquí su doctrina de la distinción formal dando lugar a la (v) unidad real y a la (vi) unidad formal. Sólo en la primera de ellas se aplica la distinción formal, de tal manera que “dos aspectos de una cosa son formalmente distintos si y solo si ambos son (a) realmente idénticos y (b) susceptibles de una definición independiente del otro,”⁶⁷ como en el alma humana poseen no identidad formal el alma vegetativa y el alma sensitiva. Por último, la (vi) unidad formal es la más estricta identidad entre partes, no solo en la misma cosa sino también formalmente.

Si aplicamos todo esto al caso que nos ocupa, podemos concluir en la esencia divina se encuentran contenidas como en un sujeto todas las criaturas, no en cuanto a su ser sino en cuanto a la razón quidatativa a partir de la cual Dios puede darles la existencia. Además, el sujeto es anterior por naturaleza a los atributos que están contenidos, y por esto mismo, ellos poseen una dependencia hacia él. Sin embargo, hay que puntualizar que esta contención unitiva de los creables en la mente divina se da virtualmente y no formalmente. En efecto, que una propiedad se encuentre contenida formalmente quiere decir que está allí determinando actualmente al sujeto en un aspecto específico según su razón quidatativa, por ello ya hemos dicho que es posible afirmar que Dios es justo y sabio, pues ambas propiedades están formalmente contenidas en la esencia divina. Cuando explica que la voluntad se encuentra en Dios formalmente *ex natura rei*, explica qué significa *esse formaliter* diciendo, “que algo esté en otro formalmente, o que esté en algo formalmente ‘tal’, significa [ante todo] que no debe estar en ese otro en potencia (como el blanco está en potencia en el sustrato [de algo] negro), ni virtualmente (como efecto está en una causa o un atributo en un sujeto), ni confusamente (como los extremos están en el medio y los componentes en una mezcla). Por el contrario, que algo sea ‘formalmente tal’ o simplemente ‘formalmente’ en otro significa que está en él actual, determinada y distintamente, y según su principio quidditativo, más allá de todo acto de cualquier potencia comparativa.”⁶⁸

Por otro lado, las esencias creables no se encuentran formalmente en la esencia divina sino *virtualiter*, como el efecto se encuentra en la causa, ya que contener algo virtualmente significa tener el poder, *virtus*, de producir una forma que es de una naturaleza inferior a la de su causa, y en este sentido se dice que el efecto se encuentra de manera eminente en la causa. Así, el Doctor Sutil logra justificar que mientras Dios es sabio y justo, no es, sin embargo, un cuerpo, un hombre o un astro, ya que esos atributos no se encuentran formalmente sino virtualmente, en cuanto tiene el poder

potentia absoluta Dei. No podemos abordar aquí esta cuestión porque nos alejaríamos de la intención del presente trabajo.

67 Richard Cross, *The physics of Duns Scotus* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 7-8.

68 Ioannis Duns Scotus, *Reportatio I-A*, dd. 22-48 (New York: Franciscan Institute Publications, 2008), 544.

de crearlos. Incluso en la esencia divina pueden encontrarse virtualmente muchos atributos opuestos, como lo blanco y lo negro, puesto que no se encuentran actualmente sino como una potencia que está en tensión al acto, pero manteniendo su propio rasgo quiditativo. Por esto mismo, se puede decir que Dios, en cuanto creador, se encuentra en acto virtual respecto de las criaturas y, en él, ellas están en potencia respecto del acto formal, que recibirán de la voluntad divina.

Con todos los elementos que hemos desarrollado, pensamos que estamos en condiciones de comprender un poco mejor cuál es el origen de la inteligibilidad de las ideas en la mente divina. Ya ha quedado claro que todos los creables se encuentran contenidos virtualmente en la esencia divina, cada uno según su propia razón formal pero identificados realmente con ella. Por tanto, si por ‘inteligibilidad’ entendemos la capacidad de cada posible criatura en ser entendida, su origen se encuentra en la misma esencia divina, la cual es su *ratio cognoscendi* y representa las quididades de las cosas creables al intelecto divino. En apoyo de esto tenemos un interesante texto en *Ordinatio I.3* donde describe lo que es tener conocimiento ‘virtual’, “llamo ‘virtual’ al conocimiento cuando algo se entiende en otra cosa, como parte de lo primero que se entiende, pero no como lo primero que se entiende en sí mismo. Por ejemplo, cuando entendemos ‘hombre’ entendemos en hombre también ‘animal’ como parte de lo comprendido (pero no como lo comprendido primero, o como el todo que es el término del acto de comprender). A esto se le llama muy apropiadamente ‘lo que se entiende virtualmente’, ya que está lo suficientemente cerca de lo que realmente se entiende. Esto sólo podría comprenderse con más actualidad si se comprendiera a través de un acto de comprensión propio, del que sería el primer y último término completo.”⁶⁹ Este pasaje puede aplicarse al segundo instante de naturaleza que hemos descrito anteriormente. Dios, al conocer su propia esencia en el primer instante, puede descubrir en un segundo momento las diferentes criaturas posibles, como aspectos de la infinita perfección divina, cada una con una inteligibilidad propia, pero no conocidas mediante un acto de intelección particular sino en el único acto cognoscitivo eterno como diferentes aspectos de la infinita perfección divina.

A nuestro juicio, que Duns Escoto hable de ‘producción’ de la piedra según un *esse intelligibile*, no debe entenderse como que es el intelecto divino quien origina, mediante su acto, la inteligibilidad de la cosa, sino que, más bien, con esa expresión se refiere a la intelección de la cosa en su especificidad, es decir, en cuanto se diferencia de la esencia divina o, dicho de otra manera, la captación que el intelecto realiza de las posibles esencias concretas que puede crear. En esta línea, hemos mostrado que la expresión *esse intelligibile* debe ser despojada de cualquier compromiso ontológico y causal, ya que indica el contenido mental del acto cognoscitivo, en el caso que nos ha ocupado, la intelección divina.

⁶⁹ Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 3, 60.

Conclusión

Para finalizar, podemos resumir las principales características de la teoría gnoseológica que hemos analizado en este trabajo. El primer rasgo esencial consiste en la consideración que formula el Doctor Sutil sobre el mismo intelecto, entendido como una perfección pura. Retomando y reinterpretando la posición aristotélica sobre la distinción entre potencias racionales e irracionales, afirma que el intelecto actúa como una potencia irracional, en la medida que su actividad se desarrolla por una determinación intrínseca a actuar todo lo que puede desde sí, en la medida que no se vea impedida por factores externos. Esta necesidad de actuar se concreta, en este caso, en la elicitation de la intelección en la medida que se presente ante la facultad un objeto específico.

En relación al intelecto humano y divino, se destaca la preocupación en diferenciar el acto de su contenido. Mientras en el intelecto humano cada acto de intelección posee un ser de tipo cualitativo en el cual se encuentra un ser objetivo que describe su estructura y remite a la cosa conocida, en el intelecto divino el ser inteligible de cada posible creatura se ‘produce’ mediante un solo acto infinitamente perfecto , al descubrirse ese contenido quidditativo en su misma esencia. Por otro lado, la gran diferencia entre ambos radica en el hecho de que en el conocimiento humano el objeto mide el acto cognoscitivo y por ello este depende de aquél, mientras que en el conocimiento divino es el acto mismo, en un segundo instante de naturaleza, el que mide al objeto. En este sentido, el conocimiento divino es ‘anterior’ al conocimiento humano, en la medida que a partir de él la voluntad divina determinará en el ser las creaturas factuales, y serán ellas en sus naturalezas las que hagan depender nuestro conocimiento de la obra divina.

Bibliografía

- Anselmi Cantuariensis, *Monologion*. Stuttgart: Fromman Verlag, 1968.
- Aristóteles, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970.
- Cross, Richard. *The physics of Duns Scotus*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- *Duns Scotus's theory of cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Dionisio Areopagita, *Obras completas*. Madrid: BAC, 2007.
- Duns Scotus, Ioannis. *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid: BAC, 1968.
- *Lectura in Sententiarum Prol.*, I dd. 1-7. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- *Lectura in Sententiarum I*, dd. 8-45. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966.
- *Ordinatio I*, dd. 1-2. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
- *Ordinatio I*, d. 3. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.
- *Ordinatio I*, dd. 26-48. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- *Ordinatio II*, dd. 1-3. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- *Ordinatio IV*, dd. 1-7. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2008.
- *Ordinatio IV*, dd. 43-49. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 2013.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*. New York: Franciscan Institute Publications, 1997.
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I-V*. New York: Franciscan Institute Publications, 1997.
- “Reportatio Parisiensis I-A.36.” *Medioevo* 24 (1998): 395-453.
- *Reportatio I-A*, dd. 22-48. New York: Franciscan Institute Publications, 2008.
- *Reportata I*, dd. 1-48; *II*, dd. 1-11. Westmead-Franboroug-Hants: Gregg International Publishers, 1969.
- *Reportata II*, dd. 12-44; *III*, dd. 1-35; *IV*, dd. 1-6. Westmead-Franboroug-Hants, Gregg International Publishers, 1969.
- Gilson, Etienne. *Juan Duns Escoto*. Pamplona: Eunsa, 2007.
- Guzmán Manzano, Ignacio. “El principio de causalidad parcial en Escoto.” *Antonianum* 65 (1990): 290-311.
- Hoffmann, Tobias. “Henry of Ghent’s influence on John Duns Scotus’s metaphysics.” En *A Companion to Henry of Ghent*, editado por Gordon A. Wilson, 337–367. Leiden: Brill, 2011.
- “The distinction between nature and will in Duns Scotus.” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66 (1999): 189-224.
- King, Peter. “Duns Scotus on mental content.” En *Duns Scot à Paris: Actes du colloque de Paris*, editado por Olivier Boulnois, Jean-Luc Solère y Gérard Sondag, 65-88. Turnhout: Brepols, 2004.
- “Duns Scotus on the reality of self-change.” En *Self-motion from Aristotle to Newton*, editado por Mary L. Gill y James G. Lennox, 227-290.

- Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Maurer, Armand. "Ens diminutum: a note on its origin and meaning." *Mediaeval Studies* 12 (1950): 216-222.
- Pérez-Estévez, Antonio. "Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto." *Revista española de filosofía medieval* 9 (2002): 125-146.
- Perler, Dominik. "What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional objects." *Vivarium* 32 (1994): 72-89.
- Pini, Giorgio. "Scotus on objective being." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015): 81-103.
- "Two models of thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on occurrent thoughts." En *Intentionality, cognition and mental representation in medieval philosophy*, editado por Gyula Klima, 81-103. New York: Fordham University Press, 2015.
- Seifert, Josef. "A vontade como perfeição pura e a nova concepção não-eudemonística do amor segundo Duns Scotus." *Veritas* 50/3 (2005): 51-84.
- Smith, Garreth. "Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas." En *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, editado por Ricardo Hofmeister Pich, 477-527. Leiden: Brill, 2018.
- "The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae." *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 81 (2014): 37-74.
- Wolter, Allan. *The trascendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. New York: Franciscan Institute Publications, 1946.