

Intencionalidad y modalidad en el pensamiento de Juan Duns Escoto

*Las distinciones 35 y 36 de *Ordinatio I**

Carlos Mateo Martínez Ruiz
Gloria Silvana Elías

(Eds.)

Colecciones
del ClFFyH 

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

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1827-0

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

CDD 180

Publicado por

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

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)

Índice

Introducción

por Carlos Mateo Martínez Ruiz y Gloria Silvana Elías

13

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

por Ignacio Miguel Anchepe

21

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

Notas acerca de Ord. I d.35

por Héctor Hernando Salinas Leal

33

3. Posibilidad, inteligibilidad e *instantes naturae*.

Problemas textuales y críticos de la tesis de Escoto

por Carlos Mateo Martínez Ruiz

61

4. Escoto contra Escoto.

Apuntes sobre un diálogo inconcluso

por Hernán Guerrero Troncoso

87



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





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

Julio Antonio Castello Dubra*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Las distinciones 35 y 36 de la *Ordinatio*

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

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

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

¹ Texto estudiado por Martínez Ruiz en el capítulo 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Tema estudiado por Enrique Mayocchi en el capítulo siguiente.

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

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

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

La reducción ontológica y la iluminación divina

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

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

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

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

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

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

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

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

Algunas conclusiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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