

Enrique Santiago Mayocchi*

La ‘producción’ del *esse intelligibile* en la mente divina según Duns Escoto

The ‘Production’ of the *esse intelligibile* in the Divine Mind according to Duns Scotus

Abstract

A common criticism, which Duns Scotus’s doctrine on divine ideas has received, is the supposed contradiction that it maintains when stating, on the one hand, that we find the origin of its intelligibility in the divine essence and, on the other hand, that it is given in the divine intellect by ‘producing’ their *esse intelligibile*. In the present paper we seek to argue that this putative second position does not indicate the origin of intelligibility of divine ideas, instead with the expression *producit lapidem in esse intelligibili*, Duns Scotus refers to the intellection of the thing in its specificity, that is, insofar as it differs from the divine essence, in other words, the grasp that the intellect makes of the possible concrete essences that it can create.

Keywords: *esse intelligibile*; Intellection; Divine Ideas; Intelligibility; Duns Scotus.

Resumen

Una crítica común, que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas, es la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que se da en el intelecto divino al ‘producir’ el *esse intelligibile* de ellas. En el presente trabajo buscamos argumentar que esta putativa segunda postura no indica el origen de inteligibilidad de las ideas divinas, sino que con la expresión *producit lapidem in esse intelligibili*, Duns Escoto 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.

Palabras-clave: *esse intelligibile*; intelección; ideas divinas; inteligibilidad; Duns Escoto.

* Becario Postdoctoral, UCA-Conicet; emayocchi@gmail.com

1. Introducción

La epistemología de Juan Duns Escoto (c.1265-1308) juega un papel importante en la bisagra intelectual que constituye el s. XIV, cuyas ramificaciones llegarán incluso a los pensadores más ilustres de la edad moderna. Sin embargo, a causa -quizás- de la sutileza que lo caracteriza, su doctrina del conocimiento divino sobre los *creabiles* ha sido objeto de diversas interpretaciones y ataques, incluso por sus más cercanos seguidores.

En el presente trabajo nos interesa evaluar una crítica¹ que ha recibido la doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas: la supuesta contradicción que mantiene al afirmar, por un lado, que encontramos el origen de su inteligibilidad en la esencia divina y, por otro lado, que es el intelecto divino quien ‘produce’ su *esse intelligibile* cuando las conoce.

Argumentaremos que esta putativa segunda postura no indica el origen de la inteligibilidad de las ideas divinas, sino que se refiere a la intelección de la cosa creable en su especificidad. Para ello explicaremos, primero, el modo en que Dios conoce las cosas que puede crear y, a continuación, interpretaremos la noción de ‘producción’ en este contexto, y cómo se debe entender el estatus ontológico del ‘*esse*’ *intelligibile*.

2. La intelección divina de las creaturas antes de su existencia efectiva

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles² y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han sido creadas³. Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas

¹ Cfr. Guillelmus de Alnwick, *QQ. de esse intelligibili*, ed. A. Ledoux, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze-Quaracchi 1937, q. 5, p. 137. El tema ha sido abordado con detalle en G. 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.

² Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, ed. Vaticana, vol. XVII, I.35, pp. 445-459; *Ordinatio*, ed. Vaticana, vol. VI, I.35, pp. 245-270; *Reportatio Parisiensis* I-A.36.2 en T. Noone, «Scotus on divine ideas: Rep. Par. I-A, d. 36», *Medioevo* 24 (1998) 396-398; 404-425.

³ Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.36, pp. 461-476; *Ordinatio*, cit., I.36, pp. 271-298.

por comparación con su esencia, debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le permite explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada ‘instantes de naturaleza’:

el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) con su intelecto y voluntad, se da el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, lo cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) con el intelecto y la voluntad divina, se da el segundo instante de naturaleza⁴.

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

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera⁵:

- (1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.
- (2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.
- (3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.

⁴ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. VII, II.1.1 §29, p. 16. (Todas las traducciones son nuestras). *Ordo naturae accipitur comparando obiecta ad intellectum et voluntatem divinam, quia comparando essentiam suam ad intellectum et voluntatem eius - quae est primum obiectum in se intellectus sui et voluntatis suae - est primum instans naturae, et comparando alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam, quae non sunt ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti, est secundum instans naturae.*

⁵ Con la letra ‘n’ en el índice queremos indicar que se trata de diferentes ‘instantes de naturaleza’. Cfr. Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, pp. 452-453; *Ordinatio*, cit., I.35 §32, p. 258; *Reportatio Parisiensis*, cit., I-A.36.1-2 §§63-64, pp. 421-422.

(4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Mientras en (2ⁿ) Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas, es en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las ideas divinas⁶, ya que son definidas por Escoto, interpretando a Agustín, diciendo que «una idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo es capaz de ser formado de acuerdo con su propia razón»⁷. Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son posibles imitaciones de la esencia divina. El conocimiento de esta relación se da en (4ⁿ), una vez que se han conocido sus extremos.

Nos concentraremos ahora en (2ⁿ), que es el momento relevante para nuestro propósito. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como ‘objetos secundarios’ quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidos en el ‘objeto primario’ (la esencia divina), y su conocimiento ‘se sigue’ (*sequitur*) de él. Que se hallen en la esencia divina significa que están como el efecto en su causa, o mejor, que Dios tiene el poder para ponerlas efectivamente en el ser⁸, por eso se dice que se encuentran en Dios virtualmente, y no formalmente, lo que implicaría que Dios es una piedra, un leño, etc. Desde la perspectiva divina, 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. Por otro lado, que su conocimiento ‘se siga’ del objeto primario, implica que

la intelección de Dios, aunque no sea causada absolutamente, sin embargo, en cuanto es de tal objeto secundario (por ejemplo, una piedra), es como principiada por la esencia [divina] en cuanto razón formal objetiva equívoca, y así es más principiada que como objeto primario, porque en este caso es principiada en cuanto razón formal objetiva unívoca⁹. Cuando se dice

⁶ Cfr. C. A. Vater, *Divine Ideas: 1250–1325*, Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America, Washington 2017, p. 418.

⁷ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I.35 §38, p. 260. *Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.*

⁸ Cfr. R. Effler, *John Duns Scotus and the principle ‘omne quod movetur ab alio movetur’*, Franciscan Institute Publications, New York 1962, p. 82.

⁹ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I.36 §39, p. 286. *Intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequívoca, - et ita magis principiata quam ut primi obiecti, quia sic est principiata quasi ratione formali obiectiva unívoca.*

‘un acto que es principiado de modo equívoco en cuanto versa sobre un objeto secundario’, no es otra cosa que su mismo extenderse -como si fuera más allá del objeto primario- hacia el [objeto] secundario¹⁰.

Pero, ¿qué significa que un acto se extienda así? (...) Significa que el objeto secundario es referido al acto u objeto primario¹¹.

Este pasaje nos muestra que, para Escoto, el intelecto divino no conoce del mismo modo a la esencia divina y a las creaturas posibles. En el caso de la esencia divina se da de modo unívoco, porque es ella misma la que mueve al intelecto a su propio conocimiento. Sin embargo, el conocimiento de la creatura es equívoco, esto quiere decir que entre el acto de conocer divino y los objetos secundarios hay una diferencia fundamental respecto de la perfección entre ambos. Pero el punto principal consiste en que, a pesar de ser dos modos distintos de conocer, no son dos actos diferentes, sino que es un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo, y ese ‘extenderse’ solo quiere decir que las creaturas en cuanto objetos conocidos tienen una relación al acto del intelecto¹².

Ahora bien, en (2ⁿ) Escoto suele expresar que conocer los objetos secundarios es ‘producirlos *in esse intelligibile*’¹³. Esta expresión desencadena dos preguntas, por un lado, si esa producción implica una causalidad eficiente *ad intra* en Dios, por otro, si el ‘*esse*’ *intelligibile* posee algún tipo de compromiso ontológico.

3. El acto de intelección como ‘producción’ del *esse intelligibile*

La afirmación de que el intelecto divino ‘produce’ la creatura según un ser inteligible, no quiere decir que ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte con efecto real, de hecho, vemos en el texto antes citado que se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’. La actividad de ‘principiar’ implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado¹⁴, como sucede, por ejem-

¹⁰ *Ibid.*, I.36 §41, p. 287. *Sed cum dicitur ‘actus quasi aequivoce principiari ut est obiecti secundarii’, non est aliud nisi ipsum - quasi ultra primum obiectum - protendi ad secundum.*

¹¹ *Ibid.*, I.36 §42, p. 287. *Sed quid est actum sic protendi? (...) Est obiectum secundum referri ad actum vel primum obiectum.*

¹² Cfr. G. Smith, «Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas», en R. Hofmeister Pich – A. Speer (eds.), *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*, Brill, Leiden 2018, pp. 486-488.

¹³ Cfr., por ejemplo, Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, p. 452; *Ordinatio*, cit., I.35 §49, p. 266.

¹⁴ Cfr. P. King, «Duns Scotus on the reality of self-change», en M. L. Gill et al. (eds.), *Self-motion from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994, p. 230.

plo, con las operaciones espirituales del alma. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el ‘cuasi’ para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto.

A nuestro juicio, debemos interpretar esta producción como una actividad immanente, que describe con más exactitud el acto de intelección, tanto en Dios como en la creatura racional. De hecho, es el mismo Escoto quien afirma en una obra de juventud que «inteligir una piedra no es otra cosa que ‘la piedra sea producida en un ser inteligible’»¹⁵, y lo sigue sosteniendo en su madurez, al decir que «inteligir una cosa es producirla en un ser inteligible»¹⁶.

Por otro lado, este *esse intelligibile* por el que es conocida la creatura antes de su existencia efectiva no es un *esse simpliciter* sino un *esse secundum quid*, esto es, un ser ‘relativo’ que representa, según veremos, el aspecto intencional del acto de intelección. En este sentido, el *esse intelligibile* no posee una existencia sobrepuesta a la intelección, que sí posee una existencia efectiva, sino que se ‘reduce’ a ella como un aspecto particular por el cual se dirige al conocimiento de aquellas cosas que no son la esencia divina. El intelecto divino, por tanto, constituye con su acto perfecto las naturalezas eidéticas de todas las cosas¹⁷.

Como es de esperar, los objetos secundarios del conocimiento divino no pueden poseer una realidad distinta a la esencia divina, porque su simplicidad se vería comprometida y su entendimiento se ‘envilecería’ al ser movido a su acto por objetos finitos. La salida de Escoto consiste en distinguir la intelección de su contenido¹⁸, de tal manera que el contenido no es otra cosa que un modo específico en que se estructura el acto, gracias al cual tiene una relación intencional hacia el objeto. Como el acto de intelección divina es perfecto, por un mismo acto puede

¹⁵ Duns Scotus, *Lectura*, cit., I.35 §22, pp., 452-453. *Nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam ‘lapidem in esse intelligibili esse productum’*. Cfr. Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. IV, I.10 #41 adnotatio Duns Scoti, p. 376; *Ordinatio*, cit., II.1.1 §32 adnotatio interpolata a, p. 19.

¹⁶ Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, ed. Wadding-Vivés, vol. XXII, II.1.2 §12, p. 527. *Igitur intelligere rem est ipsam producere in esse intelligibili*.

¹⁷ Cfr. T. Hoffmann, «Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect», en S. F. Brown – T. Dewender – T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Brill, Leiden 2009, p. 372.

¹⁸ Cfr. los trabajos que desarrollan esta interpretación: P. King, «Duns Scotus on mental content», en O. Boulnois – E. Karger – J-L. Solère – G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 65-88; R. Cross, *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 153-170; G. Pini, «Scotus on objective being», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015) 337-368; id., «Duns Scotus on what is in the mind: A roadmap», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 87 (2020) 319-347.

alcanzar los infinitos contenidos inteligibles que descubre en su misma esencia. En uno de los textos más explícitos sobre el tema escribe,

todas las cosas se encuentran en Dios objetivamente, según un ser inteligible, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [término] secundario, en cuanto está incluido virtualmente en el objeto que es término primario¹⁹.

En esta conclusión, muestra que por la intelección divina se conoce cada una de esas perfecciones contenidas virtualmente en su esencia, de tal manera que el contenido inteligible hace referencia a ellas como objeto suyo, o expresado de otra manera, las posibles creaturas se encuentran en la intelección divina como objetos de conocimiento según un ser inteligible. Si el *esse intelligibile* evidencia el contenido específico de la intelección, el *esse obiective* muestra su intencionalidad y, en definitiva, son diferentes aspectos del mismo acto de entendimiento.

Ahora bien, Escoto califica al *esse intelligibile obiective* como un *esse secundum quid*, formalmente distinto al acto del entendimiento. A nuestro juicio, con esto quiere indicar un nuevo aspecto del objeto, que reúne las características inteligibles de una naturaleza específica, es decir, lo conocido se encuentra en el acto del cognoscente no según un ser real sino gracias a la inteligibilidad propia de su naturaleza. El *esse obiective* describe, desde el acto de conocer, la intencionalidad del contenido inteligible, pero mirando ese mismo acto desde la cosa que está siendo conocida, se dice que ella se encuentra allí según un *esse secundum quid* en el contenido del acto, es decir, según un ser disminuido, *esse deminutum*. Según nuestra lectura, *esse intelligibile*, *esse obiective* y *esse deminutum*, son los términos que utiliza Escoto para nombrar diferentes aspectos del contenido de la intelección, por lo que no se le debe dar una interpretación ontológica sino semántica, como hemos adelantado.

Siguiendo esta interpretación, cuando el Doctor Sutil afirma que el *esse secundum quid* del objeto en cuanto conocido se 'reduce' al ser absoluto de la intelección, lo que desea expresar es que el único ente real allí es el acto, el cual está estructurado siempre conforme a un contenido particular, que no tiene una realidad propia independiente de ese acto. Esta 'reducción' implica, entonces, que el contenido depende siempre del acto, y no viceversa. Por otro lado, no hay entre

¹⁹ Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis*, cit., I-A.36.1-2 §25, p. 404. *Omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante.*

ellos identidad formal porque el mismo acto real del entendimiento puede abandonar un contenido por otro en el caso humano, o conocer perfectamente todas las cosas mediante un solo acto en el caso divino.

Esta diferencia, entre acto y contenido, se deja ver ante la pregunta sobre qué es más perfecto, una piedra real o una piedra pensada. Dice Escoto,

una piedra en la mente divina tiene un 'ser absoluto' más verdadero y perfecto que la piedra existente fuera de ella, porque se dice que un objeto conocido tiene el ser que posee el conocimiento mismo. (...) Pues, lo que se dice objetivamente acerca de lo conocido, debe encontrarse realmente en el conocimiento mismo. Sin embargo, una piedra en el intelecto divino, no tiene un 'ser' de piedra más verdadero que la piedra existente fuera de él, de lo contrario, algo realmente intrínseco a Dios sería formal y propiamente una piedra²⁰.

En este pasaje queda claro que la naturaleza piedra en cuanto pensada no tiene un ser real propio sino solamente un ser inteligible, por lo cual, al compararla con una piedra real, es menos perfecta. Sin embargo, como la piedra pensada no es otra cosa que un acto de intelección estructurado de una manera específica, y el acto de una facultad espiritual es real y más perfecto que una entidad material, así, la piedra existente fuera de la mente es menos perfecta que su intelección.

El Doctor Sutil entiende que todo conocimiento actual se explica por la conjunción de dos causas, un acto del entendimiento y un objeto que está presente en la memoria intelectual²¹. En el caso que estamos analizando, hemos indicado que las posibles creaturas se encuentran virtualmente en la esencia divina y, respecto de su conocimiento, están presentes en la memoria divina como objetos secundarios. Por tanto, cuando se dice que el intelecto produce la cosa en su ser inteligible, significa, simplemente, que tiene un acto de intelección actual estructurado de una manera específica, gracias a la conjunción que forma con la presencia del objeto en la memoria.

²⁰ Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., vol. XI, IV.1.1.1 §92, pp. 34-35. *Lapis enim in mente divina habet 'esse simpliciter' verius et perfectius quam lapis extra, quia obiectum cognitum dicitur habere illud esse quod habet ipsa cognitio. (...) Quod enim de cognito dicitur obiective, hoc in ipsa cognitione oportet inveniri realiter; lapis tamen in intellectu divino non habet verius 'esse' lapidis quam lapis extra, alioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter et proprie lapis.*

²¹ Cfr. G. Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Espigas, Murcia 2000, pp. 48-55.

4. Conclusión

La doctrina de Duns Escoto sobre la intelección divina de las creaturas destaca por su originalidad, que radica en mostrar la no necesidad de poner relaciones de razón en la esencia divina para explicar el conocimiento directo que tiene de ellas. La dificultad principal consiste en justificar de qué manera el único acto perfecto de Dios puede conocer de manera distinta a cada creatura. El Doctor Sutil sostiene que la intelección divina es el fruto de la conjunción entre intelecto y objeto, mientras que el objeto primario es su misma esencia, los secundarios son aquellas perfecciones que pueden recibir existencia *ad extra*, y se encuentran virtualmente contenidos en su esencia.

La intelección de los objetos secundarios se describe como una producción de las cosas según un ser inteligible, *esse intelligibile*. Esa producción no se trata de un ejercicio de causalidad eficiente con efecto real, sino que es un modo de decir que el intelecto conoce un objeto. Las perfecciones contenidas virtualmente en ella, se encuentran en el intelecto divino como el objeto conocido en el cognoscente. En este sentido, el *esse intelligibile* describe el modo en que el acto del entendimiento se estructura, es decir, su 'contenido' específico, y también se lo llama *esse obiective* para hacer referencia a su aspecto intencional.

Las críticas que intentan mostrar que en el pensamiento de Escoto es problemático afirmar una identidad real entre Dios y el *esse intelligibile* de las posibles creaturas, pueden ser superadas desde una perspectiva semántica, y no ontológica, del ser inteligible. Hemos mostrado que esta lectura es coherente mediante un análisis de las expresiones '*esse intelligibile*', '*esse obiective*', '*esse secundum quid*' y '*esse deminutum*'. Finalmente, podemos establecer que el origen de la inteligibilidad de las posibles creaturas se encuentra en la misma esencia divina y no en su acto de intelección.