

La inteligibilidad e intelección de las ideas divinas según la perspectiva de Juan Duns Escoto¹

The intelligibility and intellection of divine ideas according to John Duns Scotus

Enrique Santiago Mayocchi²

RESUMEN

El tema de las ideas divinas ha sido un tópico abordado por los maestros escolásticos en el contexto de la teoría sobre la creación del mundo. En este artículo analizamos el abordaje de Juan Duns Escoto y la originalidad de su propuesta. En efecto, el pensador escocés rechaza la explicación en boga a finales del siglo XIII que establecía relaciones de razón en la esencia divina para conocer de modo necesario las diferentes ideas a partir de las cuales la voluntad divina se determina a crear. En su propuesta, desarrolla una nueva concepción del modo en que Dios conoce las posibles imitaciones de su esencia. En efecto, para el Doctor Sutil, Dios conoce en un primer instante de naturaleza su propia esencia y en un segundo instante “produce” las cosas según un *esse intelligibile* específico. Las ideas divinas son, por tanto, un objeto secundario que terminan el único acto eterno de intelección, pero no poseen un *esse* propio sino que representan el contenido informativo de ese acto. Esta teoría ha sido problematizada por los discípulos de Escoto, quienes intentan responder cuál es el origen de la inteligibilidad de esas ideas, cuestión que abordaremos para brindar una solución *ad mentem Scoti*.

Palabras clave: ideas divinas, inteligibilidad, intelección, Duns Escoto.

ABSTRACT

The topic about divine ideas has been addressed by the scholastic masters in the context of the world creation theory. In this article we analyze the approach of John Duns Scotus and the originality of his proposal. Indeed, the Scottish thinker rejects the most commonly used explanation by the end of the XIII century, which established relations of reason in the divine essence to know, in a necessary way, different ideas from which the divine will is determined to create. In his proposal, he develops a new perception of how God knows the possible imitations of his essence. In fact, according to the Subtle Doctor, God knows his own essence at a first instant of nature and in a second instant he “produces” the creatable things according to a specific *esse intelligibile*. Divine ideas are, therefore, a secondary object that terminates the only eternal act of intellection, not having their own *esse*, but representing

¹ En este trabajo se presentan conclusiones parciales de las investigaciones llevadas a cabo en el marco del Proyecto de Investigación Científico-Técnica Orientado (PICTO) entre la Universidad Católica Argentina (UCA) y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica (ANPCYT), área temática “Ciencias Humanas”, código PICTO-2017-0041, título *Hacia una fundamentación del género utópico en una teoría de la posibilidad*, aprobado por Resolución N° 094/18 del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la República Argentina, en desarrollo durante 2019-2020.

² Docente de filosofía de la Universidad Católica Argentina (UCA). Av. Alicia Moreau de Justo, 1300. Buenos Aires, Argentina. Email: emayocchi@gmail.com.

the information content of the act. This theory has been discussed by the disciples of Scotus, who try to find out what is the origin of the intelligibility of those ideas. We will address these issue to provide a solution *ad mentem Scoti*.

Keywords: divine ideas, intelligibility, intellection, Duns Scotus.

Introducción

La cuestión de las ideas divinas representa uno de los focos más ricos entre las problemáticas escolásticas que giran en torno al tema de la creación. Los textos de Agustín de Hipona, junto con los de Aristóteles y los comentaristas árabes, ofrecieron a los pensadores cristianos un nuevo marco intelectual para elaborar una explicación filosófica acerca del origen de la existencia del mundo. Una idea generalizada en el siglo XIII era que todo lo creado había sido posible antes de alcanzar la existencia fuera de su causa, y esa posibilidad estaba ligada al intelecto divino como fuente de conocimiento a partir del cual la voluntad determinaría el *esse* de algunas creaturas. Sin embargo, esta explicación suponía varios problemas que fueron sistemáticamente abordados por los maestros medievales, como el peligro de comprometer la simplicidad divina postulando una multiplicidad de ideas, distinguir la esencia divina de aquellas, explicar cómo se diferencian las ideas entre sí, de dónde les viene dada su posibilidad, entre otras.

En el presente trabajo, abordaremos la posición de Juan Duns Escoto, quien en sus diversos comentarios a las *Sentencias*, trata explícitamente dos cuestiones fundamentales sobre las ideas divinas, si Dios requiere necesariamente de diferentes relaciones para conocerlas distintamente y si el fundamento de esas relaciones posee un *esse essentiae*, al modo como lo había sostenido Enrique de Gante. Veremos que el Doctor Sutil responde negativamente a ambas cuestiones y construye su respuesta indicando que las ideas divinas son el objeto del conocimiento divino según un *esse intelligibile*. Esto último, ha derivado, a su vez, en dos problemas típicos de los pensadores ‘escotistas’ de la generación inmediatamente posterior al maestro franciscano, por un lado, determinar el estatus ontológico de las ideas en la mente divina y, por otro lado, resolver una supuesta inconsistencia en su doctrina acerca de cuál es su origen de la inteligibilidad de las ideas, si la esencia divina en cuanto representativa de ellas al intelecto o el mismo intelecto divino en cuanto realiza su acto de intelección.

Para atender a estas cuestiones, dividiremos nuestro trabajo en tres apartados: (1) presentaremos las críticas de Escoto hacia quienes establecen que las ideas divinas son relaciones de razón como imitación de la esencia divina; (2) abordaremos su propuesta sobre las ideas, su estatus ontológico y la manera en que ellas se diferencian de la esencia divina y entre sí mismas; y, por último, (3) propondremos una inter-

pretación sobre el problema del origen de la inteligibilidad de las ideas divinas.

1. El conocimiento divino de las ideas no requiere necesariamente de relaciones

Uno de los lugares comunes entre los pensadores escolásticos cristianos consiste en establecer que las ideas divinas representan las posibles imitaciones en las que su esencia puede ser participada por las creaturas. Ahora bien, entender las ideas como sus imitaciones implica que aquellas son constituidas según relaciones de razón, en cuanto el intelecto divino conoce su esencia y la compara, de tal manera que, para poder conocer de modo distinto cada posible imitación, se requieren necesariamente en la esencia divina ese tipo de relaciones. Esta es la posición general que Duns Escoto ataca en sus comentarios a las *Sentencias*. Si bien acepta que el intelecto divino compara su esencia con las posibles creaturas y que pueden encontrarse, por tanto, relaciones de razón, rechaza que ellas sean necesarias para que Dios posea un conocimiento distinto de una piedra y de un leño, como *creabiles*, y que sean anteriores en naturaleza al conocimiento que tiene de ellos.

Para mostrar los inconvenientes de esta postura y los puntos incisivos que el Doctor Sutil desarrolla, seguiremos de cerca su *Reportatio Parisiensis* I-A.36, cuestión segunda³. Este texto, datado en 1302-1303 (Vos, 2006, p. 66-67), es posterior a los otros comentarios donde Escoto trata la misma cuestión, *Lectura in Sententiarum* I.35 y *Ordinatio* I.35 (antes conocida como *Opus Oxoniense*), escritas entre 1298-1299 y 1301-1302 respectivamente (Vos, 2006, p. 41 y 63-64). Además, el tratamiento de este tema en particular está claramente ampliado y reelaborado respecto de la *Lectura* y la *Ordinatio*, que siguen un esquema casi paralelo.

En *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #29, el Doctor Sutil establece el sentido de la propuesta de quienes llama *moderni*, como indicando que es aquello que defienden sus colegas contemporáneos sobre el asunto,

(...)ubicumque est secundum talem ordinem [i.e., *ordo prioris et posterioris secundum naturam*] a primo et dependet ab illo, oportet primum referri re vel ratione ad se-

³ Los comentarios a las *Sentencias* se indicarán con un nombre abreviado, (*Lectura* = *Lect.*; *Ordinatio* = *Ord.*; *Reportatio Parisiensis* = *Rep. Par.*), luego en números romanos el libro, y en arábigos la/s distinción/es y cuestión/es separadas por puntos; finalmente, el parágrafo seguido del signo numeral.

cundum et non e converso; ut sic non refertur secundum ad primum nisi quia prius quodam ordine refertur primum ad secundum. Cum igitur creatura secundum se totam dependeat a Deo, oportet necessario prius ponere Deum referri aliquo modo ad creaturam quam creaturam ad Deum. Talis relatio in Deo vocatur ratio idealis, vel ratio cognoscendi creaturam in esse cognito vel ratio cognoscendi creaturam secundum alios (Duns Escoto, 1998, p. 405).

La introducción de un orden de naturaleza entre Dios y las creaturas se debe a que Dios conoce eternamente las creaturas, tanto aquellas que de hecho crea como las que no, es decir, aquellas que son simplemente posibles. Sin embargo, el conocimiento de las creaturas depende del conocimiento que Dios posee acerca de su propia esencia, y allí radica el origen de la distinción de anterioridad-posterioridad entre ambos. Ahora bien, como las creaturas poseen de suyo una dependencia trascendental respecto de Dios, éste, por su anterioridad de naturaleza, debe encontrarse relacionado hacia ellas como causa de su dependencia y solo “luego” las creaturas se encuentran relacionadas a Dios, según posterioridad de naturaleza. Duns Escoto indica que la primera relación es la que los *moderni* señalan como el fundamento o medio (*ratio cognoscendi*) por el cual la creatura es conocida. Por lo tanto, la doctrina común propone que la esencia divina es el fundamento a partir del cual Dios tiene un conocimiento distinto de las creaturas gracias a las relaciones que se encuentran en él necesariamente. Sin embargo, no todos coinciden en el modo en que esas relaciones se encuentran en la esencia divina. En *Rep. Par. I-A.36.1-2 #30*, Escoto reseña tres posiciones diferentes: [a] quienes ponen esas relaciones como diferentes *rationes cognoscendi*; [b] como el objeto mismo que es conocido; [c] como intrínsecas al propio acto intelectual divino. Si bien no se mencionan explícitamente a los referentes de estas opiniones, el editor apunta al *Quodlibet VIII.1* de Enrique de Gante (1961) como exponente de la postura [a]; a Jacobo de Viterbo (1968) para la [b] en su *Quodlibet I.5* y Pedro Juan Olivi (1922) para la [c] de acuerdo a lo que sostiene en *Quaestiones in Sententiarum II.3*. La idea detrás de [a] es que cada conocimiento particular depende de una *ratio cognoscendi* distinta, por tanto, para que el intelecto divino conozca cada creatura según sus características propias cada relación de imitabilidad implica una *ratio cognoscendi* diferente a las otras. Contra esta postura, [b] razona que cuanto más perfecto es un intelecto, tanto más cosas diferentes puede conocer a través de una sola *ratio cognoscendi*, por lo tanto, el intelecto divino, que es infinito, puede conocer infinitas cosas a través de una sola *ratio cognoscendi*, que es la misma esencia divina. Esto se entiende de la siguiente manera, Dios se conoce primero a sí mismo y según sí, “luego” (en un segundo instante de naturaleza) se conoce como imitable por las creaturas, es decir, su propia esencia es la *ratio cognoscendi* de todas las demás cosas que son distintas de ella. Por último, según [c] hay una semejanza

entre la intelección humana y la divina. Así como en el acto de conocimiento creado hay, según Aristóteles (1995) en *Metafísica V.15*, una relación hacia el objeto inteligible como la que hay entre lo medido y la medida, así mismo en el único acto eterno e infinito de intelección divina se dan infinitas relaciones distintas hacia todas las cosas que pueden ser conocidas.

En su evaluación de estas posturas, el Doctor Sutil comienza identificando un grave inconveniente que se deriva de [a] y [c], esto es, que las relaciones puestas preceden a la actividad del intelecto, por lo que no son relaciones de razón sino relaciones reales, y esto resulta inconducente porque atenta contra la simplicidad *ad intra* de la esencia divina. El problema que tiene [a] es que la *ratio intelligendi*, el medio a través del cual se conoce al objeto, precede a la intelección, como sucede en el proceso cognoscitivo creado, donde la especie intelectual por la que se realiza el conocimiento actual es anterior al acto de intelección, en el cual actúa conjuntamente con la potencia intelectual (Mayocchi, 2017a). Ahora bien, ninguna relación de razón es anterior al acto segundo del intelecto, tomado *in communi*, sino que se deriva de él. Sin embargo, Duns Escoto entiende que las relaciones de razón no se derivan del acto segundo por el cual el intelecto conoce de manera simple, sino de aquel que implica un cierto discurso ya que “*omnis ratio vel relatio rationis fit per intellectum negotiantem*” (Duns Escoto, 1998, p. 409), algo que sucede cuando Dios compara su propia esencia con las posibles imitaciones que representan las creaturas. La solución [a], entonces, establece relaciones de imitación en la esencia divina antes de la actividad discursiva del intelecto, por tanto, esas relaciones son reales actualmente, algo que no puede aceptarse sin atentar contra la unicidad y simplicidad divinas. Por otro lado, [c] también cae en el mismo error, ya que no hace falta que Dios conozca a las creaturas por el acto reflejo de conocer que está conociendo algo distinto de sí, luego, si en su acto de conocimiento “recto” (anterior al reflexivo) está incluida una relación, ésta será real y no de razón. Lo que Escoto tiene en mente aquí, de nuevo, es una comparación con la intelección creada, que respecto del objeto conocido considerado en sí mismo, posee una relación real. En efecto, hay tres condiciones que deben cumplirse en una relación para que sea real,

primum, fundamentum reale, quod scilicet sit in re et ex natura rei; secundum, et extrema realia et realiter distincta; tertium, et quod ipsa ex natura rei insit extremis, absque scilicet omni consideratione intellectus, vel absque operatione potentiae extrinsecae (Duns Escoto, 1968, p. 245).

Estas características se cumplen entre la intelección creada y aquello que es conocido porque ambos extremos (la especie inteligible y la cosa misma) y sus fundamentos (la esencia en el intelecto y en la cosa), son reales y realmente distintos. La tercera condición también se cumple, porque para que haya una intelección actual no se requiere que el intelecto conozca que está conociendo. Sin embargo, si alcanzamos el

conocimiento de algo por su comparación respecto de otra cosa, entonces establecemos solamente una relación de razón. Pero el punto fundamental es que no hace falta postular una comparación para tener el conocimiento acerca de algo, es decir, si lo que de hecho hace el intelecto divino es comparar su esencia con el *creabile*, esto implica que ya posee un conocimiento de aquél. Por este motivo, aplicado al caso [c], concluye Escoto que “ad hoc quod Deus cognoscat creaturas non oportet necessario quod Deus sic se comparet ad illas reflectendo se super actum suum” (Duns Escoto, 1998, p. 409).

En cuanto a la evaluación de la propuesta [b], el Doctor Sutil responde que es la que le parece más “probable” de las tres (aunque esto no conlleva su adhesión a la misma) porque evita el inconveniente de poner relaciones reales. En efecto, según [b] las relaciones de razón necesarias para conocer las creaturas se encuentran en la esencia divina en cuanto es conocida como imitable por el intelecto. De esta manera, cada creatura está representada por una relación de razón que surge de la comparación que el intelecto formula entre la esencia conocida en sí misma y la esencia conocida como posible imitación. Por tanto, Escoto destaca que, según [b], no hay relaciones de imitación previas al conocimiento divino, sino que tal comparación origina diferentes relaciones de razón.

De todas maneras, [b] tiene el mismo problema que [a] y [c], establece relaciones de razón como elemento necesario para que Dios pueda tener un conocimiento distinto de cada *creabile*. Esta posición “común” es atacada por Duns Escoto con diferentes argumentos. En primer lugar, si en el ámbito creado podemos conocer algo blanco a través de la especie de blanco, y no hace falta que el intelecto realice una comparación entre lo blanco y la especie, sino que ésta última es la que le permite captar al objeto blanco por su cualidad intencional, más aún podría la esencia divina, siendo ilimitada, conocer cada *creabile* de manera distinta a través de un acto “recto” previo al acto reflejo que da lugar a las relaciones de razón. Otro argumento que se ofrece apunta a que Dios conocería esas relaciones de razón por sí mismas, por otras relaciones o a través de su esencia. Sin embargo, Duns Escoto responde que no puede darse el primer caso, porque el entendimiento divino se envilecería al ser movido por una entidad mínima, como lo son las relaciones, a realizar un acto de intelección. Tampoco por otras relaciones, porque conduciría remontarnos a otras relaciones *ad infinitum*. Y si se conocen a través de la esencia se obtiene la postura que desea defender. Un tercer argumento indica que, si el acto de entendimiento divino requiere una determinación para conocer distintamente, entonces debe formar un *unum per se* con el elemento determinante, en este caso con las relaciones de razón. Pero esto es absurdo, porque la esencia divina permanece formalmente indeterminada con independencia del conocimiento que posee, y además, no puede formar un *unum per se* junto con las relaciones porque no son su esencia ni un elemento constitutivo de ella. Finalmente, el Doctor Sutil apunta que no ve cómo estas relaciones de comparación en la esencia divina puedan explicar el conocimiento distinto de cada idea, ya que la “imi-

tación” no indica ninguna diferencia específica, así como, por ejemplo, podemos reconocer que muchos colores imitan la blancura y no por ello conoceremos las diferencias específicas de cada uno de ellos.

Esta evaluación crítica de Escoto a las posturas contemporáneas sobre las ideas divinas, le abre el camino a formular una nueva explicación, la cual tiene como eje fundamental el conocimiento en cierto sentido “directo” (Mondadori, 2000) que tiene Dios sobre los *creabiles*.

2. Las ideas en la mente divina según Escoto: *esse intelligibile y ens deminutum*

Como hemos indicado, el primer desafío con que se encuentra la doctrina de las ideas divinas consiste en brindar una explicación que pueda compendiar la simplicidad de la esencia divina con la pluralidad de ideas, que representan los modos posibles en que aquella puede ser imitada por las creaturas. Ahora bien, esta cuestión supone que hay muchas ideas, y requiere fundamentar cuál es la razón por la cual, no solamente podemos decir que las ideas son distintas de la esencia divina, sino que también se debe justificar cómo es que ellas son distintas entre sí. Duns Escoto desarrolla su respuesta indicando que en todo acto de intelección concurren un intelecto, un objeto y una *ratio cognoscendi* (Duns Escoto, 1998, p. 406), 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” (Duns Escoto, 1998, p. 409), en cuanto Dios las conoce con anterioridad de naturaleza respecto de las relaciones de razón que permiten captarlas como imitaciones de su esencia. Es por este motivo que el Doctor Sutil distingue diferentes “instantes de naturaleza” en el conocimiento divino, para poder así clarificar que, en un mismo instante eterno, hay diferentes objetos de conocimiento y un orden no causal entre ellos, lo cual indica una anterioridad y posterioridad de naturaleza junto con una dependencia de los posteriores respecto de los anteriores. Teniendo en cuenta las diferentes formulaciones (Duns Escoto, 1998, p. 421-422), podemos resumir cuatro instantes de naturaleza en este pseudo-proceso cognoscitivo divino: 1° el intelecto conoce la esencia divina bajo razón absoluta; 2° el intelecto divino conoce la creatura *in esse intelligibile*; 3° Dios compara su propia esencia respecto de la creatura *in esse intelligibile*; 4° el intelecto divino conoce la relación de razón del instante anterior. No podemos dejar de mencionar dos observaciones. Por un lado, Escoto describe en muchas oportunidades el segundo instante como el momento en que el intelecto divino “produce” (Duns Escoto, 1973, p. 16, 18-19; 1982, p. 13-14) la creatura según su ser

inteligible, y, por otro lado, que en la *Rep. Par.* II.1.2, escrito de 1304-1305 (Vos, 2006, p. 138), prefiere la terminología *esse intellectus* antes que *esse intelligibile* (Smith, 2018, p. 486-487, n. 34), sin abandonar ésta última por completo. Ambas cuestiones, a nuestro juicio, 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 aclarar que “lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem” (Duns Escoto, 1998, p. 418; cf. Cross, 2014, p. 195-199) y, sin embargo, también declara que “nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam ‘lapidem in esse intelligibili esse productum’” (Duns Escoto, 1966, p. 452-453). Ambos enunciados son compatibles, por cuanto el sentido es 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” (Cross, 2014, p. 189-195). 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 intelligibile*”.

Nos interesa traer a colación un texto que no ha sido estudiado por académicos actuales en el contexto del tema que ahora nos atañe y 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. Al proponer una objeción desde Avicena, para quien la creatura podría tener incidencia en la creación divina (Duns Escoto, 2008a, p. 27-28), Escoto responde en tres pasos y el primero consiste en negar que una acción accidental sea necesaria previamente para que el que crea pueda crear, con la intención de bloquear la idea de que por medio de la intelección, como acción accidental, los ángeles podrían crear algo (Duns Escoto, 2008a, p. 31). En efecto, los accidentes no pueden 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 (1995, p. 142-144; cf. Duns Escoto, 2008a, p. 33-34): 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*. Y a continuación lo aplica al caso que ahora nos interesa, “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” (Duns Escoto, 2008a, p. 34-35). En este pasaje queda claro que la idea de piedra no es otra cosa que el objeto de la operación intelectual, el cual según su *esse intelligibile* propio describe el contenido informativo de aquel acto, pero 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*. Pero, además, Escoto completa su respuesta a la instancia diciendo que “lapis tamen in intellectu divino non habet verius ‘esse’ lapidis quam lapis extra, alioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter et proprie lapis” (Duns Escoto, 2008a, p. 35). 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 creaturas 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 conllevan un elemento relacional (Maurer, 1950, p. 221-222) respecto del mismo acto de intelección. Para quitarle cualquier compromiso ontológico al *ens deminutum*, el Doctor Sutil explica que este es un caso de *contradictio in adiecto* (Duns Escoto, 1963, p. 283-284; cf. Siger de Coutrai, 1913, p. 82-83) y encierra una comparación a un tercero, “quod deminutum respectu deminutis non est deminutum, sed respectu tertii, ad quod comparatur ipsum sub determinatione deminute” (Duns Escoto, 1963, p. 284). 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 el Doctor Sutil se refiere, bajo esta denominación, 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*. Suponiendo que el César fuera aniquilado, la estatua del César sería una representación suya, y esa

representación no indica el *esse simpliciter* del César sino un *ens deminutum*, porque describe 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

(...)[c]ommunissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est 'nihil'; et hoc potest intelligi dupliciter: [1.] verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu (...). [2.] Alio modo dicitur nihil quod nec est nec esse potest aliquod extra animam.

Ens ergo vel res isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro minus communiter pro ente quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus (Duns Escoto, 1968, p. 93).

El sentido “comunísimo” de *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”, *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 aquellos que pueden existir, aunque ahora no lo hagan, estos son los entes posibles. 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 (1954, p. 85-86), 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 *quidditative* (Hoffmann, 2011, p. 364-365). 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 (Duns Escoto, 1973, p. 44). 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 chimera 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 (Duns Escoto, 1969a, p. 528-529). 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 *creabiles*, estos adquieren de suyo la compatibilidad o repugnancia respecto de la existencia actual (Mayocchi, 2017b, p. 388-390), mientras que “animal” y “racional” son formalmente compatibles con la existencia actual, la chimera 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*, y aquí debemos entender 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, 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 intelligibile* 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 creaturas 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 (Duns Escoto, 1968, p. 459; Cross, 2014, p. 153-167). Sobre la primera relación, de mensurabilidad, Escoto agrega que pertenece al tercer modo de los relativos, según la clasificación de Aristóteles (1995, p. 112-114), es decir, una relación no mutua entre dos extremos, y aplicado al caso de la intelección creada señala que ella es lo medido por el objeto como su medida. Esta relación de 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 *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 creaturas (Duns Escoto, 1998, p. 399). Por otro lado, la relación de mensurabilidad, al indicar la dependencia que un intelecto creado tiene respecto del objeto conocido, en la intelección divina se encuentra invertida (Duns Escoto, 1998, p. 399; cf. Pini, 2015, p. 27 n. 52), esto es, 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, “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” (Duns Escoto, 1998, p. 404).

3. La esencia divina como origen de la inteligibilidad

Esta última afirmación, que los objetos secundarios se encuentran *virtualiter* en la esencia divina, ha llevado, incluso a pensadores escotistas de la primera hora (Iacobus de Aes-

culo, 1967; Guillelmus de Alnwick, 1937; Petrus Thomae, 2015), 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 creaturas. 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 (Smith, 2014). 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-Dionisio (2007) en *De divinis nominibus V*,

(...)quia continentia unitiva non est de omnino eiusdem, ita quod idem omnino contineat se unitive, nec etiam de omnino distincti; requirit igitur unitatem et distinctionem. (...) [E]st continentia, quando subiectum unitive continet aliqua, quae sunt quasi passiones, sicut passiones entis non sunt res alia ab ente (Duns Escoto, 1969b, p. 74-75).

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. 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,

Hoc ergo vocabulum ‘unitive’ includit aliqualem distinctionem contentarum, quae sufficit ad unionem, et tamen talem unionem quae repugnat omni compositioni et aggregationi distinctorum; hoc non potest esse nisi ponatur non-identitas formalis cum identitate reali (Duns Escoto, 2013, p. 217).

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 salvaguardar la objetividad de nuestro conocimiento (Wolter, 1946). 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 predicables 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 “realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturarum et suppositorum; media naturarum in uno supposito; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura” (Duns Escoto, 1997, p. 370).

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. En *Ord. I.2.2.4 #403* se presentan las especies de unidad, ordenadas según grados de perfección y complejidad en su estructura (Vos, 2006, p. 368-371). 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*. 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 otro⁴. 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 “two aspects of one thing are formally distinct if and only if they are both (a) really identical and (b) susceptible of definition independently of each other” (Cross, 1997, pp. 7-8), 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 que en la esencia divina se encuentran contenidas como en un sujeto todas las creaturas, no en cuanto a su ser sino en cuanto a la razón quiditativa 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 quiditativa, 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,

(...) *illud est in alio formaliter, sive est in aliquo formaliter tale, quod non est in altero potentialiter (ut album est in subiecto nigri potentialiter), nec virtualiter (ut effectus in causa et passio in subiecto), nec confuse (ut extrema in medio et miscibilia in mixto) -sed dico hoc esse 'tale formaliter' et esse 'fomaliter' in alio, quod est in eo actualiter, determinate et distincte, et secundum suam rationem quiditativam, circumscripto omni actu cuiuslibet potentiae comparativae*” (Duns Escoto, 2008b, p. 544).

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 (King, 1994), 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 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 creaturas 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 creatura 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 *Ord. I.3*, donde describe lo que es tener conocimiento (de lo) “virtual”,

⁴ 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 potentia absoluta Dei*. No podemos abordar aquí esta cuestión porque nos alejaríamos de la intención del presente trabajo.

'Virtualtem' voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur 'homo', intelligitur 'animal' in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectio-nem. Hoc satis proprie vocatur 'intellectum virtualiter', quia est satis proximum intellecto actu: non enim posset esse actualius intellectum nisi esset propria intellectione intellectum, quae esset ipsius ut primi et totalis termini (Duns Escoto, 1954, p. 60).

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 creaturas 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.

Conclusión

La exposición del Doctor Sutil acerca de las ideas divinas tiene como punto de partida el rechazo a la posición, comúnmente aceptada entre los maestros escolásticos, de establecer relaciones de razón para dar cuenta del conocimiento distinto que Dios tiene sobre los *creabiles*. Para que haya un reconocimiento de esa imitación se requiere que, con anterioridad de naturaleza, sean conocidos los extremos que se comparan. Sobre esta observación, Escoto construye su propuesta, señalando que las posibles creaturas son el término del único acto de intelección divina, que las entiende como objetos secundarios al conocer su propia esencia.

En un primer instante de naturaleza, Dios conoce su esencia, pero en un instante posterior, conoce cada una de las posibles creaturas. Escoto afirma que, en ese segundo instante, el intelecto divino "produce" la cosa *in esse intelligibile*. Con ello quiere indicar que la intelección posee un contenido informativo específico, evitando así entender *esse* en un sentido propio, como si las creaturas existieran realmente en Dios. En efecto, el Doctor Sutil sostiene que las creaturas poseen un *ens deminutum* en la mente divina, en cuanto la idea conlleva una

intencionalidad respecto de la creatura que existe fuera de la causa con un *esse simpliciter*. La posibilidad de las creaturas encuentra su origen, entonces, una vez que han sido concebidas por el intelecto divino.

Finalmente, hemos propuesto que Duns Escoto pone el origen de la inteligibilidad de las creaturas en su propia esencia, en cuanto es capaz de representar los infinitos modos en que puede ser imitada. Esto quiere decir que tal aptitud es anterior en naturaleza a la producción de las cosas según un *esse intelligibile*. A nuestro juicio, esto no implica una contradicción en el pensamiento del Doctor Sutil, porque cuando afirma que la creatura es producida *in esse intelligibile*, lo que quiere decir es que Dios posee un conocimiento específico de ella, de tal modo que ese contenido informativo es comprendido en toda su particularidad como distinto de la su misma esencia.

Referencias

- ARISTOTELES. 1995. *Metaphysica lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka* (Ed. G. Vuillemin-Diem). 1 ed. Leiden, Brill, 460 p.
- CROSS, R. 1997. *The physics of Duns Scotus*. 1ª ed. Oxford, Clarendon Press, 303 p.
- CROSS, R. 2014. *Duns Scotus's theory of cognition*. 1ª ed. Oxford, Oxford University Press, 224 p.
- DE AESCULO, I. 1967. *Quodlibet* (Ed. T. Yokoyama). In: L. Scheffczyk, W. Dettloff & R. Heinzmann (Eds.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Munich, Verlag, p. 31-74.
- DE ALNWICK, G. 1937. *Quaestiones disputatae de esse intelligibile et de quodlibet* (Ed. A. Ledoux). 1ª ed. Firenze-Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 644 p.
- DE COUTRAI, S. 1913. *Les oeuvres de Siger de Courtrai* (Ed. G. Wallerand). 1ª ed. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de L'Université, 176 p.
- DE GANTE, E. 1961. *Quodlibet*. 1ª ed. Paris, Badius, 1518 [reimpr. Louvain, Bibliothèque S.J., 1961], 1319 p.
- DE VITERBIO, J. 1968. *Quodlibeta I* (ed. E. Ypma), 1ª ed. Würzburg, Augustinus-Verlag, 238 p.
- DIONISIO AREOPAGITA. 2007. *Obras completas*. 1ª ed. Madrid, BAC, 285 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1954. *Ordinatio I, d. 3*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 427 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1963. *Ordinatio I, dd. 26-48*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 555 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1966. *Lectura in Sententiarum I, dd. 8-45*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 639 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1968. *Cuestiones Cuodlibetales*. 1ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 773 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1969a. *Reportata Parisiensia I, dd. 1-48; II, dd. 1-11*. 1ª ed. Paris, Louis Vivès, 692 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1969b. *Reportata Parisiensia II, dd. 12-44; III, dd. 1-35; IV, dd. 1-6*. 1ª ed. Paris, Louis Vivès, 674 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1973. *Ordinatio II, dd. 1-3*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 652 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1982. *Lectura in Sententiarum II, dd. 1-6*. 1ª

- ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 424 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1997. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*. 1ª ed. New York, Franciscan Institute Publications, 806 p.
- DUNS ESCOTO, J. 1998. *Reportatio Parisiensis I-A.36*. In: T. B. NOONE, Scotus on Divine Ideas: *Reportatio Paris. I-A, d. 36*. *Medioevo*, **24**(1): 359-453.
- DUNS ESCOTO, J. 2008a. *Ordinatio IV, dd. 1-7*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 476 p.
- DUNS ESCOTO, J. 2008b. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, dd. 22-48*. 1ª ed. New York, Franciscan Institute Publications, 624 p.
- DUNS ESCOTO, J. 2013. *Ordinatio IV, dd. 43-49*. 1ª ed. Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 450 p.
- HOFFMANN, T. 2011. Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics. In: G. A. WILSON (Ed.). *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden, Brill, p. 339-367.
- KING, P. 1994. Duns Scotus on the reality of self-change. In: L. M. GILL, J. G. LENNOX (Eds.). *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton, Princeton University Press, p. 227-290.
- MAURER, A. 1950. *Ens diminutum*: a note on its origin and meaning. *Mediaeval Studies*, **12**(1): 216-222.
- MAYOCCHI, E. S. 2017a. Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual según Juan Duns Escoto. *Revista Española de Filosofía Medieval*, **24**(1): 139-158.
- MAYOCCHI, E. S. 2017b. El origen metafísico de la posibilidad y la contingencia en el pensamiento modal de Juan Duns Escoto. In: CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA MEDIEVAL, XVI, Santiago de Chile, 2017, p. 385-395.
- MONDADORI, F. 2000. 'Quid sit essentia creaturae, priusquam a deo producat'ur': Leibniz's view. In: A. Lamarra y R. Palaia (Eds.). *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Firenze, Olschki, p. 185-223.
- OLIVI, P. I. 1922. *Summa* (Ed. B. Jansen). 1ª ed. Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 763 p.
- PETRUS THOMAE. 2015. *Quaestiones de esse intelligibile* (Ed. G. Smith). 1ª ed. Leuven, Leuven University Press, 232 p.
- PINI, G. 2015. Scotus on objective being. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, **26**(1): 337-368.
- SMITH, G. R. 2014. The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae. *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, **81**(1): 37-74.
- SMITH, G. R. 2018. Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas. In: R. HOFMEISTER PICH, A. SPEER (Eds.). *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*. Leiden, Brill, p. 477-527.
- VOS, A. 2006. *The philosophy of John Duns Scotus*. 1ª ed. Edinburgh, Edinburgh University Press, 654 p.
- WOLTER, A. B. 1946. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. 1ª ed. New York, Franciscan Institute Publications, 204 p.

Submitted on November 12, 2019.

Accepted on January 29, 2020.