



El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto

Gloria Silvana Elías^{*}
Universidad Nacional de Jujuy-
CONICET- Jujuy-Argentina

Para citar este artículo: Elías, Gloria Silvana. «El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto». *Franciscanum* 170, Vol. LX (2018): 21-45.

Resumen

Este trabajo propone abordar, desde el enfoque de Juan Duns Escoto, los actos cognoscitivos humanos, concretamente el conocimiento por intuición y por abstracción, y dejar planteada la vinculación con la especie inteligible y el contenido intencional de la misma. Para ello, se centrará principalmente en el análisis de la *Quaestio Quodlibetal* XIII, en la que Escoto desarrolla uno de los nudos problemáticos más innovadores de su noética, a saber: la diferencia entre los actos mentales intuitivos y abstractivos, por un lado, y entre especie inteligible y contenido mental, por otro.

Para tal propósito, este escrito se organiza en tres partes, las cuales no coinciden necesariamente con el modo de exposición del

.....

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (unt), Argentina. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones (conicet) con el tema de la antropología y metafísica de Juan Duns Escoto. Profesora adjunta regular de la cátedra de antropología filosófica de la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina. Miembro del proyecto de investigación «Lógica y realidad: la fundamentación de las intenciones primeras y segundas en la escolástica medieval, de Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham» (ubacyt). Posdoctorada en la Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina, con el proyecto de trabajo «La especie inteligible en Duns Escoto». Ha participado en diversos congresos y posee diversas publicaciones al respecto. Contacto: gloriasilvanaelias@yahoo.com.ar

texto de Juan Duns Escoto, sino que se presenta como un posible recorrido de abordaje exegético de la compleja cuestión. El análisis interpretativo de los pasajes centrales y de las tesis que en ellos se arguyen se apoya en los estudios actuales que hay respecto de la noética escotista, tratando de dejar en evidencia tanto los puntos de acuerdo como los de conflicto respecto de qué entiende Escoto por actos cognoscitivos, su relación al objeto y qué quiere decir cuando habla de especie inteligible y contenido intencional.

Palabras clave

Acto cognitivo, Duns Escoto, especie inteligible, objeto, noética.

The cognitive act in Juan Duns Scotus' perspective

Abstract

This work intends to discuss about the human cognitive acts, specifically knowledge by intuition and by abstraction from the approach of John Duns Scotus, as well as establish the connection to intelligible species and their intentional content. For this, we will focus mainly on the analysis of *Quaestio Quodlibetal* XIII, in which Scotus develops one of the most innovative problematic knots of his no-ethics, namely: the difference between intuitive and abstractive mental acts, on the one hand, and between intelligible species and mental content, on the other.

For this purpose, this article is organized in three parts, which do not necessarily match to the way John Duns Scotus' text is exposed, but it is presented as a possible route of the complex issue within the exegetical approach. The interpretative analysis of both the central passages and the theses argued in them, is supported



by current studies that exist regarding the Scotist noetics, trying to make the agreement points of agreement as well as the conflict ones evident, with respect to what Scotus understands as cognitive acts, their relation to the object, and what he means when he talks about intelligible species and intentional content.

Keywords

Cognitive act, Duns Scotus, intelligible species, object, noetics.

Introducción

Tendientes a comprender la posición escotista sobre el acto de conocer, se abordará *Quaestiones Quodlibetales XIII*¹ cuyo *utrum* es: si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos. En el escrito, el Sutil avanza en tres nudos centrales, a saber: la relación que cabe entre el acto de conocer y el objeto; si el conocimiento actual es esencialmente relación al objeto conocido, y qué vinculación tiene ello con el tercer modo de los relativos según Aristóteles. En efecto, Escoto desarrolla su concepción sobre el acto de conocer y de apetecer, y especialmente se detiene en explicar si tales actos son absolutos o relativos. Este trabajo se ocupará puntualmente del acto de conocer.

Escoto define la intelección como una acción, sin que por ello pertenezca al género de la acción, porque en dicho género lo que acontece es un proceso que se dirige a un término por el que recibe su ser, que no es el caso de los actos cognoscitivos en los que corresponde hablar –aduce el Sutil– de acción-operación. En efecto, la intelección es un acto último que perfecciona al sujeto racional. Ahora bien, esta operación –pregunta Duns Escoto en la *quaestio XIII*– ¿tiene una relación esencial al objeto conocido? Pues bien, lo

.....
 1 Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales XIII: si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis, O.F.M. (Madrid: BAC, 1968), 444-492.

que buscará es poder indagar si los actos cognoscitivos son relativos o no a algo externo a ellos (aun cuando no pertenezcan al género de la acción), esto es, al objeto. Puede decirse que tal preocupación en Escoto hay que entenderla en el marco de una discusión que está subyaciendo, a saber: en qué consiste la perfección del viviente. Es decir, se está discutiendo si la perfección del viviente puede ser relativa (en relación con). Esta relatividad o respectividad refiere al objeto que se entiende, puesto que la bienaventuranza no se alcanza en la intelección de cualquier objeto, como puede ser entender un mosquito –dirá el Sutil–, sino propiamente en la intelección de Dios. Luego, la bienaventuranza no es la intelección de cualquier objeto. Por ello la pregunta que inicia la *quaestio* es: ¿los actos cognoscitivos actuales son absolutos o relativos? Según lo que se responda, se podrá avanzar hacia el otro nudo temático, esto es: ¿cómo es la vinculación de los actos cognoscitivos con el objeto? Respecto de esta temática, Escoto presentará tres pruebas por las que demostrará que la operación o acto cognoscitivo posee ser absoluto, aun cuando lleve aneja –dirá él– una relación al objeto, apareciendo así otros elementos que estarán presentes en este escrito, aunque no sea más que para dejar enunciada su participación. Nos referimos a la *specie intelligibilis* y el *esse cognoscibile*.

Por lo expuesto, el trabajo se ordena de la siguiente manera: en una primera parte, se abordará la teoría de las distinciones formales, puesto que puede entenderse que la distinción entre tipos de actos cognoscitivos se asienta en la teoría de la pluralidad de formas que Escoto ubica en la cosa. En segundo lugar, teniendo este marco, se inquirirá sobre las categorías de acción y de objeto propiamente –centrales en la noética escotista–, con el fin de clarificar el complejo cuadro de relaciones que hay entre los actos y el objeto. Finalmente, se dejará explicitada la diferencia entre especie y contenido mental, dando lugar a un nuevo punto de investigación –el cual en este escrito solo se dejará enunciado–, que alude a que el contenido mental no es una distinción formal de la cosa, sino absolutamente una producción intencional.

Las partes en que está organizado este trabajo son solo un modo posible de análisis de la *quaestio* que aquí nos incumbe. Se inicia el escrito a partir de una presentación del marco teórico que parece subyacer en la noética escotista (aun cuando no está explícito), esto es, la teoría de las distinciones formales, puesto que nos parece que desde allí el abordaje exegetico a los tipos de actos cognoscitivos puede ser más ajustado, y puede visibilizar piezas que de otra manera no serían tan explícitas. Lo complejo del tema, de las argumentaciones y, desde ya, lo novedoso del texto para la época en que se escribe hacen que para su tratamiento se acuda a diversos estudios actuales al respecto, los cuales no siempre están en concordancia entre sí, muchas veces evidenciando elementos que hacen que la *quaestio* XIII de Juan Duns Escoto siga siendo hoy en día motivo de estudio y diálogo entre los que se interesan por la noética de los siglos XIII y XIV.

1. La teoría de las distinciones formales como condición de posibilidad de la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo

Para poder entender qué conoce el hombre cuando conoce intuitivamente y qué cuando lo hace abstractivamente es necesario retomar la teoría de las distinciones formales, en la que Escoto postula que el intelecto puede distinguir en la cosa extramental tres formalidades, a saber: su naturaleza, su existencia y su singularidad. En términos generales, con distinción formal se indica que tomando dos aspectos formales de una cosa –como puede ser su naturaleza y su individualidad– uno no puede darse sin el otro (en la cosa) y, no obstante, la razón de uno no es el otro. Dicho de otra manera, la distinción formal señala diferencias que, en rigor, no están en la cosa pero tampoco son producto de una operación mental. Para Escoto esta distinción –al igual que la distinción real– precede siempre al intelecto; pero contrario a aquella, no se asienta en cosas distintas absolutamente (*simpliciter*), sino en una distinción *secundum quid*,

puesto que reside en una cosa que es una e idéntica en sí misma, y cuya no-identidad es solo formal. Dice:

Entiendo por no-identidad formal de algunas cosas cuando una no es razón formal de la otra, de modo que si aquella fuera definida, no pertenecería a la definición de ésta². La distinción *ex natura rei* se define como una no-identidad formal, y Escoto aplica este tipo de distinción en la doctrina de los atributos divinos³.

Lo que se está queriendo señalar acá es que en la unidad de la cosa cabe una pluralidad de formas distintas y anteriores a la operación del intelecto; a cada noción *in esse obiectivo* le corresponde una formalidad, aun cuando no sea separable en la cosa y cada una de las formalidades de la cosa es pasible de ser conocida de manera distinta. Por lo tanto, ¿qué es lo que capta el intelecto del objeto según el acto cognoscitivo que lleva a cabo?

Alain De Libera explica que el intelecto escotista distingue tres formalidades en la cosa: su naturaleza, su existencia, y su singularidad⁴. Entonces, ¿de qué manera procede el intelecto para conocer cada una de estas formalidades de la cosa? La naturaleza de la cosa es conocida por lo que el Sutil denomina intelección quiditativa o conocimiento abstractivo. Aquí el sentido de abstracto en el que está pensando Escoto es el que postula Mateo d'Aquasparta, esto es, la operación del intelecto por el que este capta la quididad de la cosa sin que ello suponga el ser o no ser de la misma. Cabe

2 Ioannis Duns Scoti, *Reportata Parisiensia*, d. 45, q.2, núm.9, Vol. xxii (Parisiis: Ed. Vivès, 1891-1895), 503.

3 Cf. Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio* I (Ord.) *Studio et cura commisionis scotisticae*, Balic, Vol. iv, d.8, p.1, q.4, (Roma: ed. Vat. 1956) [192], 261: «Est ergo ibis distinctio praecedens intellectum omni modo, et est isa, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas in re ex natura rei, –sapientia autem in re, formaliter non est bonitas in re–. Quod probatur, quia sia infinita sapientia esset formaliter bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formalem rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio (qui tamen “gradus” est gradus illius perfectionis), non tollitur formalis ratio illius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter “ut in communi, in communi”, nec “ut infinitum, infinitum”». Esta *distinctio* no solo es aplicada a la relación de Dios con sus atributos, sino también a la relación entre Dios uno y trino, Ioannis Duns Scotus, *Opus Oxoniensis* II (París: Ed. Vivès, 1895), d. 16, n. 15ss., Vol. xiii, 39ss; el ser y los trascendentales, Ioannis Duns Scoti, *Reportata Parisiensia*, 1, d.33, q.2, n.11, Vol. xxii, 403; el alma y sus potencias Ioannis Duns Scotus, *Opus Oxoniensis* II, d. 16, n. 15ss., Vol. xiii, 39ss.

4 Cf. Alain De Libera, *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media* (Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2016), 342.

precisar que esto no necesariamente tiene que ver con la inducción abstractiva aristotélica, proceso que por una serie de «comprobaciones y reducciones imaginarias» conducía finalmente a un término, el conocimiento abstracto. Más bien, Mateo denomina conocimiento abstracto a un modo de conocimiento que de entrada es tal (y no por un proceso), operación absoluta independiente de la existencia o no de la cosa. Es este último sentido el que De Libera ve en Escoto⁵.

La existencia de la cosa se conoce por un conocimiento intelectual intuitivo. Para sostener esto, Escoto arguye dos argumentos, uno proveniente del ámbito teológico⁶, y otro proveniente del campo del conocimiento sensible y la supremacía del intelecto en relación con la sensación. En cuanto al primero, Escoto aduce que en el acto de la visión beatífica Dios es percibido como existente (no como no-existente), porque si así no fuere la Bienaventuranza sería causada por un objeto no existente, lo cual es un completo absurdo⁷. Dicho lo cual Escoto asevera que «el acto beatífico del entendimiento no puede ser conocimiento abstractivo, de lo contrario, podría darse la bienaventuranza en ausencia de Dios, lo que es absurdo»⁸.

Como segundo argumento, el Sutil analiza el modelo de conocimiento sensible, distinguiendo dos modos de sentir, a saber: el que capta el objeto en su existencia propia y actual –sensación de algo– y aquel que capta el objeto no en sí, ya sea porque no existe, ya sea porque el conocimiento no es conocimiento del objeto en tanto que existe actualmente (se puede tener la imagen de un color esté o no presente para nuestros sentidos actualmente). Si ello es posible para la sensación, Escoto afirma que con mayor razón debe serlo para el intelecto, puesto que es una facultad superior. Afirma en *Quodlibet* VI:

5 Alain De Libera, *La cuestión de los universales*, 336-337; 342.

6 Como señala Joël Biard, la visión directa e inmediata de Dios por los bienaventurados es el modelo de conocimiento intuitivo, puesto que en el estado actual Escoto entiende que el mismo no es realizable. Cf. Joël Biard, «Intention et presence: La notion de presentialitas au xive siècle», en Dominik Perler (ed.), *Ancient and medieval theories of intentionality* (Leiden: Brill, 2001), 76-265.

7 Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales XIII*, 454.

8 Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales XIII*, 454.

Para captar mejor esta perfección del acto beatífico hay que distinguir en el entendimiento dos actos: de simple aprehensión o de intelección de un objeto simple. Uno de los actos se halla indiferentemente respecto del objeto existente y no-existente, y del objeto realmente presente y no-presente. Este acto lo experimentamos frecuentemente en nosotros; los universales o las quiddidades de las cosas las entendemos igualmente, tengan o no ser en un supósito fuera del entendimiento de la naturaleza de la cosa, estén presentes o ausentes (...) Pero hay otro acto de simple aprehensión (...) Es el acto «preciso» del objeto presente en cuanto presente y del objeto existente en cuanto existente. Prueba: toda perfección del conocimiento que puede pertenecer a la potencia cognoscitiva sensitiva, puede competir eminentemente a la potencia cognitiva intelectual⁹.

De modo que la intelección de un objeto es dable al hombre esté o no esté presente el objeto extramental, sin que esto anule en el intelecto el acto de simple aprehensión o acto intuitivo por el que se entiende el objeto presente extramentalmente. Sobre ello se avanzará enseguida.

Por su parte, con el conocimiento en relación de la singularidad, Alain de Libera entiende que el conocimiento intelectual intuitivo de la misma –en el presente estado de caída– no es posible; por ejemplo, nadie puede distinguir dos objetos idénticos entre sí que son intercambiados de lugar sin que él lo sepa¹⁰. En *Ordinatio* II, d. 3.p. 1, *quaestio* 1, Escoto afirma:

Porque ningún sentido distingue que este rayo de luz difiera numéricamente de otro rayo, aun cuando sin embargo ellos sean distintos a causa del movimiento del sol. Si se dejan de lado todos los sensibles comunes (por ejemplo toda diversidad de lugar o posición), y si dos cantidades que son completamente similares e iguales en blancura fueran

9 Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales* VI: *si la igualdad en lo divino es relación real*, 212-213.
10 Cf. Alain De Libera, *La cuestión de los universales*, 342. De Libera señala que, en el estado de viador, el saber de tales formalidades (naturaleza, existencia, singularidad de la cosa) no resulta posible a nivel de la singularidad, por lo que Escoto más bien elabora su posición noética teniendo en cuenta la naturaleza y la existencia de la cosa.

postuladas como simultáneamente existentes por una potencia Divina, la visión no distinguiría que hay allí dos cosas blancas¹¹.

Pareciera ser que Escoto asume que el conocimiento en relación del singular, si bien es una capacidad humana, solo la lleva a cabo en el estado anterior a la caída o en el de Bienaventuranza.

Por lo dicho, se entiende que la explicación de los actos cognoscitivos humanos en la teoría escotista se enmarcan dentro de una concepción antropológica en la que el estado de caída es un estado de tránsito, *hic et nunc*, el cual no logró arrancar de cuajo la capacidad del ser humano de conocer el singular. Pero además, si el intelecto no pudiera conocer lo existente, no podría conocer verdades contingentes, lo cual significaría que el hombre tendría una incapacidad profunda para sobrevivir *in via*.

Por tanto, puesto que el conocimiento sobre la naturaleza es largamente probado en la filosofía (esto es, en Aristóteles) y el de la singularidad no nos cabe en este estado de caída, la discusión para Escoto es cómo abordar el conocimiento intuitivo de la existencia en relación armoniosa con el conocimiento abstractivo de la esencia. Se continúa entonces con el análisis de ambos actos en el presente estado de vida.

2. La noción de acción y objeto en el proceso cognoscitivo

En *Quodlibet* XIII, desde el inicio Escoto aclara que su propósito es reflexionar sobre la intelección, entendida esta como efecto o término. Además, como el hombre es contingente en su condición, sus efectos o acciones también lo son, por lo que no conoce perpetuamente; por tanto, Escoto reflexionará sobre el acto de conocimiento actual.

11 Cf. Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II, d.3, p. 1., q. 1: *si la sustancia material es individual o singular por sí misma o por su propia naturaleza*, nn. 20-22, 399. Para un abordaje detenido sobre el principio de individuación en Escoto, puede leerse la tesis doctoral de Vitor Mauro F. de Romariz Braganca, «The Foundations of Duns Scotus' Theory of Individuation» (PhD diss., Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016).

Como se anticipó, él afirma que los actos cognoscitivos no pertenecen al género de la acción, puesto que la acción se dirige a un término por el que recibe ser de algún modo, en cambio estos actos son antes bien del tipo de una acción-operación, acto último que perfecciona el agente. A propósito de tal distinción, Escoto plantea en la *quaestio* VII de *Quaestiones in libros Aristotelis De Anima*¹² que es posible distinguir dos tipos de acción, una de las cuales pertenece al género de la acción y la otra no. Y es esta segunda acepción del término acción la que conviene a los actos cognoscitivos. Dice:

Cierta acción pertenece al género «Acción» y esta es propiamente dicha «acción», de la que se predica este nombre de modo inmediato; pero además hay una cierta acción actuada o producida (*actio acta vel producta*), que no pertenece al género «Acción», como es el caso del entender y el querer, que son ciertas formas absolutas, y no pertenecientes al género «Acción», sino que son algo actualizado o producido por los actos del intelecto y de la voluntad, los cuales pertenecen al género «Acción»¹³.

Es decir, la acción que pertenece al género de la acción es un respecto del agente, la que se manifiesta en el efecto (*actio acta*), pero como indica Escoto, la acción actualizada es la que está en el paciente (sin por ello ser del género de la pasión), es el efecto de la acción propiamente dicha. Pero en dicho texto Escoto aclara que lo que indica no tiene nada que ver con acción inmanente o acción transeúnte, pues ambas son acciones producidas. Puede resultar clarificador lo que dice Miralbell al respecto:

Según esta nueva dualización, tenemos, por un lado, la acción propiamente dicha, o el momento propiamente activo de la acción, que es el aspecto de la acción en cuanto surge-del-y-en-el-agente, que constituye el género o predicamento «Acción»; y por otro lado, la acción

12 Respecto de la autenticidad de esta obra, hay posiciones contrapuestas. Mientras, Sondag plantea dudas sobre ello, por su parte Lauriola no tiene reparo en afirmar su autenticidad. Para una descripción puede recurrirse a Juan Duns Scoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15 (Pamplona: Universidad de Navarra: 2007) cuya introducción es un estudio detallado de las obras auténticas y espúreas de Escoto y sus ediciones, realizada por Cruz González Ayesta.

13 Juan Duns Scoto, *Quaestiones in libros Aristotelis De Anima (Super De An.)* q. VII. *Opera Omnia*, editio Nova juxta editionem Wadding, Vol. III (Parisiis: Ed. Apud Ludovicum Vivès, 1663), 505.

en sentido derivado y lato, que es un momento pasivo de la acción, el aspecto que constituye su resultado, su efecto, su producto, es decir, la acción en cuanto queda-y-determina-al-paciente. En este análisis dual, es claro que hay una anterioridad y una posterioridad aunque no cronológica sino de naturaleza¹⁴.

Es decir, los actos cognoscitivos, que se denominan con la voz «acción», no son acciones en el sentido que el género acción indica, y es por ello que dicha voz puede traer confusiones. El Sutil va a sostener que tales actos son entidades absolutas y no relativas. De lo contrario, no podría entenderse cómo la intelección de Dios es perfección.

Respecto del término «objeto», noción sumamente compleja, Miralbell nos advierte que tiene en la *quaestio* XIII dos sentidos: un sentido real, el cual refiere a la cosa extramental como cosa objetivada, y un sentido objetivo-representativo, que refiere al objeto en tanto conocido por el intelecto. En el primer sentido, es claro que «no se trata del objeto en su mera objetividad, es decir, en cuanto "objectum" del acto, en cuanto puro término inmanente al acto, a la forma conocida *qua cognita*, sino de la cosa-objeto, de la *res objectam* en cuanto causa del acto»¹⁵.

Aclarado cómo Duns Escoto entiende los términos de operación y objeto, esto es, como acto intrínseco que perfecciona últimamente al operante y como cosa –ya en su aspecto real extramental, ya en su aspecto objetivo inmanente–, respectivamente, desarrollaremos en lo que sigue qué significa que la intelección tenga condición de entidad absoluta y qué tipos de relaciones tiene con el objeto.

2.1 El acto de conocer es una entidad absoluta

Para abordar este punto, Escoto se apoya en tres argumentos, a saber: por la naturaleza de la perfección, por la novedad del absoluto y por la distinción entre relación y fundamento. En cuanto

14 Ignacio Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, (Navarra: EUNSA, 1994), 190.

15 Ignacio Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, 246.

al primer argumento para este primer punto, Escoto explica que toda operación es una perfección de carácter último que tiene toda sustancia viva que está apta para operar. Aquí se apoya en el texto de *Metafísica*¹⁶, en donde Aristóteles explica que la felicidad es el fin último de la naturaleza intelectual. En cuanto a la novedad del absoluto, Escoto aclara que la operación no es un relativo, no es relación, ya que toda relación sigue a los extremos y, por tanto, no puede ser nueva sin novedad en los extremos; es decir, hay que distinguir entre el fundamento o término de la relación y la relación en sí. Escoto entiende en este punto que la relación al objeto no acompaña necesariamente a la potencia operativa, por lo tanto, esta no es el fundamento de dicha relación. Más bien, el fundamento es algo que mediaría entre la potencia operativa y la relación al objeto, eso que hace de fundamento de la relación y que es algo absoluto, mas no relativo. Esto es la operación.

Ahora bien, como la operación no es relación se sigue que no es respecto, aunque Aristóteles atribuye a la operación un respecto que pertenece propiamente al género de la relación, específicamente al tercer modo de los relativos:

Relativo se dice, en un sentido, como lo doble es relativo a la mitad, lo triple al tercio y, en general, lo que es muchas veces mayor a lo muchas veces menor, y el exceso al defecto; en otro sentido, como lo que calienta o corta es relativo a lo calentado o cortado y, en general, lo activo a lo pasivo. En otro, como lo medido es relativo a la medida, lo cognoscible al conocimiento y lo sensible a la sensación¹⁷.

Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, dice Aristóteles, son relativos porque otra cosa es relativa a ellos. Pues lo pensable significa que hay un pensamiento que está en relación con él. Pero como se señaló más arriba, en tanto que la relación sigue necesariamente a los extremos, solo le cabe novedad si hay novedad en alguno de

16 Aristóteles, *Metafísica* XII, c. 9 1074b18-21. Traducción, introducción y notas de Hernán Zucchi (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2000).

17 Aristóteles, *Metafísica* V, c. 15, 1022b30-33, 283.

ellos¹⁸. Con todo, la operación no se reduce a relación, por ende, es algo absoluto¹⁹, y en tanto la relación al objeto no acompaña necesariamente a la potencia operativa, esta no es la razón próxima de fundar tal relación. Parece que tal solo puede ser la operación, pero para serlo debe ser un absoluto o al menos no exclusivamente (*praecise*) una relación²⁰.

2.2 La intelección lleva aneja una relación al objeto

Ahora bien, esta entidad absoluta llamada intelección, acto cognoscitivo u operación, tiene concomitantemente una relación al objeto. El tema es poder analizar cómo es esa relación. Escoto comenzará por distinguir en el conocimiento sensitivo tal vinculación, indicando, por un lado, un conocimiento sensitivo de lo existente *per se*, por el que se capta el objeto en su existencia actual (por ejemplo, visión del color) y, por otro, un conocimiento sensitivo del objeto que no existe o que se conoce abstrayendo de su existencia actual (por ejemplo, la imaginación de color). Ello ya lo desarrolla Duns en *Ordinatio*²¹ argumentando que dicha distinción, que cabe para la facultad sensible, también debe ser posible para la facultad intelectual, que es superior. En la *quaestio* que nos ocupa lo dice de la siguiente manera:

En primer lugar, es claro que puede darse conocimiento intelectual de lo no-existente. Pero puede darse también conocimiento intelectual de un objeto existente en cuanto tal. El bienaventurado tiene tal conocimiento del objeto beatífico. De otra suerte alguien podría ser bienaventurado aunque, por imposible, no existiera el objeto de su bienaventuranza, del que, se dice, tiene visión clara o facial porque su acto de conocer tiende a él en cuanto presente en su existencia actual propia²².

Escoto tiene una preocupación teológica que lo guía en la elaboración de la teoría gnoseológica, arguyendo que el entendimiento

18 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 449.

19 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 449.

20 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 450.

21 Cf. Juan Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. 1, n. 35.

22 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 456.

puede captar un objeto en cuanto existente por sí, como es el conocimiento que tiene el bienaventurado del objeto beatífico. Como señala Biard, es un tipo de conocimiento que es de visión directa de la cosa misma, sin ningún tipo de ser intermedio ni ser menor entre el acto y aquella²³. Esto como primera prueba. En segundo lugar, él reitera argumentos ya mencionados más arriba respecto de *Quodlibet* VI. En este caso lo dice de esta manera:

En segundo lugar, ello se prueba por esta razón: todo lo que hay de perfecto en el conocimiento puede competir al conocimiento intelectual con más razón que al conocimiento sensitivo. Ahora bien, el poder captar realmente el objeto en sí –en el supuesto de que la potencia cognitiva no se envileciera por la imperfección del objeto– es perfección. Luego el entendimiento puede tener un acto por el que capta el objeto en su existencia real, al menos el objeto que es más noble o igualmente noble que él. Y, si se concede que nuestro entendimiento puede captar un objeto en cuanto existente en sí, por igual razón se concede que capta todo objeto de ese modo, pues es potencial respecto de todo objeto inteligible²⁴.

Es claro que está intentando mostrar que si la facultad sensitiva es capaz de captar (*attingere*) un objeto de modo directo, con mayor razón el intelecto, y no en una similitud derivada (*diminuta vel derivata similitudine*). Ello lleva al segundo nudo central de la *quaestio* XIII²⁵, a saber, la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, que tiene que ver justamente con el modo de relación aneja que tiene la intelección con el objeto.

Escoto afirma que no es que al conocimiento intuitivo le corresponda el conocimiento de la existencia y al abstractivo el de la esencia, ya que la existencia misma puede ser conocida por un acto abstractivo²⁶; antes bien, la diferencia reside en el «modo» de

23 Cf. Joël Biard, «Intention et presence: La notion de presentialitas au xive siècle», 269. Está haciendo alusión a que no cabe aquí ninguna *esse diminutum* o ser disminuido, como sí plantea Escoto para el conocimiento abstractivo.

24 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 456.

25 El primero fue en qué sentido el acto es operación y no perteneciente al género de la acción.

26 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 458.

conocer, es decir, se distinguen por razones formales motivadas distintas (*rationes formales motivadas hinc inde*)²⁷:

Puede concederse que hay dos tipos de conocimientos simultáneos del mismo objeto. No hay distinción de objetos como de esencia y existencia. Aunque entre estas hay alguna distinción de objeto, no basta para la conclusión intentada. La existencia misma puede ser conocida con conocimiento abstractivo, puedo conocer la existencia del mismo modo que la esencia. Por lo tanto, el conocimiento universal y el conocimiento singular son específicamente distintos por razones formales motivadas distintas²⁸.

Lo que se acaba de precisar no es algo menor, puesto que el parangón de conocimiento del singular y del universal con conocimiento intuitivo y abstractivo agregado por Alluntis no se halla en el texto escotista, al menos no en el pasaje recién citado, pasaje central y nodular en todo este asunto. Lo que Escoto hace a continuación es referirse a sendos tipos de acto, esto es, el intuitivo y el abstractivo.

En el conocimiento intuitivo la cosa en su existencia propia mueve *per se* objetivamente al entendimiento²⁹. En el caso del conocimiento abstractivo, lo que mueve *per se* es algo *en* que la cosa tiene que ser cognoscible, ya como *causa* que la contiene virtualmente (el efecto está contenido virtualmente en la causa cuando esta puede producirlo sin que la naturaleza del efecto se halle en ella) en cuanto cognoscible; o como en *efecto*, esto es, como en especie o similitud (*species vel similitudo*) que contiene representativamente la cosa cuya

27 Cabe señalar que en este punto Alluntis introduce las categorías de conocimiento singular y conocimiento universal, expresiones estas que no figuran en el texto latino. Vale resaltar ello porque probablemente Alluntis avance en una analogía que no sostiene el propio Escoto. Por ello, me permitiré citar el texto completo en el cuerpo de este artículo (en castellano), transcribiendo a pie de página el texto latino.

28 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 33, 458: «Concedi potest quod sint duae cognitiones eiusdem obiecti simul, sic quod non distinguatur obiectum ab obiecto sicut essentia ab existentia; quia licet inter ista sit aliqua distinctio obiecti, tamen non sufficiens ad propositum; quia etiam ipsa existentia potest cognosci cognitione abstractiva, sicut enim essentiam sic existentiam possum intelligere, licet non sit realiter extra intellectum. Dicentur igitur cognitiones distinctae, et hoc secundum speciem, propter rationes formales motivadas hinc inde».

29 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 458.

similitud es³⁰. Así ingresa al nudo más complejo de la cuestión, que se desarrolla desde el parágrafo 34 en adelante, donde se despliegan las relaciones que tiene cada uno de estos dos tipos de conocimiento con el objeto. En lo que sigue se analizará cada relación concomitante y qué consecuencias trae aparejada la postulación de cada una de ellas en lo que puede llamarse la noética escotista³¹.

2.2.1 El conocimiento intuitivo

Este tipo de acto cognitivo, en el que se conoce la cosa existente y presente que mueve *per se*, lleva de modo necesario (no esencialmente) una relación aneja real y actual al objeto, ya que no puede darse conocimiento actual intuitivo sin que ambos extremos de la relación (acto cognoscitivo y objeto) sean actuales y realmente distintos. La relación actual al objeto en el acto intuitivo se da de una doble manera. Una puede llamarse de lo medible (*mensurabilis*) a la medida (*mensuram*). Esta relación corresponde al tercer tipo de relativos que presenta Aristóteles, o sea, es el caso en que uno de los extremos (lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable) es relativo porque otra cosa es relativo a ellos. Por tanto, en los relativos del tercer modo se da la relación en un extremo³², puesto que Escoto entiende que «el que algo sea medido significa que el entendimiento certifica de su cantidad determinada por otro ser –la medida– de suerte que el ser medido importa relación al entendimiento que certifica y a la medida que causa la certeza»³³. Entonces, el ser medido importa relación tanto al entendimiento como a la medida. Respecto del entendimiento, el Sutil dice que esta relación si bien es actual, no es real (como no lo es la de lo cognoscible con la ciencia) y respecto de

30 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 458.

31 Para el tratamiento de los actos cognoscitivos, se indicará en cada subtítulo los pasajes en los que Escoto aborda los mismos y sus relaciones concomitantes con el objeto.

32 En efecto, en los dos primeros modos hay una relación mutua, por lo que en ambos extremos se da la razón de fundar y de terminar otra relación. Pero en el tercer modo se da una relación no-mutua, es decir, que solo en un extremo de la misma se da la razón de fundamento; mientras, en el otro solo se da la razón de terminarla. Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 66, 473.

33 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 37, 460.

la medida, es una relación de lo causado (no en el ser, «*non in esse*») en el ser conocido («*in cognosci*») con la causa de tal ser conocido; esta es real de parte de la dependencia que tiene lo causado (ser conocido) respecto de su causa (la medida)³⁴. Pero, mientras la relación de dependencia del conocimiento a su causa es una relación de dependencia real, la relación del objeto conocido (*dependentiae obiecti ut cogniti*) con el objeto como aquello por lo que es conocido (*obiectum ut per quod cognoscitur*) no es una relación simplemente real, puesto que uno de los extremos es en el ser conocido (*esse cognitum*). Sin embargo, Escoto no define esta relación como relación de razón (como lo es la de lo universal con lo singular). Según él, si así fuese, Aristóteles hubiese elegido para esta relación del tercer modo de los relativos la expresión «de lo medido a la medida» (*esse mensurati ad mensuram*) y, sin embargo, dice «de lo medible a la medida» (*esse mensurabilis ad mensuram*), o sea, de aquello que por naturaleza es apto para ser medido hacia aquello que por naturaleza es apto para medir o, dicho de otra manera, aquello que está en potencia de, ubicándose así en un plano potencial o aptitudinal y no en el actual. Puede interpretarse que si la expresión hubiese sido «ser medido» estaríamos frente a un ente de razón, mientras que «ser medible» refiere una dependencia aptitudinal en el ser conocido.

Respecto del segundo tipo de relación actual con el objeto en el conocimiento intuitivo, Escoto la describe como lo que une formalmente como medio y el término al que une, llamada también relación de captación de otro ser como término o relación de tendencia a otro ser como término. Aduce Escoto, el acto de entendimiento tiene una relación de tendencia respecto de dicho objeto en cuanto término de la intelección y, sin embargo, tal intelección no tiene relación de medible, sino de medida respecto del objeto³⁵.

Cuando Escoto quiere ejemplificar por qué ambas relaciones (de lo medible a la medida) y la relación de que las tendencias

34 Juan Duns Scotto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 37, 460.

35 Juan Duns Scotto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 36, 459.

son separables y, por tanto, distinguibles, grafica diciendo que la esencia superior tiene razón de medida respecto de la inferior, pero la inferior no tiene relación de tendencia a aquella. En el segundo tipo de relación, quien ocupa el extremo de medida es el intelecto que tiene una relación de tendencia al objeto.

2.2.2 El conocimiento abstractivo

Ahora bien, el acto abstractivo plantea una situación controvertida en el medioevo escolástico, esto es: si el objeto puede no estar presente en el conocimiento abstractivo, ¿cómo y qué conoce el intelecto? La cuestión es si el objeto que influye en el intelecto es lo experiencial o se requiere que sea de índole intelectual. Si es de índole intelectual –la especie inteligible– se inquiere si es o no obtenida por el intelecto agente a partir de la imaginación³⁶, y si es o no esta especie inteligible previa al acto abstractivo³⁷.

Lo que afirma Duns es que el acto abstractivo tiene una relación real y potencial al objeto, pero también puede tener otra relación de razón³⁸. Es el acto que no es necesariamente conocimiento en relación de lo existente en cuanto tal y no tiene por ello relación necesariamente actual al objeto, pues dicha relación para ser real y actual necesita *per se* término real y actual³⁹. Este acto tiene una relación de lo medible a la medida, pero no la unión o captación. El acto abstractivo puede tener una relación actual de razón, pero basado previamente en la relación real que acabamos de mencionar, para que sea así conocimiento del objeto⁴⁰. El conocimiento abstracto, entonces, tiene relación real potencial o aptitudinal con el objeto, o sea, relación de lo medible a la medida, incluso a la medida/objeto no

36 Supone la teoría de la concausalidad eficiente parcial escotista. Para su análisis, es de destacar el trabajo de Isidoro Guzmán Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto* (Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2000).

37 No vamos a detenernos en los motivos por los que Escoto cree que la especie inteligible es previa al acto de entender, pero como es sabido, es uno de los asuntos que trata en *Ordinatio* I, d. 3, p. 3.

38 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 40, 461.

39 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 40, 461.

40 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 40, 461.

existente. Es decir, la operación abstractiva es medible por el objeto, o sea, entitativamente apta por naturaleza para depender del objeto, una dependencia que –aclara el Sutil– es del tipo de la semejanza por imitación o participación al ser que se asemeja⁴¹.

En cuanto a la relación real y potencial de tendencia o captación del término no compete al conocimiento abstracto. Ello puede deberse a que el acto abstractivo no precisa tender o captar el objeto para llevarse a cabo.

Sobre si puede tener el conocimiento abstracto una relación de razón con el objeto, Duns apunta que puede ser de dos modos: 1. Cuando el término no tiene ser en la realidad sino solo en el entendimiento (y como la relación no puede tener ser más verdadero que su término, entonces, solo es de razón); 2. Cuando el acto que conoce el objeto puede ser conocido por un acto reflejo, o sea, como el acto es semejante al objeto mediante el objeto conocido, así dicho acto puede ser conocido por un acto reflejo. El entendimiento que conoce dicha intelección de tal modo puede así compararlo al objeto y, de esta manera, el objeto comparado con el acto de conocimiento se refiere a sí con relación de razón⁴². Entonces, mientras que la segunda relación es de razón por parte de los dos extremos, la primera es de razón por parte del objeto, pero real por parte del acto. Por tanto, el «objeto tiene ser conocido por el acto de conocimiento» y así la relación de razón acompaña necesariamente al acto abstractivo.

3. La especie inteligible en el acto cognitivo abstractivo

Ahora bien, si el acto abstractivo se da con independencia de la existencia o presencia concomitante del objeto extramental ante el intelecto, sin que ello implique que el acto abstractivo se dé sin ninguna relación concomitante al objeto, ¿qué tipo de objeto co-causa con el intelecto este acto de conocer? Escoto niega que sea meramente la

41 Juan Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 41, 462.

42 Cf. Juan Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 43, 463.

imagen o fantasma, puesto que como hemos visto, el intelecto es una facultad superior a la operación sensitiva, por lo que en este sentido no puede quedar ligado a lo meramente sensitivo. Más bien, Escoto entiende que es necesario que el objeto que está implicado en el efecto que es el acto cognoscitivo sea de índole intelectual, y es así que se requiere que el acto de entender esté antecedido por una especie inteligible, la cual es universal y anterior al acto y es recibida en el intelecto posible. Afirma el Sutil: «En el conocimiento abstractivo, lo que mueve *per se* al entendimiento es algo en que la cosa tiene ser cognoscible o como en causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible o como en efecto, esto es, como en especie o similitud que contiene representativamente la cosa cuya similitud es»⁴³.

No cabe acá abordar la pregunta si la especie es causa parcial del acto cognitivo abstractivo (conjuntamente con el intelecto posible) o, como señalan algunos estudios sobre el tema, la especie inteligible, que es creadora de presencialidad con respecto a la intelección, ejerce una simple moción y no una causalidad⁴⁴. Lo que sí explicita claramente Escoto es que la especie inteligible es necesaria previamente al acto intelectual abstractivo ya que es en este tipo de conocimiento actual en el que en la especie reluce en su *esse obiectivum* el objeto en cuanto tal. Veamos cómo se refiere a la especie inteligible Duns Escoto en esta *quaestio*:

La especie inteligible es una cualidad absoluta. Al menos es necesario que concedan esto quienes afirman que la especie es la razón formal de entender, es decir, la que principia *per se* el acto. Sin embargo, comúnmente se la llama semejanza al objeto. Con ello no quiere decirse que es la relación importada *per se* por el término «semejanza», sino que se llama similitud por asimilación; porque, por su naturaleza, es ciertamente forma intuitiva y representativa del objeto⁴⁵.

43 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, n. 33, 458.

44 Me refiero a Isidoro Guzmán Manzano, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, 65. Este asunto supera el propósito de este escrito, pero lo dejamos planteado para continuar con futuras investigaciones.

45 Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* XIII, 489.

Entonces, la especie es una cualidad inteligible y real que inhiere en el alma, y es por ella por la que el ser inteligible alcanza su condición de universal. La especie inteligible es una cualidad real que inhiere en el alma subjetivamente y que co-causa con el intelecto algo real, a saber, el acto cognitivo⁴⁶. Cross destaca que el Sutil llega a referirse a la especie inteligible como un hábito cognitivo, algo que logra que quien la posea, sin mayores cambios, pueda tener conocimiento actual⁴⁷.

También dirá Duns que la especie es naturalmente una forma intuitiva y representativa del objeto. Pero, ¿qué quiere decir con que es una forma intuitiva?, ¿tal vez querrá decir que si bien ella es condición para el conocimiento abstractivo, no es conocida por un acto reflexivo sino intuitivo? Son muchas las dudas que aún siguen presentes en la interpretación de los textos escotistas y que no estamos en condiciones de poder resolver absolutamente. Por ejemplo, y como hemos dicho reiteradas veces, la especie es un accidente real que inhiere en el alma subjetivamente, pero ¿qué hay respecto del modo de universalidad?, ¿es ella universal o lo es el ser conocido, contenido en la especie? Porque como se vio, en el conocimiento abstractivo es la especie inteligible la que hace presente el objeto al entendimiento bajo la razón de universalidad. Para que sea posible el acto cognoscitivo, se necesitan dos condiciones previas, esto es, la presencia y la universalidad, condiciones que garantiza la especie inteligible⁴⁸. En suma, podríamos concluir, en parte, que es la especie inteligible la que otorga las condiciones de presencia y universalidad al ser cognoscible y que ella, que es un accidente real, es condición de posibilidad del acto abstractivo.

46 Cf. Richard Cross, «Duns Scotus on the semantic content of cognitive acts and species», in *Quaestio, Journal of the history of metaphysics* 10 (2010): 135-154.

47 Cross está teniendo presente el texto de Juan Duns Scoto, *Ordinatio* I, d.3, p.3, q.1, n. 36, 241-242, Cf. Richard Cross, «Duns Scotus on the semantic content of cognitive acts and species», 136.

48 Cf. Juan Duns Scoto, *Ordinatio* I, d. III, p. 3, q.1, n. 370, 225: «Ad quaestionem ergo dico quod necesse est ponere in intellectu ut habet rationem memoriae, speciem intelligibilem repraesentatem universale ut universale, priorem natura liter actu intelligendi, -propter istas rationem iam positas ex parte obiecti, in quantum universale et in quantum praesens intellectui-; quae duae condiciones, scilicet universalitas et praesentia, praecedunt naturaliter».

Así pues, respecto al ser inteligible que contiene la especie, Escoto en principio habló del mismo como un ser disminuido (*esse diminutum*):

Ahora bien, el captar perfectamente el primer objeto conocido –y solo es captado perfectamente cuando lo es en sí mismo, no en una similitud suya minimizada y derivada (*diminuta vel derivata similitudine*)– es perfección del acto de conocer en cuanto tal; (...) pero no puede pertenecerle si no conoce lo existente en cuanto presente en su existencia real, no solo en una perfección disminuida⁴⁹.

Pero Richard Cross y Peter King explican que aunque Escoto al principio se refiere a ello con esa terminología, luego parece deshacerse de dicha expresión por su carácter ontológico y comienza más bien a hablar de ser conocido, de producción intencional⁵⁰ o ser intencional, llegando a decir Escoto: «las acciones y pasiones intencionales no contienen objeto ni propiamente alguna acción o pasión real, lo que le corresponde así en el objeto tiene ser intencional»⁵¹. Por ello Duns dirá: «el ser conocido de una piedra no es nada» (*lapis in esse cognito tantum nihil est secundum rem*)⁵².

Es decir, si bien hay textos en los que el Sutil habla del ser inteligible como cierto *esse diminutum*, como una presencia disminuida, luego descarta ese modo de referencia. Dicho de otra manera, en lo que Cross y King coinciden es que el tratamiento del ser inteligible de la especie debe ser encarado como una cuestión semántica y no como una cuestión ontológica, puesto que real es el objeto extramental y la especie, no el ser intencional⁵³. La especie no

49 Cf. Juan Duns Scoto, *Quaestiones Quodlibetales* VI, 212-213.

50 King retoma el pasaje de Juan Duns Scoto, *Reportatio 1A* (New York: ed. Wolter/Bychkov. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 2008), d. 27, q.2: «Sed nulla productio intentionalis est esse obiectum, nisi prius sit aliqua forma productio realiter aliqua productione reali in qua est obiectum productionis intentionalis». Ver Peter King, «Duns Scotus on Mental Content», en Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère and Gérard Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002* (Tournhout: Brepols, 2004), 73.

51 Juan Duns Scoto, *Ordinatio 1*, d. 27, qq.1-3, n. 54, VI, 86.

52 Cross está refiriéndose a Juan Duns Scoto, *Reportatio 1A*, d. 36, p. 1, qq. 1-2, n. 65, 402-403. Ver Richard Cross, «Duns Scotus on the semantic content of cognitive acts and species», 140. Mismo ejemplo hallamos en Peter King, «Duns Scotus on Mental Content», 84.

53 Cf. Richard Cross, «Duns Scotus on the semantic content of cognitive acts and species», 145.

es un ser relativo, sino una cualidad absoluta, pero puede representar algo extramental, puesto que posee esa propiedad.

Conclusiones

Lo primero que es necesario reiterar es que la teoría de los actos cognitivos de Duns Escoto busca recuperar la posibilidad humana del conocimiento intuitivo del singular para poder justificar que es posible el conocimiento de Dios. Recordemos cuando dice «el acto beatífico del entendimiento no puede ser conocimiento abstractivo, de lo contrario, podría darse la bienaventuranza en ausencia de Dios, lo que es absurdo»⁵⁴.

Lo segundo que queda señalado en la teoría cognitiva escotista es que intelecto y objeto co-causan el acto cognitivo, el cual es de suyo intencional, pero no esencialmente intencional y relativo al objeto, en cuanto es justamente acto de conocer tal objeto. Y como la relación aneja con el objeto varía, así varían los tipos de actos cognitivos (intuitivo y el abstractivo).

Tercero, se vio que para el Sutil el conocimiento intuitivo es de la cosa en su existencia propia, la que mueve *per se* objetivamente al entendimiento; mientras, en el caso del conocimiento abstractivo, lo que mueve *per se* es algo *en* que la cosa tiene que ser cognoscible. Escoto responderá que el intelecto puede poseer un objeto universal en acto con anterioridad de naturaleza al acto de entenderlo, ya que el objeto está presente en esa especie inteligible bajo razón de universalidad, y desde esta especie representativa que presenta el aspecto universal del objeto, el entendimiento abarca los objetos propios de las potencias inferiores. Así, el acto de intelección es el efecto de dos causas parciales: el intelecto y la especie inteligible.

54 Juan Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales XIII: si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos*, 214.

Cuarto, la especie es un efecto del objeto recibido o padecido en el intelecto. La especie representa al objeto, es mediación que conduce a él. En el conocimiento abstractivo es un representar de la especie en tanto es a la medida del objeto, pero imitándolo a distancia, ya que el objeto puede no estar presente.

Quinto, en la *quaestio* queda planteado que no es lo mismo la *specie intelligibilis* que el *esse intelligibile* que se halla en dicha especie. Sin embargo, cuesta poder resolver si en el Sutil el modo de universalidad es propiedad de la especie o, más bien, del contenido de la especie; aunque, por lo que hemos podido señalar hasta aquí, la presencialidad y la universalidad son propiedades de la especie inteligible.

Por último, es importante destacar que el ser inteligible de la especie, que se conoce por el acto abstractivo, no es lo mismo que la esencia o quiddidad de la cosa, que también se conoce por el mismo tipo de acto. Es decir, que la quiddidad, como una formalidad de la cosa extramental, no es el ser inteligible.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción, introducción y notas de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2000.
- Biard, Joël. «Intention et presence: la notion de presentialitas au xive siècle». In *Ancient and medieval theories of intentionality*, editado por Dominik Perler, 76-265. Leiden: Brill, 2001.
- Cross, Richard. «Duns Scotus on the semantic content of cognitive acts and species». *Quaestio, Journal of the history of metaphysics* 10 (2010): 135-154.
- De Libera, Alain. *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media*. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2016.
- Guzmán Manzano, Isidoro. *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 2000.

- King, Peter. «Duns Scotus on Mental Content». En *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, editado por Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère y Gerdard Sondag, 65-88. Tounhout: Brepols, 2004.
- Miralbell, Ignacio. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*. Navarra: EUNSA, 1994.
- Romariz Braganca, Vitor Mauro F. de. «The Foundations of Duns Scotus' Theory of Individuation». PhD diss., Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.
- Scoto, Juan Duns. *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de González Ayesta. Pamplona: Universidad de Navarra, 2007.
- Scoto, Juan Duns. *Opus Oxoniensis IV*, Vol. XXI. París: Ed. Vivès, 1895.
- Scoto, Juan Duns. *Ordinatio I (Ord.) Studio et cura commisionis scotisticae*, Balic, vol III. Roma: ed. Vat., 1950.
- Scoto, Juan Duns. *Ordinatio I (Ord.) Studio et cura commisionis scotisticae*, Balic, vol IV. Roma: ed. Vat. 1956.
- Scoto, Juan Duns. *Ordinatio I (Ord.) Studio et cura commisionis scotisticae*, Balic, vol VI. Roma: ed. Vat, 1963.
- Scoto, Juan Duns. *Quaestiones in libros Aristotelis De Anima (Super De An.) q. VII. Opera Omnia*, editio Nova juxta editionem Wadding, vol III, Parisiis: Apud Ludovicum Vivès, 1663.
- Scoto, Juan Duns. *Quaestiones Quodlibetales (Q.Q)*. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis, O.F.M. Madrid: BAC, 1968.
- Scoto, Juan Duns. *Reportata Parisiensia (R. P)* vol XXII, Parisiis: ed. Vivès, 1891-1895.
- Scoto, Juan Duns. *Reportatio IA*. New York: ed. Wolter/Bychkov. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 2008.

Enviado: 27 de noviembre de 2017

Aceptado: 8 de enero de 2018