

# LA VERDAD COMO «OBJETIVIDAD» EN LA FILOSOFÍA DE DUNS ESCOTO

*The truth like objectivism in the Scot's philosophy*

Ignacio Miralbell

Universidad Católica de Concepción (Chile)

## RESUMEN:

Más que amor a la verdad, en este trabajo se estudia la concepción escotista de la verdad. Para Escoto, el objeto pensado es *real*, causa en la facultad el acto de conocer; por tanto, es previo al acto. La verdad consiste en la semejanza del acto intelectual con tal objeto: *objectivismo*. En ello se separa del pensamiento medieval precedente (el objeto no es real, sino *intencional*), es decir, lo semejante a la realidad es el objeto, no el acto. A su vez, esta tesis es antecedente de la gnoseología posterior.

**Palabras clave:** Escoto, verdad, objeto-cosa real, semejanza del acto, objetivismo.

## ABSTRACT:

More than love to the truth, in this work we study the scotist's conception of the truth. For Scotus, the object known is *real*, causes in the faculty the act of knowing; therefore, it is previous to the act. The truth consists in the similarity of the act of knowledge with the mental object: *objectivism*. With that thesis he separates of the previous medieval thought, for which the mental object is not real, but *intentional*: the mental object, not the act, is similar to the reality. This scotist's thesis is a precedent of the posterior theory of knowledge.

**Key words:** Scotus, truth, thing-object, similarity of the act, objectivism.

## 1. EL ENTENDIMIENTO Y EL OBJETO COMO COPRINCIPIOS DEL ACTO DE ENTENDER

Una de las tesis fundamentales —por no decir el primer axioma— de la teoría del conocimiento de Escoto es el siguiente: el acto humano de entender es siempre un efecto engendrado por dos causas parciales que se unen: la capacidad intelectual del sujeto cognoscente y el objeto conocido. El acto de conocimiento es fruto de una cierta «génesis» mental, es un efecto, un fruto que «nace en» la mente (*notitia genita*) como efecto de dos causas que actúan en concausalidad: el intelecto y el objeto<sup>1</sup>. Según Escoto —lo mismo que para San Agustín— este principio era aplicable a todo acto cognoscitivo —ya fuera sensitivo o intelectual— pero de modo

---

<sup>1</sup> Cfr. *Ordinatio.*, 1, d.3, parte 3, q.2, n. 494, ed. Vaticana., III, pp. 292 s: «... si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis -et illa sola videntur requiri ad intellectionem- sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Et ista est sententia Augustini». Los textos de San Agustín son los siguientes: *De Trinitate*, Ix• e. 12, n. 18: «Liquidum tenendum est quod omnis res quam cognoscimus congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim paritur notitia, videlicet a cognoscente et cognito», *De Trinitate*, IX, c.2, n.3: «Ex visibili et vidente gignitur visio».

principal lo refiere al acto de entender, al que denomina «notitia generada» (en la mente) (*notitia genita*). Veamos este principio fundamental de la teoría escotista del conocimiento.

La pregunta que se plantea Escoto al respecto es la siguiente: ¿cuál es la causa que genera este acto de conocimiento (*notitia genita*) o la razón de su generación (*ratio gignendi*)?

Y —más concretamente— ¿esta causa es la parte intelectual del alma o es algo perteneciente a tal parte? Y se detiene a exponer seis opiniones ajenas acerca de esta cuestión, las va refutando y al final expone su propia opinión<sup>2</sup>.

La opinión propia de Escoto<sup>3</sup> es que ni el objeto —tanto si es conocido en sí mismo como si lo es en una «especie», es decir, a través de una idea o representación mental— es toda la causa activa de la intelección; ni tampoco el alma intelectual es la causa total de la intelección ni algo que pertenezca formalmente a ella<sup>4</sup>, sino que hay una concausalidad de objeto e intelecto en la generación del acto intelectual.

Una vez expuesto lo esencial de su opinión propia, Escoto pasa a explicar el «porqué» y da una serie de argumentos «probables»<sup>5</sup> (*probabilitates*) para fundamentar tal opinión; después, explica con más detalle el «qué» de su opinión, es decir, en qué consiste y cómo se produce esa concausalidad del acto cognitivo.

La primera razón probable es que si el alma intelectual fuese la causa total de la intelección, entonces el acto no sería una semejanza del objeto<sup>6</sup>. Esta razón es interesante porque ya nos están indicando algo importante para Escoto: que el acto de conocer es una «semejanza» del objeto conocido, es decir, que el acto se «conforma» a la «razón formal» del objeto conocido.

La segunda razón que arguye Escoto es que si el entendimiento fuese la causa total de la intelección, entonces la distinción entre los objetos no produciría una distinción esencial entre los actos, porque sólo lo que es causa de algo produce distinciones esenciales en ello. Esta razón a su vez nos da otra pista: para Escoto el objeto causa parcialmente el acto de intelección y es por eso que «especifica» el acto a ser un acto de intelección-de-tal-objeto y no de otro cualquiera. El objeto causa, determina y especifica el «contenido» de lo conocido y lo entendido por el acto del entendimiento.

La tercera razón es que si el alma intelectual fuese la causa total de la intelección, «no tendría por qué ser más perfecta una intelección de un inteligible más perfecto mientras hubiese un impulso igual por parte del intelecto en uno o en otro acto, cosa que no es verdad, porque supuesta una causa total más eficazmente operativa, se sigue una mayor perfección en la acción, y así, si el alma fuese la causa total, allí donde ella por su parte obrara más perfectamente y con mayor impulso, produciría una intelección más perfecta; en cuyo caso resultaría que la intelección de Dios no sería más perfecta que la intelección de una mosca, cosa que es contraria a lo que sostiene el Filósofo en el libro X de la Ética, donde dice que la felicidad está en la especulación acerca del objeto más perfecto»<sup>7</sup>.

2 Cfr. *Ibidem.*, 1, d.3, parte 3, q.2, nn. 407-546, ed. Vaticana., III, pp. 247-327.

3 Cfr. *Ibidem.*, 1, Prol., parte 3, q.2, nn. 486-503, ed. Vaticana., 1, pp. 289-298.

4 Cfr. *Ibidem.*: «Apparet autem hic quod oportet concurrere animam et obiectum praesens, et hoc ni specie intelligibili, sicut dictum est in praecedenti quaestione, quia alio modo non est praesens ut actu intelligibile, loquendo de sensibili et obiecto materiali. Dico tunc quod istius intellectionis non est tota causa activa obiectum, nec in se nec in sua especie, (...) Nec tota causa intellectionis est anima intellectiva, vel aliquid eius formaliter».

5 *Ibidem.*, nn. 490-493, ed. Vat., 1, pp. 290-291. Son varios los pasajes en que Escoto al disponerse a demostrar alguna de sus tesis centrales, dice explícitamente que sólo puede ofrecer argumentos «probables» o meramente «persuasivos». Es decir, «dialécticos», en el sentido aristotélico del término.

6 Cfr. *Ibidem.*, nn. 490, ed. Vat., III, p. 290.

7 Cfr. *Ibidem.*, n. 491, ed. Vat, III, p.291.

De nuevo esta razón, *a sensu contrario*, nos está diciendo algo de la teoría del conocimiento de Escoto, a saber, que existen actos intelectivos más perfectos que otros en la medida en que su objeto es más o menos perfecto en la escala ontológica de perfección, y que de este modo, la intelección de Dios (en la medida en que ella sea posible) será el acto de conocimiento intelectual más perfecto porque versa sobre el ente infinito y omniperfecto.

La cuarta razón es que si el alma fuera la causa total del acto intelectual, entonces la actividad del intelecto sería infinita, en cuanto que el intelecto es activo respecto a todas las intelecciones, porque para efectuar una intelección se requiere una determinada perfección en la causa de esa intelección, y para otra intelección —es decir, para la intelección de otra «razón» (especie, idea, razón formal) — se requiere que el intelecto posea otra perfección. Ahora bien, el intelecto que tiene una y otra perfección será más perfecto que el que tiene sólo una de ellas, y así el que tiene infinitas perfecciones —como sería el caso, si el intelecto fuese la causa total—, sería infinito en perfección<sup>8</sup>.

De nuevo este argumento nos indica algo: para Escoto el entendimiento humano es finito en perfección, ya que el intelecto infinito es el divino, no el humano. Y la razón de que el intelecto humano sea finito es justamente que no es la causa total de su acto, sino su causa parcial. Al requerir el estímulo o causalidad parcial del objeto conocido para entender-algo, es una facultad limitada y finita.

La quinta prueba es que en caso de que sólo el alma intelectual tuviese causalidad respecto del acto, también sería la única causa de sus hábitos, pero entonces no se ve como puede ocurrir que una determinada ciencia se contenga virtualmente toda entera en un objeto —como de hecho ocurre, según Escoto, en cualquier ciencia—».

Esto nos da otra pista: para Escoto el entendimiento humano conoce por actos y también por hábitos. Cuando conoce por un acto, conoce un determinado objeto y ningún otro. Los hábitos son en cambio capacidades adquiridas del entendimiento humano que le permiten relacionar unos objetos con otros, en la medida en que unos están «contenidos virtualmente» en otro, es decir, en la medida en que de un objeto de intelección se deducen o derivan otros objetos de intelección, que según Escoto es lo que ocurre siempre en todo conocimiento de ciencia demostrativa, en la que el conocimiento de algo implica o conlleva deductivamente el conocimiento de otras muchas cosas implicadas en ello.

En definitiva, Escoto va a concluir que, como ya había dicho San Agustín, ni el alma sola ni el objeto solo son causa total de la intelección actual. Pero ellos son los dos únicos requisitos necesarios para que tenga lugar la intelección. Por tanto, ambas constituyen la causa única íntegra de la noticia generada<sup>9</sup>.

La siguiente pregunta que Escoto se formula es la siguiente: ¿en qué consiste esa causalidad de intelecto y objeto? Para precisarlo, Escoto hace una larga disquisición a cerca de las distintas maneras en que dos causas pueden concurrir a un mismo efecto: como causas independientes, o con cierta subordinación de una a otra, etc.<sup>10</sup> Y posteriormente Escoto aplica esas distinciones al caso que nos ocupa, concluyendo que aquí se trata de dos causas —objeto e intelecto— que concurren teniendo un cierto orden esencial entre sí. La causa principal o superior es el intelecto y la causa inferior es el objeto, de manera que el objeto o la especie inteligible sólo perfecciona al intelecto de una manera accidental. El objeto o su representación

8 Cfr. *Ibidem*. n. 493, ed. Vat. III, p. 291.

9 Cfr. *Ibidem*, n. 494, ed. Vat., III, p. 292.

10 Cfr. *Ibidem*, n. 496, ed. Vat., III, pp. 293-294.

inteligible no aportan al intelecto nada de su actividad intelectual propia, sino que accidentalmente específica o conforma su acto, en cuanto éste es captación y representación del objeto o especie presente.<sup>11</sup>

## 2. EL ACTO INTELECTIVO, ABSOLUTO EN SÍ MISMO, Y SU RELACIÓN AL OBJETO

¿Qué entiende Escoto por «objeto»? Esta cuestión es difícil y compleja. De momento bástenos con advertir que Escoto ha dado un valor causal al objeto, por lo que hay que pensar que se trata de algo previo al acto (la causa es anterior a su efecto), y de algo con realidad propia (sólo lo que es real puede causar algo). Dicho de otro modo, el término «objeto» en Escoto tiene un sentido «real». Se refiere a la cosa objetivada, a «lo» conocido en cuanto real, no se trata aquí 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 o realidad objetivada, de la *res objectam*, que es causa especificante del acto del intelecto.

Ahora bien, el hecho de que el objeto concausa el acto junto con el intelecto, implica que tal acto tiene una cierta relación de semejanza y de dependencia respecto del objeto, ya que todo efecto se asemeja a su causa, y más si se trata de un acto cognitivo, porque un acto cognitivo es de suyo intencional y relativo al objeto en cuanto es acto-de-conocer-tal-objeto. Escoto analiza con detenimiento esta relación del acto al objeto, en que consiste para él la intencionalidad o respectividad del conocimiento. Esta relación es de varios tipos según el tipo de acto intelectual de que se trate, pues para Escoto —como veremos— hay dos tipos fundamentales de actos intelectivos: el acto intuitivo y el abstractivo; pero en cualquier caso se trata de una respectividad que caracteriza al acto y al objeto en cuanto realidad previa que lo causa. Analizando esta relación del acto al objeto advertiremos con mayor nitidez qué entiende Escoto por «objeto».

El pasaje donde Escoto aborda más en directo este tema es la Cuestión XIII de las *Questiones Quodlibetales* que lleva por título «si los actos de conocer y de apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos»<sup>12</sup>, y al hilo de tal cuestión expone su teoría de la intencionalidad del acto intelectual, estableciendo también la comparación con la intencionalidad del acto volitivo. Escoto señala que su cuestión se refiere sólo al conocimiento y apetito de una criatura viviente dotada de inteligencia y sensibilidad, es decir, al ser humano<sup>13</sup>.

Como aclaración preliminar, Escoto señala que «aunque tal acto (de intelección) se llama acción, no debe concebirse como perteneciente al género de acción —pues ésta se dirige siempre a un término que por ella recibe ser de algún modo—, sino que debe concebirse como acción-operación que, como acto último, perfecciona al agente. Brevemente, para hablar con mayor cautela en esta cuestión, por el término «acción», se entiende la acción perteneciente al género de acción, es decir, la acción productiva o, al menos, la acción que de algún modo causa el ser del término que pone; y por el término que pone; y por el término «operación» se entiende el acto intrínseco que perfecciona en último término, al operante»<sup>14</sup>. Aquí Escoto pare-

11 Cfr. *Ibidem*, nn. 499 s., ed. Vat., III, pp. 295 s.

12 *Questiones Quodlibetales*, q. 13, ed. Alluntis, Obras del Doctor Sutil, B.A.C. Madrid, 1989, pp. 444 y ss.

13 Cfr. *Ibidem*, n. 1., ed. All., p. 445.

14 Cfr. *Ibidem*, n. 4, ed. All., p. 446: «...iste actus, si dicatur actio, non intelligitur quod sit de genere actionis, quia ipsa est semper ad terminum aliquem accipientem aliquo modo esse per ipsam actionem, sed intelligitur

ce referirse a la distinción clásicamente aristotélica entre «poiesis» (*actio transiens, productio*), acción transitiva, por un lado —que Escoto califica como la que propiamente pertenece al género o «predicamento» llamado acción— y la acción inmanente, por otro, que es lo que él denomina «operación». Aquí está aclarando que el acto inelectivo no es una acción transitiva o productiva sino una acción inmanente que enriquece al sujeto cognoscente y queda en él sin que produzca efectos externos.

Por otra parte, en este pasaje Escoto no va a cuestionarse nada sobre la relación del acto al sujeto, sino sólo sobre la relación del acto al objeto. Por lo tanto, el sentido de la cuestión es el siguiente: si el conocimiento actual (el acto de conocimiento) es esencialmente relativo al objeto conocido o no (*an actualis cognitio sit essentialiter relativa ad obiectum cognitum*)<sup>15</sup>.

Pues bien, una vez determinado el sentido preciso de la cuestión, Escoto articula la respuesta en tres pasos. El primero es que esta respectividad del acto intelectual en relación a su objeto no niega que dicho acto pueda también ser, y efectivamente sea a la vez, absoluto en sí mismo: es decir, no es pura respectividad. En efecto: toda intelección —toda operación inmanente, en general; también la volitiva— tiene una entidad absoluta; y esto se demuestra con tres pruebas<sup>16</sup>.

La primera prueba es como sigue: «la última perfección de la sustancia viva no consiste sólo en relación. La operación (intelectiva) es la última perfección de la sustancia viva naturalmente apta para operar, es decir, del ser viviente con vida sensitiva o inelectiva. Luego la operación no consiste sólo en relación. Luego posee una entidad absoluta»<sup>17</sup>.

En la segunda prueba Escoto parte de que «la relación propiamente dicha no es nueva si la novedad de un absoluto anterior en el sujeto o en el término (...) porque la relación sigue necesariamente a los extremos simultáneamente puestos; por eso no puede ser nueva sin novedad de alguno de los extremos»<sup>18</sup>. Pero la operación puede ser algo nuevo sin que haya novedad en ninguno de sus extremos absolutos —el operante o en el término—. Luego la operación no es exclusivamente (*praecise*) una relación. Luego es algo absoluto<sup>19</sup>.

Por último, en la tercera prueba Escoto parte de que toda relación real, es la relación entre un fundamento y un término. Ahora bien, aplicado esto al acto inelectivo, resulta que la relación al objeto no acompaña necesariamente a la potencia operativa. Luego la potencia no es el fundamento de tal relación. Luego, si se establece una relación del operante al objeto, «es necesario —señala Escoto— asignarle como fundamento algo posterior a la potencia, que sería «como» (*cuasi*) un medio entre la potencia y la relación. Parece que tal medio sólo puede ser la operación. Pero el fundamento de la relación o bien es absoluto (...) o al menos no es exclusivamente (*praecise*) una relación, cuyo fundamento es. Luego la operación no es exclusivamente (*praecise*) una relación del operante al objeto; y por igual razón, la operación no es «precisamente» (es decir, no es exclusivamente) una relación»<sup>20</sup>.

---

quod sit actio, hoc est, operatio qua agens tanquam actu ultimo perficitur. Et breviter, ad cautius loquendum in tota ista quaestione, intelligitur hoc nomen «actio» pro actione de genere actionis, quae scilicet est actio productiva vel saltem aliquo modo faciens ad esse termini per ipsam ponendi; et hoc nomen «operatio» intelligitur pro acto intrinseco quo ipsuim operans perficitur ultirnatem».

15 Ibidem.

16 Cfr. Ibidem, nn. 8-15, ed. All., pp. 447-450.

17 Ibidem, n. 8, ed. All., ed. All., pp. 447-450.

18 Ibidem, nn. 12 s, ed. All., p. 449.

19 Cfr. Ibidem, n. 12, ed. All., p. 449.

20 Ibidem, n. 15, ed. All., p. 450.

De todo lo anterior Escoto concluye que la operación no es sólo mera «respectividad» (*praecise respectus*)<sup>21</sup>. Por tanto en ella hay alguna entidad absoluta, que lleva aneja una relación al objeto (*habet aliquam relationem ad obiectum sibi annexam*). Así pues, la conclusión de Escoto es que la operación no es esencialmente una relación, pero tampoco es algo exclusivamente absoluto, sino que es algo absoluto que tiene una «concomitante» relatividad a un objeto.

A continuación Escoto se detiene a explicar con detenimiento cómo (*qualiter*) es esa relación al objeto, teniendo en cuenta los distintos tipos de operación cognitiva (especialmente la de conocimiento abstractivo y conocimiento intuitivo) y teniendo también en cuenta la diferencia con el acto de voluntad. En todos los casos, la operación intelectual implica siempre una relación<sup>22</sup>, pero esa relación al objeto es distinta si se trata de un acto abstractivo o de un acto intuitivo. Veamos esta diferencia.

### 3. LA RESPECTIVIDAD AL OBJETO EN EL ACTO INTUITIVO Y EN EL ACTO ABSTRACTIVO.

La distinción entre intuición y abstracción fue un lugar común en los ambientes de tradición agustiniana de finales del siglo XIII y comienzo del XIV. Quizás el autor que la asume más plenamente es Enrique de Gante, de quien la tomó Escoto. También Ockham adoptará este tópico de algunos filósofos de su tiempo, y sobre todo, de Escoto, pero lo enfocará de un modo distinto que el Doctor Sutil.

Según Escoto, «hay algún conocimiento de lo existente *per se*; tal es el conocimiento que capta el objeto en su propia existencia actual. Ejemplo, la visión de un color y, en general, toda sensación de los sentidos exteriores. Hay también conocimiento del objeto que no existe, o al menos del objeto que no se conoce sino abstrayendo de su existencia actual. Ejemplo, la imaginación del color. Cabe imaginar tanto lo que existe como lo que no existe»<sup>23</sup>.

Pues bien, esta diferenciación entre un conocimiento inmediato de lo que está presente (visión) y un conocimiento mediato que «puede» darse al margen o con independencia de la presencia existencial del objeto (imaginación) es —según Escoto— perfectamente aplicable al conocimiento intelectual. En el conocimiento sensitivo implica dos facultades distintas —la vista y la imaginación— pero en el conocimiento intelectual, por la simplicidad y abarcabilidad de la facultad, se dan como dos tipos de actos de una misma facultad, a saber, el acto intuitivo y el abstractivo<sup>24</sup>. Escoto da dos razones para probar que esa distinción se da también en el conocimiento intelectual:

«En primer lugar, es claro que puede darse un conocimiento intelectual de lo no-existente (abstracción). Pero puede darse también conocimiento intelectual de un objeto existente en cuanto tal (intuición), porque el bienaventurado tiene tal conocimiento del objeto beatífico (intuición directa de Dios). De otra suerte, alguien podría ser bienaventurado aunque, por impo-

21 Cfr. *Ibidem*, n. 16, ed. All., p. 450.

22 Cfr. *Ibidem*, nn. 27-40, ed. All., pp. 455-462.

23 *Ibidem*, n. 27, ed. All., p. 455 : «Aliqua ergo cognitio est per se existens, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali. Exemplum: de visione coloris et communiter in sensatione sensus exterioris. Aliqua etiam est cognitio obiecti, non ut existens in se, sed vel obiectum non existit vel saltem illa cognitio non est eius ut actualiter existens. Exemplum: ut imaginatio coloris, quia contingit imaginari rem quando non existit sicut quando existit».

24 *Ibidem*, n. 27, ed. All., p. 455

sible, 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 propia (*actus eius cognoscendi tendit in illud ut in se praesens in propria existentia actuali*). Quiero llamar la atención aquí simplemente sobre el carácter teológico de este argumento. Esto es muy típico del pensamiento escotista, no sólo porque él se posicionó como Teólogo sino porque a mi entender, invadió frecuentemente todo su pensamiento filosófico de argumentos teológicos de una forma que he llamado en otros escritos «teologismo». Pero sigamos con el análisis del texto.

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 o contactar (*atingere*) realmente el objeto en sí —en el supuesto de que la potencia cognitiva no se envileciera por la imperfección o vileza del objeto mismo— es perfección. Luego el entendimiento puede tener un acto por el que contacta (*atingit*) 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 puede concederse que capta todo objeto de este modo, pues es potencial respecto de todo objeto inteligible»<sup>25</sup>.

De manera que, según Escoto, caben dos modos distintos y simultáneos de conocimiento de un mismo objeto: intuición y abstracción. Esta distinción no se debe a una distinción entre los objetos. La distinción entre intuición y abstracción no se debe —como quizás fuera el caso en el pensamiento de Enrique de Gante— a la distinción entre esencia y existencia, de tal manera que la intuición conociera la existencia y la abstracción conociera la esencia. Se distinguen en el «modo» de conocer, en que conocen el objeto según razones formales motivadas distintas (*propter rationes formales motivas*)<sup>26</sup>. «En el conocimiento intuitivo, la cosa en su existencia propia, mueve *per se* objetivamente al entendimiento, mientras que en el conocimiento abstractivo, lo que mueve *per se* al entendimiento es algo (una idea, especie inteligible o razón formal) en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en su causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en su efecto, esto es, como en una «especie» o «similitud» que contiene representativamente la cosa de la cual es semejanza»<sup>27</sup>.

Se trata, pues de la diferencia entre el conocimiento directo e inmediato de un objeto en sí mismo, es decir, en su existencia propia y presente al intelecto por sí mismo (intuición) y el conocimiento indirecto o mediato de un objeto por medio de una «especie», «idea», o «similitud» que lo representa, es decir, a través de alguna suerte de forma inteligible o «representación» del mismo. Al denominar a esta «especie» como «similitud» Escoto está expresando implícitamente que tal «especie» permite conocer el objeto justamente porque se parece, se asemeja a él.

Pues bien, una vez aclarada la distinción entre estos dos modos de conocimiento, Escoto retoma el tema de la relación del acto intelectual a su objeto y explica cómo esa relación es diferente en un caso y en otro. En resumen la diferencia es la siguiente:

---

25 Téngase en cuenta que Escoto no usa del método analógico, de manera que la aplicación de esta distinción al conocimiento intelectual se hace de manera unívoca, es decir, en el mismo sentido y de la misma forma que ocurre en el conocimiento sensible.

26 Ibidem, nn. 28 s, ed. All., pp. 455-456.

27 Cfr. Ibidem, n. 33, ed. All., p. 458. «cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum cuius est similitudo».

a) en el acto intuitivo, el acto lleva aneja una doble relación real al objeto:

—Una relación de lo medible (el objeto) a la medida (el intelecto) (*relatio mensurati vel melius mensurabilis ad mensuram*).

Esta relación no es real, como no lo es —en general— la relación de lo cognoscible al conocer, o del objeto de una ciencia a la ciencia<sup>28</sup>.

—La otra relación es de captación-de o tendencia-a otro ser como a término objetivo (*relatio attingentiae alterius ut termini vel tendentiae in alterum ut in terminum*). Según Escoto, esta segunda relación «es de lo causado —no en el «ser», sino en el «ser conocido»— a la causa de tal ser conocido, y esta relación es real de parte de la dependencia de lo causado respecto de la causa (...).

Según Escoto, así como el ser medido actualmente implica dependencia actual en el «ser conocido», así el ser medible implica dependencia aptitudinal o potencial en el «ser conocido» o dependencia en la cognoscibilidad. Pero todo objeto se halla respecto de la cognoscibilidad como se halla respecto de la entidad<sup>29</sup>. Luego por «medible» se entiende el substrato, que es la razón de la aptitud a ser medido de un objeto. Y tal substrato es una entidad causada o participada, de la misma manera que, en el tercer modo de lo relativos (es decir, en las relaciones de oposición)<sup>30</sup>, el que algo se refiera como medible a la medida significa que se refiere, como dependiente en entidad, al ser de cuya entidad participa. Y esta relación, en este tercer modo, es simplemente real de parte de lo medible, que es ente por participación o por imitación respecto del ser del que participa.

En definitiva, aquí Escoto está señalando que la relación del acto intuitivo a su objeto en alguna medida es necesariamente actual y real ya que es una relación a un objeto existente, real, presente. Tal relación también tiene un aspecto de «semejanza» en que la operación «imita» al objeto, es decir, en que el acto es medio y medible por el objeto, es dependiente de él, es participación e imitación respecto del ser del objeto, de cuya existencia y presencia causal participa y depende. Pero lo decisivo aquí es que el ser del acto intuitivo no sería real ni tendría relación real de «contacto» (*atingentia*) o «tendencia» (*tendentia*) al objeto sin la existencia causal y la presencia real del objeto intuido.

Ulteriormente —continúa Escoto— cabe decir al caso lo siguiente: como un ser puede participar de la perfección de otro, el acto de conocer participativamente se halla respecto del objeto como la similitud se halla respecto del ser cuya similitud es. No hablo —dice Escoto— de la similitud por comunicación de la misma forma, como es la similitud de lo blanco a lo blanco, sino de la similitud por imitación, cual es la de lo ideado a la idea (*sed similitudo per imitationem, sicut est ideati ad ideam*)<sup>31</sup>.

De manera que Escoto está aquí explicitando la relación del acto intuitivo a su objeto como una relación intencional, en que no se trata de que el objeto comunica su misma forma al acto

28 En el sentido en que Aristóteles afirma que la dependencia causal de determinados correlativos, como es el caso de la percepción y lo percibido, es unilateral o unidireccional, pues la percepción depende de lo percibido pero lo percibido en su realidad efectiva no depende de la percepción sino que es ontológicamente anterior a ella. Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 7b-8a.

29 Esta es una de las tesis aristotélicas más presentes en los textos de Escoto. La tesis aristotélica es que la escala analógica de lo verdadero es paralela a la escala analógica del ser. Cada cosa tiene tanta verdad intrínseca, tanta inteligibilidad como entidad tiene. Escoto interpreta a su modo este principio, es decir, prescindiendo de su carácter analógico y estableciendo un paralelismo unívoco entre «entidad» e «inteligibilidad». Además, Escoto atribuye tal proporción no a los entes sino a los «objetos».

30 Cfr. Aristóteles, *Categorías*, *cit.*

31 *Cuestiones Quodlibetales*, q. 13, nn. 38 s., ed. Alluntis., pp. 460-461.

sino sólo su similitud, su semejanza, su imitación, como la de «lo ideado» a la «idea». Pero sobre la base de un «contacto» directo (*attinentia*) que sólo puede darse sobre la base de una relación real al objeto real.

b) En cambio el acto abstractivo, según Escoto, tiene sólo una relación real *potencial* al objeto, pues el objeto puede ser real y estar presente o puede que no. En efecto, el acto abstractivo «no es necesariamente de lo existente en cuanto tal, y por tanto, no tiene necesariamente relación actual al objeto, pues la relación real actual requiere *per se* término real y actual. Sin embargo, puede afirmarse que este segundo acto tiene relación real *potencial* al objeto, la primera relación de que se habló en el caso precedente, es decir, la relación de medible o de dependencia. Pero no tiene la segunda relación, es decir, la de unión o captación (*unionis vel attinentiae*). Este conocimiento puede tener también relación actual *de razón*, pero requiere necesariamente la otra, la relación real, para que sea conocimiento del objeto»<sup>32</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN: DUNS ESCOTO COMO UN PRECURSOR DEL PENSAMIENTO MODERNO

Como señalaba al comienzo, a mi entender, de estos textos y planteamientos de Duns Escoto se puede concluir algo que me parecen relevantes en el plano histórico-filosófico, a saber, que para Escoto la verdad consiste en la semejanza del acto intelectual con su objeto, debido a la cual el objeto es una causa parcial —junto con el intelecto— que especifica y determina al acto intelectual. Ahora bien, esta visión gnoseológica de la verdad me parece algo que marca una diferencia entre Duns Escoto y el pensamiento medieval anterior. La esencia de este cambio de paradigma estaría en que el término último del conocimiento y la verdad ya no es lo real en su realidad propia, la «verdad ontológica», la esencia del ente, el ser de las cosas, etc, sino el objeto. La verdad es a partir de Escoto, más bien «objetividad». A esta posición gnoseológica la podríamos llamar «objetivismo», que ya no es el «realismo» de las gnoseologías medievales (ya fueran estas aristotélicas, platónicas o agustinianas) en que el fundamento ontológico real de la verdad nunca se identificó con la «objetividad» del «objeto». Pero, como hemos visto, ésta es una tesis central de la gnoseología escotista y de su concepción de la verdad del conocimiento.

La interpretación escotista del «objeto» consiste en decir que el objeto es una «cosa» real que —al aproximarse y ponerse en presencia de la facultad cognoscitiva— contribuye a causar su acto de conocimiento. Ahora bien el objeto como cosa-causa real, paradójicamente no es realista. El realismo gnoseológico de los filósofos medievales anteriores, no identificaba la cosa, el ente, con el «objeto», ni la verdad con la «objetividad». Para los filósofos medievales anteriores «ente» y «cosa» significaban lo real en su realidad propia. «Objeto» —en cambio— es una noción que implica de suyo la relación al conocer o al apetecer (*ob-yacere*), estar-ante, estar presente, estar frente a), y precisamente por eso no puede identificarse con la realidad misma de lo real —su ser— que no consiste ni connota el estar ante una subjetividad, sino que consiste en lo que cada realidad tiene de suyo, en propio. De manera que el pensamiento medieval anterior a Escoto había sido —en general— realista y metafísico, porque distinguía entre el ente —la cosa que causa— y el objeto de conocimiento.

Pues bien, en Escoto esta distinción se soslaya y Escoto se refiere al objeto como a la realidad misma del objeto, al objeto real en su realidad. Digamos que el punto de partida de Escoto

---

32 Ibidem, n. 40, ed. All., pp. 461-462.

no es la cosa sino la cosa-objeto. Escoto ya no es realista. Esto se advierte en muchas de sus tesis. Por ejemplo, la tesis de que el objeto antecede al acto implica un referirse a la realidad del objeto denominándola «objeto» en su misma anterioridad e independencia respecto del acto.

A su vez, para un filósofo medieval anterior a Escoto no sería válido que el objeto sea causa (concausa) del acto, porque la causa es la cosa misma en su realidad, no el objeto. Sólo una realidad real puede ser causa y causar. Se podría decir que para los medievales anteriores a Escoto, es el ser de la cosa y no su condición de «objeto» —su «objetividad»— lo que causa la verdad (y con ella la evidencia y la certeza) del acto intelectual, no la «presencia objetiva» del objeto (en sí o en una representación o especie).

Esto conlleva a otro cambio de paradigma notable. Para Escoto el mero «estar-ante» como respectividad intencional no es algo que propiamente convenga al objeto sino que conviene al acto mismo, en tanto que el acto mismo re-presenta, imita, se asemeja al objeto en cuanto el acto es efecto del objeto —porque todo efecto se parece a su causa—. De ahí la nueva interpretación de la verdad y la intencionalidad del conocimiento. Según Escoto, la relación intencional del conocimiento —y por tanto, su verdad— consiste en que la operación o acto cognitivo se asemeja o representa al objeto. Por tanto, la relación intencional, en Escoto, se sitúa «entre» la operación y el objeto, ya que el objeto se entiende como la cosa-objeto. En cambio en los filósofos medievales anteriores —a mi entender—, la intencionalidad se sitúa «entre» el objeto y la realidad objetivada en él o por él o a través de él. Es decir, en los filósofos anteriores en general, la relación intencional y veritativa. La verdad en Escoto, ya no es la adecuación del conocimiento (y su objeto inmanente) con la cosa real, con el ser de lo que es, sino la adecuación del acto de conocimiento a su objeto.

En el objetivismo escotista, dado que se identifica realidad y objetividad y al hablar del «objeto» se está hablando de un objeto-cosa, resulta que el término *ad quem* de la relación veritativa o intencional es el objeto mismo y ello implica retrotraer esa relación a la operación o acto cognitivo. Ahora resulta que en vez de tener la tríada «realidad objetivada-objeto-acto» (por ejemplo, ondas de luz-color-acto de ver) tenemos una diada: «objeto-cosa y acto» (color-acto de ver). En vez de tener una tríada formada por la realidad recordada (los hechos o experiencias del pasado), el recuerdo y el recordar, la realidad concebida (la esencia de la cosa real o alguna de sus propiedades o relaciones) el concepto y el concebir, etc. en Escoto tenemos una diada: «lo» recordado y el recordar, «lo» concebido y el concebir, «lo» juzgado y el juzgar. El «lo» expresa el objeto en toda su ambigüedad ontológica, es decir, como algo que puede ser extramental o intramental, puede ser la cosa misma o una especie o idea re-presentativa intramental. En estas condiciones resulta que la relación intencional se entiende como la relación que hay entre esos dos elementos, es decir, como la relación entre el acto y su objeto.

La consecuencia de esta forma de entender la intencionalidad es que —a mi entender— deja en la oscuridad cuál sea la realidad propia del acto en cuanto acto inmanente, ya que se dice que el acto se parece a la realidad objetivada por él, pero es obvio que el acto de imaginar una flor no se parece en nada a la realidad de una flor. En definitiva, pienso que se puede decir que en Duns Escoto tiene su origen la interpretación de la verdad y de la intencionalidad como «copia» o « semejanza » del acto mental respecto del objeto extra-mental —si se trata de una intuición— o intra-mental —si se trata de un acto abstractivo—. Esta teoría de la verdad como copia, que con tanta frecuencia se ha atribuido erróneamente al pensamiento medieval en general<sup>33</sup>, más bien se desarrolló a lo largo del siglo XIV y XV por influencia de Duns Escoto.

---

33 En A. LLANO, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 94-120, se halla una crítica -hecha precisamente desde el aristotelismo tomista- a la teoría de la copia.

El origen escotista de la teoría de la copia puede explicar históricamente este malentendido antes mencionado de que se haya atribuido la teoría representacionista o de la «copia» al aristotelismo tomista. El malentendido puede haber surgido por las frecuentes influencias del escotismo en la tradición tomista debidas en parte a su cercano origen cronológico, a las condenas antiaverroístas y sobre todo, debido a la aparición del nominalismo que llevó a emparejar el tomismo y el escotismo como diversas variaciones de una doctrina común: el «realismo»<sup>34</sup>.

Ignacio Miralbel  
Universidad Católica  
Concepción (Chile)  
imiralbel@ucsc.cl

Solicitado: 10 de noviembre de 2009  
Admitido: 15 de marzo de 2010

---

34 Cfr. F. Canals, *La esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, «el malentendido dualista en el realismo», pp. 311-331.