

LA *DISTINCTIO FORMALIS EX NATURA REI* EN LA FILOSOFÍA DE JUAN DUNS ESCOTO COMO ANTECEDENTE DEL PLANTEO DE LA OBJETIVIDAD

The distinction formalis ex natura rei in the philosophy of Juan Duns Scotus as antecedent of the issue of objectivity

Ceferino P. D. Muñoz*

Resumen

El artículo intenta presentar y explicar la *distinctio formalis ex natura rei*, noción que muchos estudiosos han visto como fundamental en la filosofía de Duns Scotus, puesto que a partir de ella se marcaría una importante novedad en relación con las clases de distinciones aristotélicas y tomasianas al tiempo que se inauguraría una nueva metafísica y un original abordaje del acto cognoscitivo. Asimismo, se intentará mostrar cómo la distinción formal se asimilaría al *esse intelligibile* o *esse obiectivum*, abriendo así un ámbito intermedio entre lo real y lo inteligible al que podemos denominar objetivo.

Palabras clave: Duns Escoto, *Distinctio formalis ex natura rei*, *Esse obiectivum*, Objetividad.

Abstract:

We attempt to present and explain the *distinctio formalis ex-nature rei*. a notion that many experts have regarded as fundamental in Duns Scotus's philosophy, since this would signal an important novelty related Aristotelian and Thomistic types of distinctions, at the time a new metaphysics and an original approach of the cognitive act would emerge. Likewise, we will try to show how the *formal distinction* would be assimilated to the *esse intelligibile* or *esse obiectivum*, thus opening an intermediate area between the real and the intelligible thing which we can name objective.

Key words: Duns Escoto, *Distinctio formalis ex natura rei*, *Esse obiectivum*, Objectivity.

CONSIDERACIONES PREVIAS

El presente escrito se enmarca en una investigación mucho más amplia donde se pretenden elucidar las relaciones doctrinales entre Duns Escoto y Tomás de Vio Cayetano (1468-1534), a quien se lo conoce como el más ilustre comentador de Tomás de Aquino. En dicha investigación buscamos resaltar algunos puntos esenciales de la teoría escotista que creemos pueden estar presentes, a veces transformados y otras no tanto, en el pensamiento de Cayetano, sobre todo en lo atinente al conocimiento objetivo o al planteo de la objetividad en general¹. Dicha

¹ Llamamos ámbito objetivo o espacio de la objetividad a todo el cúmulo de nociones que corresponden al objeto de conocimiento. Esto es, no a la cosa en sí que se conoce, sino a la cosa en tanto conocida por el

tarea supondrá —a pesar de lo inverosímil que pueda parecer²— explicitar los aspectos de afinidad más que de disrupción latentes en los principios filosóficos de ambos frailes. Por ello, en los párrafos que siguen nos centraremos en el maestro franciscano, y aunque no aspiramos a realizar una exposición exhaustiva y original de su pensamiento filosófico —numerosos y prestigiosos estudiosos ya han abordado el tema *in extenso* y con hondura conceptual³—, sin embargo, es nuestra intención presentar de la manera más clara posible algunos de los postulados más sobresalientes de su metafísica de modo tal que en futuros escritos podamos ver sus similitudes con otros pensadores, en especial con el mencionado Tomás de Vio.

EL MARCO HISTÓRICO-DOCTRINAL DE DUNS ESCOTO

Es fundamental a nuestros propósitos recordar que toda la enseñanza del maestro franciscano se encuentra enmarcada en una serie de discusiones doctrinales referidas al vínculo entre teología y filosofía. Tales disputas habían sido motivadas por el averroísmo latino y sus diversas condenaciones. Pero la polémica alcanza su punto más álgido en 1277, año en que el obispo de Paris, Esteban Tempier, condena doscientas diecinueve tesis —de las cuales un tercio correspondían a Tomás de Aquino— que, según el obispo, eran contrarias a la fe (Piché, 1999). Estas censuras produjeron, aun sin pretenderlo, un distanciamiento y una sospecha tanto en el conocimiento como en la difusión de la doctrina tomasiana⁴. Además, en 1278, se publica el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, y en 1284 fue aprobado y recomendado por el capítulo general de la Orden franciscana para subsanar y protegerse de los errores que se suponían presentes en el Aquinate (Kent, 82). Tal situación continuará hasta su canonización, en 1323.

En este ambiente surge la figura del franciscano Juan Duns Escoto (1266-1308), perteneciente a la generación inmediatamente posterior a Buenaventura y a Tomás. El Doctor Sutil aparece como el principal encargado de justificar filosófica y teológicamente la condena del Obispo Tempier, y al mismo tiempo de refutar con detalle al Aquinate, destinatario principal de sus críticas (Gilson, *Jean Duns Scot*, 10)⁵.

hombre. Una primera aproximación a esta problemática puede encontrarse en: Lorenzo Vicente Burgoa (*Oggetto e obiettività*, 199-245 y *Sobre objetos y objetividad*, 325-345).

² Decimos inverosímil puesto que la empresa filosófico-teológica de Cayetano tuvo básicamente dos objetivos: comentar fielmente a Tomás y defenderlo de los ataques de Duns Escoto y de sus discípulos. Debemos decir que ha habido pensadores que detectaron y advirtieron de la posible influencia escotista sobre Tomás de Vio, empero creemos que dicho influjo no ha sido estudiado en profundidad hasta el momento.

³ Suele argumentarse que debido a la oscuridad de la doctrina escotista es muy dificultoso desentrañar su verdadero pensamiento. Sin embargo, para Gilson, el doctor franciscano no es oscuro, sino preciso y difícil (Gilson, *L'objet*, 21-92. Citado por Josep Ignasi Saranyana [1262]).

⁴ Otras consecuencias de tal condenación pueden verse en Cuccia (150-160).

⁵ Es sabido que el interlocutor predilecto del Sutil era Enrique de Gante, sin embargo, como sostiene Olivier Boulnois: “[...] sobre ciertas cuestiones decisivas, el objeto primero del entendimiento, la naturaleza de la

Habida cuenta de lo anterior, en lo que sigue nos concentraremos en aquella que algunos autores han calificado como una verdadera revolución filosófica (De Muralt, *La apuesta*, 155)⁶, a saber, la que inaugura el Doctor Sutil y que consiste en una nueva forma de entender la teoría aristotélica de la causalidad (no ya como «causalidad recíproca de causas totales»⁷, sino como «causalidad concurrente no recíproca de causas parciales»). Asimismo, dicha interpretación sería derivada del empleo sistemático de la distinción formal *ex natura rei*⁸. Con esta última noción se marca una divergencia metafísica cardinal en relación con las clases de distinciones aristotélicas y tomasianas. En este sentido, en el uso radical de la distinción formal *ex natura rei* podría encontrarse el fundamento teórico de toda una serie de desarrollos conceptuales —tanto de filosofía teórica como práctica— presentes en la obra del maestro oxoniense.

LA DISTINCIÓN FORMAL *EX NATURA REI*

Tanto en la doctrina aristotélica como en la tomasiana así como «lo que es» se divide en seres de naturaleza y seres de razón, así las distinciones se dividen en reales y de razón. Las primeras manifiestan una ausencia de identidad real entre dos cosas (*v.gr.*, Sócrates y Platón) o entre dos componentes sustanciales de una cosa (*v.gr.*, materia y forma); mientras que las segundas son producidas por el intelecto y no se encuentran en la cosa real. Es importante entender que lo que no se encuentra *in re* es la distinción o la no identidad, pero no aquello que distingo y que en la cosa real sí está unido (*v.gr.*, las nociones de género, especie, y otras semejantes) (Herrera, 284-285)⁹. Del mismo modo, entonces, que entre un ser real y uno de razón no existe una entidad intermedia, un *tertium quid*, tampoco hay más distinciones que las que la inteligencia constata en la realidad o constituye en la razón tomando como punto de partida la misma realidad (León Florido, *El papel*).

A comienzos del siglo XIV Duns Escoto introducirá una nueva distinción que tendrá notables implicancias filosóficas; nos referimos a la distinción formal *ex natura rei*¹⁰. Esta noción *tertia* ocupa un lugar intermedio entre la distinción real y la de razón

visión beatífica, el primado de la voluntad, se encuentra claramente una refutación en regla del pensamiento de Tomás de Aquino” (Boulnois, *En busca*, 180).

⁶ En este trabajo seguiremos de cerca algunas de las tesis del filósofo suizo André de Muralt (1931-), especialista en pensamiento medieval y antiguo profesor en Lausana y Ginebra.

⁷ Usaremos las comillas latinas («») cuando busquemos destacar algunas palabras o frases en el escrito.

⁸ Al respecto, se pueden consultar varios trabajos (Grajewski, 1944; Dumont, 7-62; Schmidt, 96-118; Wolter, 61-82; Noone, 52-73)

⁹ Herrera aclara que en Tomás no encontraremos una sistematización de los tipos de distinción junto con sus respectivas divisiones. En cambio, los comentaristas del Aquinate se encargaron de elaborar una clasificación rigurosa de las distinciones; piénsese, por ejemplo en Juan de Santo Tomás o en Francisco de Araujo.

¹⁰ Es necesario recordar que Duns Escoto no fue el primer autor en usar la distinción formal, muchos de sus predecesores lo habían hecho, sin embargo “lo realmente significativo es que él fue el primero en hacer de ella un uso metafísico radical, en incrustarla en la médula de su pensamiento filosófico. Una vez introducida en el corazón de su reflexión metafísica, no podía dejar de producir sus efectos lógicos inevitables, definiendo diferentes campos de posibilidades doctrinales, que, a su vez, se irían desarrollando a lo largo de los siglos

(Wood, 60). El escocés la considera la más pequeña en su orden y la menos manifiesta (Maurer, 216-222). Además, por ser en cierto modo una distinción real, precede al intelecto hasta que la voluntad interviene para imponer la formalización (León Florido, *Una estructura*, 206), pero contrariamente a la distinción real que se basa en cosas no idénticas absolutamente (*simpliciter*), la *distinctio formalis ex natura rei* es una distinción *secundum quid*, según un cierto punto de vista.

La unidad de la cosa contiene una multiplicidad de formas distintas formalmente *ex natura rei*, previas a toda operación del intelecto. Toda noción distinta *in esse obiectivo* (en el ser conocido) se corresponde indefectiblemente con una formalidad realmente existente en la cosa, aunque no necesariamente separable. Los grados metafísicos¹¹ específicos y genéricos de una cosa concreta (como “cuerpo”, “viviente”, “animal”, “racional”, en el hombre) existen en la identidad absoluta de la cosa concreta¹². De esto se sigue que para el maestro franciscano cada grado metafísico a partir de ahora está dotado, en razón de su distinción formal *ex natura rei*, de una existencia propia, aunque parcial¹³.

Según Fernández Polanco, la génesis teórica de dicha distinción se remontaría al tercer estado de la esencia que propone Avicena:

[...] para quien cuando la mente abstrae un concepto despojándolo de todo aquello que no entra a formar parte de su pura esencia, esto es, cuando la esencia ha sido depurada al máximo hasta no dejar de ella más que su noción puramente formal, lo único que de ella puede decirse entonces es que esa noción es idéntica a sí misma y que cualquier otra cosa que se le atribuyese ya no restituiría la perfecta identidad de la pura esencia consigo misma. En este último nivel de abstracción, dice Avicena, las frases ya no pueden expresar sino la pura identidad de la esencia consigo misma: ‘la equinidad es sólo equinidad’” (Fernández Polanco, 312. Resaltados del autor)¹⁴.

De acuerdo con este planteo, la teoría de la abstracción de Ibn Sînâ sostiene que todo concepto entendido unívocamente se ve aislado de lo real y de sus relaciones lógicas con otros conceptos, por lo que solo puede tomarse como predicado de sí

clásicos en función de las diferentes posiciones polémicas” (De Muralt, *La Estructura*, 31). De la misma opinión es Juan Diego Moya Bedoya (29).

¹¹ Este es un término típicamente escotista, pero que muchos tomistas como es el caso de Cayetano (*Comentaria y Summa Theologiae* q. 54, a. 4, VI, p. 346) y Juan de Santo Tomás han tomado como propio. Sin embargo, autores como De Muralt (*La apuesta*, 105) recomiendan evitar dicho uso si se pretende explicar a Santo Tomás.

¹² “*Simul stant cum identitate simpliciter*” (Duns Scoto, *Reportata I*, dist. 33, q. 2, N°11).

¹³ Según el filósofo suizo, la doctrina de la distinción formal *ex natura rei* es utilizada por el Sutil no solo para explicar los grados metafísicos en la cosa concreta, o sea, las relaciones de lo que es dicho *primo modo per se* (como los predicados quiditativos del *concretum*), sino también la relación del sujeto con sus propiedades, es decir, las relaciones de lo que es dicho *secundo modo per se* (como la relación entre el ser y los trascendentales, el alma y sus potencias, Dios y sus atributos, el Dios uno y trino). (De Muralt, *La apuesta*, 106).

¹⁴ Por otro lado, García Marqués señala en *Ibn Sînâ* toda una serie de nociones que luego aparecen en la metafísica escotista: el ser como accidente, la posibilidad, el ya indicado tercer estado de la esencia o esencia absoluta, etcétera (García Marqués, 73-86).

mismo. Sin embargo, para Fernández Polanco, con la distinción formal, el Sutil da un paso más del que había dado Avicena, ya que afirma la existencia efectiva de ese concepto unívoco: “pues, si la equinidad es equinidad, sostiene Escoto, será porque «la equinidad es», donde «es» no puede significar, obviamente, la existencia real, aunque tampoco una existencia meramente lógica” (Fernández Polanco, 312. Resaltado nuestro). Es decir, que a la equinidad le corresponde algún ser, es un algo, y aunque ese algo no se dé como sujeto de existencia real tampoco es un ente de razón. De ahí que el Sutil se refiera a la distinción formal del siguiente modo: “A toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ente” (Duns Scotus, *Reportata* I, dist. 12, q. 2, 6)¹⁵. Ese tercer ámbito de realidad, intermedio entre lo real y lo lógico es, precisamente, el ámbito neutro de lo posible (Fernández Polanco, 313).

UNA NUEVA LECTURA DEL ACTO COGNOSCITIVO

La propuesta de ese tercer espacio de realidad reconfigura fuertemente la explicación metafísica y, por ende, del conocimiento como había sido concebida por Aristóteles. Para el Filósofo, el acto del cognoscente y el acto de lo conocido son uno y el mismo en el sujeto concreto que conoce¹⁶. Solo el alma conoce efectivamente y es al objeto de modo análogo como la materia a la forma en la sustancia¹⁷, como lo movido al motor en el movimiento y como el paciente al agente en la acción. Aristóteles aplica esto al caso del conocimiento mediante la noción de *eidōs*, que se tradujo por *species* al latín.

En la visión aristotélica, la presencia del *eidōs*, esto es, de la forma de lo conocido en el acto del sujeto que conoce, habilita el definir la identidad del que conoce y de lo conocido como una inmanencia de lo conocido en el cognoscente¹⁸. Lo que significa que la forma es en el alma sin su materia, es decir, “como principio formal objetivo de un acto no material de sensación o intelección” (De Muralt, *La apuesta*,

¹⁵ *Omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*. Para una intelección más completa habría que analizar la frase escotista en el contexto en que la está utilizando, a saber, para determinar *Utrum Pater et Filius sint duo spiratores?*

¹⁶ “[...] el alma es en cierto modo todos los entes, ya que los entes son o inteligibles o sensibles y el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”. (Aristóteles, 431b 21-23). “El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (Aristóteles, 425 b 25-27).

¹⁷ En este punto la doctrina de la materia y de la forma que sostiene Duns Escoto es importantísima. Para el Sutil, la materia es distinta de la forma, pero a diferencia de Aristóteles y de Tomás, la materia puede existir separadamente de la forma, lo que conlleva, por analogía, la no contradicción, esto es, la posibilidad de la separación del sujeto y el objeto en el acto cognoscitivo, algo impensado tanto por el Estagirita como por el Aquinate (De Muralt, *La apuesta*, 113). Estos son algunos de los textos en los cuales Duns Scotus plantea la entidad de la materia, los citamos tal cual lo hace Faintanin (4): *Reportatio Parisience* II [Opera omnia, Vivès, t. XXIII, 1894], dist. 12, q. 1 y 2; *Sentencias*, II [Opera Omnia, Civitas Vaticana, t. XIX, 1993], dist. 12, quaestio única: *De materiae entitate*, 69-101.

¹⁸ “[...] y el intelecto es la forma [*eidōs*] de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles”. (Aristóteles, 432 a 2-3).

128)¹⁹. Fue dispar la recepción que tuvo la noción de «inmanencia de lo conocido en el cognoscente» entre los maestros medievales, pero entre ellas sobresalen las posiciones de Tomás de Aquino y de Duns Escoto. Explica al respecto De Muralt:

Santo Tomás admite la inmanencia del objeto, es decir, de su forma cognoscible en el cognoscente según el ejercicio de su acto de conocimiento, pero no formalmente, como si el objeto fuera una forma entitativa accidental que afectase cualitativamente a la potencia cognoscente. Duns Escoto admite la inmanencia del objeto formalmente por su concepción de una *species*, de una forma representativa que afecta al sujeto de conocimiento, al intelecto, como una cualidad real accidental «acompañada» del objeto constituido en su *esse objectivum* (*La apuesta*, 128-129. Resaltados del autor)²⁰.

Para Tomás, el *eidos*, la *specie* —inteligible e inteligida²¹— no es otra que la forma real de la cosa en cuanto cognoscible y en cuanto conocida respectivamente. En este sentido, para el Aquinate la intelección es una identidad *simpliciter* del intelecto y del objeto inteligible, en donde el primero es informado por el segundo. Dicho proceso se inscribe en la causalidad recíproca y total de uno y del otro: el intelecto es el sujeto material y eficiente del conocimiento, mientras que el objeto será —en tanto forma inteligible— causa formal del conocimiento. La identidad entre el intelecto y la cosa inteligida es una actuación *per se*, pero no en el orden quiditativo de la constitución de un todo sustancial o accidental, sino en el orden operativo del ejercicio de una potencia del alma²². Es el efecto de una forma real, un principio formal que actúa al intelecto por y en su operación²³. En otras palabras, dicha identidad constituye no aquello que Santo Tomás denominó *esse naturae* (real), sino un *esse intelligibili* o *esse intentionale* (Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q. 14, a. 4 y a. 5; q. 15, a. 1; q. 56 a. 2, ad 3; *De Spir. Creat.*, q. 1, a. 1, ad 11, en: De Muralt, *La apuesta*, 130).

Duns Escoto agrega un nuevo ámbito de existencia al proceso del conocimiento, al real y al verbal se incorpora el formal. Por ende, en dicho proceso ya no intervendrán solamente dos polos (como en Aristóteles y en Tomás), sino tres. El término adecuado para denominar a este *tertium quid* será el de “representación”²⁴, puesto que remite a un acto de existencia intermedio entre lo real y lo racional. La *species* será ahora una *species* representativa.

¹⁹ Es notable cómo De Muralt, así como muchos otros pensadores, critican el planteo de la objetividad pero no pueden dejar de hacerles concesiones al hablar en sus mismos términos. El pasaje recién citado nos parece un ejemplo patente de esto.

²⁰ El pensador suizo continúa su análisis aludiendo a la posición de Ockham y de otros autores medievales. Sin embargo, nosotros aquí nos concentraremos sólo en la posición escotista.

²¹ Suele utilizarse también las expresiones escolares «especie impresa» y «especie expresa», respectivamente.

²² Es importante entender que con esta diferencia se quiere explicitar que la especie inteligible o inteligida no existe en el cognoscente así como una forma existe cualitativamente en un sujeto físico.

²³ Dicha actuación es análoga a la actuación de la voluntad por el objeto apetecible.

²⁴ Sobre la noción de representación en Duns Scotus, ver King, 15ss y Boulnois, *Théologie*, 1999.

EL PLANTEO DE LA OBJETIVIDAD: LA *SPECIES REPRESENTATIVA* COMO *ESSE OBIECTIVUM*

Según el fraile escocés, el intelecto no puede *pro statu isto* inteligir inmediatamente ni el singular sensible ni las formas que contiene²⁵, aunque sean estas actualmente distintas *ex natura rei*. Debe representarlas en *species* apropiadas, como inteligibles en acto bajo su razón de universalidad (De Muralt, *La apuesta*, 142). La *species* inteligible es aquello en lo que el objeto se presenta al intelecto bajo la razón de cognoscible o de representado (Duns Scoto, *Sentencias I*, dist. 3, p. 3, q. 1, N° 382), es decir, según un *esse intelligibile*. La *species* no significa la forma real de la cosa existente como distinta actualmente en la razón; por tanto el objeto inteligible no informa al intelecto inmediatamente y por sí en el orden operativo de su potencia en acto. Duns Escoto trueca la doctrina de la «causalidad recíproca de causas totales» por la nueva de «causalidad concurrente de causas parciales»²⁶. Es decir, el objeto no actúa ni por sí ni inmediatamente al intelecto; no causa su causalidad. Del mismo modo, el intelecto no le da tampoco al objeto en la *species* la razón de causalidad, esto es, su ejercicio propio de objeto inteligido, como sí lo hace en la intelección tomasiana. En la doctrina escotista la única información que produce la *species* sobre el intelecto es a lo sumo *per accidens*. La causa superior del conocimiento es el intelecto y la inferior es el objeto, de modo que el objeto o *species* inteligible solo perfecciona al intelecto de una manera accidental. La superioridad que plantea el escocés del intelecto sobre el objeto cuadra perfectamente con su concepción del intelecto agente, la cual, según autores como Gilson, es una lectura no del todo fiel del *noûs poietikós* de Aristóteles. El clásico estudio del medievalista francés, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, ya había resaltado en relación con el intelecto agente de Duns Escoto que:

[...] una potencia activa capaz de hacer inteligible todo y cuya acción debe tener un efecto real porque él actúa como el arte sobre la materia y nadie duda de que el arte produzca alguna cosa real en la materia sobre la que actúa. Así pues, el intelecto agente *potest habere actionem realem*, cuyo efecto es *aliquid reale*» (514).

En tal sentido, en la doctrina escotista, el objeto o su representación inteligible no entrega al intelecto nada de su actividad intelectual propia, sino que accidentalmente especifica o conforma su acto, en cuanto este es captación y representación del objeto o especie presente (Miralbell, *La verdad*, 50-51). El Sutil entiende la información que produce la *species* por sí según el ejercicio actual de perfección de un intelecto y de un inteligible (De Muralt, *La apuesta*, 149-150). En otros términos, para el maestro

²⁵ La fórmula *pro statu isto* hace referencia a la distinción entre el estado primero del hombre y su estado posterior a la caída. Según Duns Escoto, a causa del pecado original el intelecto humano está impedido para ejercer su naturaleza intuitiva, por ello la inteligencia procede abstractamente a partir de la percepción del singular concreto. En cambio, para Tomás, la abstracción no implica ningún estado de disminución respecto de otro previo a la caída, sino que sería el modo natural de operar intelectualmente (Filippi, *Razones*, 106).

²⁶ En el principio de la causalidad parcial radicaría una de las más importantes originalidades en torno al planteamiento escotista del conocimiento (Manzano Guzmán, 413).

oxoniense, ni el intelecto ni el objeto se determinan en su causalidad actual; alcanza con la aproximación apropiada de ambos, con o sin información accidental de uno con el otro, para que su efecto común —la intelección— se produzca.

En la doctrina de la *species*, ya podemos ir apreciando el cambio de orientación que toma el conocer con Duns Escoto en relación con el pensamiento medieval que lo precedió²⁷. El *esse intelligibile* del objeto, en la doctrina escotista, será concebido como un *tertium quid* intermediario entre el acto de conocimiento y la cosa conocida; asimismo será considerado *diminutum* (menor) (Owens, 1-14) en relación con estos —en tanto que uno y otro existen *simpliciter*—, tal como el Doctor Sutil afirmará del *esse representatum* del objeto inteligible en la *species*. Al mismo tiempo, al romperse la relación directa del sujeto con el objeto desaparece la concepción de la verdad como *adaequatio* (Kobusch, 149-166 y Filippi, *Sobre la noción*, 227-238); ahora la verdad será entendida como «objetividad» o «representación». Al respecto Miralbell hace notar 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» (*La verdad*, 55. Resaltados del autor).

Si bien para el maestro franciscano el objeto de conocimiento no ejerce causalidad formal por sí respecto del intelecto, sin embargo continúa siendo inmanente en este objetivamente, esto es, según un cierto *esse obiectivum* —ser o realidad objetiva— que reviste la cosa inteligida o inteligible en y por el conocimiento. Con la noción de *esse obiectivum* se inaugura la problemática moderna de la objetividad del conocimiento (Fernández Polanco, 314).

Hay, entonces, un intermediario entre el intelecto y el objeto real existente. El objeto es en el intelecto según un *esse repraesentatum*, el cual es de suyo su *esse intelligibile* (primer momento del proceso de intelección), que lo constituye formalmente *in esse intellecto* (segundo momento), de acuerdo con un esquema muy parecido al de la procesión de las ideas divinas en el intelecto de Dios. *Mutatis mutandis*, tanto en el proceso de intelección divina como en el de intelección humana, los objetos del intelecto son producidos en su razón de objeto, en su ser de objeto u objetivo (*in ratione obiecti, in esse obiecti, in esse obiectivo*). “Así como las ideas del intelecto divino tienden a sustancializarse, en el intelecto humano el ser objetivo de las ideas se independiza de su ser formal” (De Muralt, *La estructura*, 19). La estructura del

²⁷ “Desde su surgimiento, el pensamiento de Escoto se construye diferenciándose de sus predecesores. Este pensamiento riguroso y coherente, por su aspecto de superación crítica, se opone a todos sus grandes predecesores retomando al mismo tiempo sus resultados” (Boulnois, *En busca*, 180).

esse obiectivum de ambos procesos es formalmente la misma. Las ideas que produce el intelecto de Dios —que son objetos secundarios— siguen la operación intelectual divina; son segundas en relación con estas y por eso tienen un *esse secundum quid*. Hay que decir lo mismo en el caso de la intelección humana (De Muralt, *La apuesta*, 156-158). Este ser objetivo del inteligible no es un ser en sentido absoluto, puro y simple como lo es el de la cosa concreta exterior; es un *ens in anima* distinto de todo *ens extra anima*. Sobre este ser objetivo apunta con precisión De Muralt:

Es producido por el intelecto en, por y para su acto de intelección, y es en esta dependencia donde encuentra el único ser real de que puede estar dotado: bien sea concebida esta dependencia por relación al acto de intelección mismo, o en relación a la *species*, en la que está de alguna manera como en un sujeto; bien aparezca en el intelecto divino o en el intelecto humano” (*La apuesta*, 128-129. Resaltados del autor)²⁸.

Duns Escoto precisa aún más la naturaleza de este ser objetivo, y dice que es un ser disminuido y que no tiene más ser real que en y por la *species* que lo representa. Es decir que este *esse obiectivum* «es» en la medida en que es un *esse cognitum*. En la teoría de la objetividad escotista se identifica realidad y objetualidad y cuando se habla del objeto se hace referencia a un objeto-cosa; luego el término *ad quem* del conocimiento es el objeto mismo y no la cosa extramental, lo cual implica remontar esa relación a la operación o acto cognitivo (Miralbell, *La verdad*, 58). En otras palabras, para el escocés el «estar-ante» como respectividad intencional no es algo que convenga propiamente al objeto, sino que conviene al mismo acto intelectual, en tanto que dicho acto representa o se asemeja al objeto (Miralbell, *La verdad*, 56).

LA FUNDACIÓN DE UNA CIENCIA OBJETIVA A PARTIR DE LA DISTINCIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

La noción de ciencia que maneja el Sutil se ajusta, *prima facie*, a lo que ya había propuesto Aristóteles como características fundamentales del conocer científico (Illanes, 54): certeza, evidencia, necesidad y rigor en la argumentación (Boulnois, *Théologie*, 87), quien pone de relieve que en cada una de las características de la ciencia el acento escotista está colocado en la operación intelectual más que en la diversidad de las cosas reales. Según esta posición, el maestro franciscano al momento de definir qué es ciencia y cuáles son sus notas principales estaría dando primacía al conocer sobre el ser o, en otros términos, a la eficacia del sujeto y su facultad cognoscitiva antes que a la naturaleza misma de la cosa de la cual tengo ciencia.

Quizá este giro de la realidad a la inteligencia o a la realidad en tanto conocida, se toma patente cuando se estudian las dos principales ciencias que estructuran el pensar medieval —filosofía y teología— y, en concreto, la relación entre ellas de acuerdo con

²⁸ El pensador suizo analiza también la posición de Ockham y de otros autores medievales. Sin embargo, nosotros aquí nos concentraremos solo en la posición escotista.

la visión del maestro escocés. Tal como apuntábamos anteriormente, la tarea de Duns Escoto se encuadra en un contexto de discusión que intenta separar aguas entre filosofía y teología. Por eso, el mismo fraile sostiene que:

[...] en esta cuestión aparece la controversia entre filósofos y teólogos. Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; mientras que los teólogos conocen el defecto de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural (Duns Scoto, *Ordinatio* I, prologus, pars prima, quaestio unica, N° 5)²⁹.

Cuando el maestro oxoniense habla de los filósofos, lo hace principalmente para referirse a Aristóteles y a los que intentaron seguirlo estrictamente. En este sentido, para el escocés, la filosofía primera aristotélica —cuyo objeto propio es el primer motor inmóvil que todo lo mueve— no está en condiciones de hablar de Dios con propiedad (Saranyana, 1263). No lo está, puesto que, en cuanto *homo viator*, el ser humano se encuentra en un estado disminuido por el que el conocimiento natural está mutilado. Nada hay más necesario al hombre que su salvación, empero esta no es posible sin el auxilio de la revelación³⁰. Claramente el objetivo del Sutil es tratar de justificar la posibilidad de dos ciencias bien distintas:

[...] una ciencia cuyo objeto sea lo revelado (*theologia nostra*), es decir, llevada a cabo por la razón *sub lumine fidei*; y una teología natural entendida al modo aristotélico, es decir, como una ciencia del ser supremo, que constituye como el ápice de la filosofía, o sea, de la filosofía primera [...]. Pero además, y en otro orden de cosas, Escoto temía «filosofizar» demasiado la ciencia teológica, convirtiéndola en «física», al modo de la filosofía primera aristotélica; y por ello, quería trazar la divisoria entre el conocimiento estrictamente racional, y el conocimiento de la razón *sub lumine fidei*” (Saranyana, 1264. Resaltados del autor).

Entonces, si la intención del maestro franciscano reside en distinguir netamente el ámbito de la filosofía del de la teología, la mejor manera es mostrar que ambas ciencias son distintas por sus objetos, es decir, que se ocupan de realidades distintas. De ahí que él resalte el hecho de que existían dos posiciones con respecto al objeto de la metafísica. Una, la de Averroes, el cual sostenía que Dios y las sustancias separadas

²⁹ “*In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologo vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem*”. Es notable la ausencia de matices en el párrafo escotista, dando por hecho que es intrínseco a todo filósofo el negar el plano sobrenatural. En este sentido, podría objetársele al Sutil que Avicena afirmó claramente que el fin último del hombre es la contemplación de Dios, sin embargo Duns Scoto cree que el árabe llegó a esta conclusión no por su filosófica natural, sino por el influjo de su religión revelada (Filippi, *Duns Escoto*, 294).

³⁰ “*Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte; igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis*” (Duns Escoto, *Ordinatio* I, prologus, pars prima, quaestio unica, N° 13). Las similitudes con el planteo cayetaniano son notables. Al respecto puede verse el completo estudio de Juan Alfaro (1952) en el que cita *in extenso* los textos latinos de estos autores.

eran el objeto de dicha ciencia, de modo que la demostración de Dios resulta presupuesta por la física (pues ninguna ciencia prueba su objeto, sino que lo presupone a partir de otra). La segunda posición correspondía a la de Avicena, que afirmaba que el objeto de la metafísica era el ente (la primera de las perfecciones comunes) (Boulnois, *Théologie*, 99). El Sutil sostendrá que Averroes se equivoca y Avicena acierta, pues Dios es infinitamente más que la causa y la razón del movimiento (Illanes, 53)³¹.

No parece que el pensamiento cristiano medieval anterior al escocés haya visto semejante contradicción entre los dos pensadores árabes. De hecho Tomás de Aquino no había opuesto entre sí ambos objetos (Dios y el ente), sino que había sostenido que el objeto de la metafísica, filosofía primera o teología, era el mismo pero según diversos respetos o que estábamos ante una ciencia bajo tres nombres³². Sin embargo, con Duns Escoto esa unidad epistémica se fractura.

Si el objetivo de este autor es definir dos ciencias distintas (teología sobrenatural y teología natural), entonces no le bastará con haber opuesto radicalmente a filósofos y teólogos, ni con haber enfrentado irreconciliablemente a Avicena y a Averroes. Para concluir su tarea deberá aplicar otra innovación: tendrá que alterar de tal forma la noción de ente que la transformará en algo totalmente distinto a lo que venía significando hasta ese momento. Y si la metafísica o teología natural se ocupa del ente —tal como había sostenido Avicena— será necesario redefinir también la metafísica, puesto que su objeto de estudio ha cambiado. Con Duns Escoto la metafísica equivale a ontología (Merino, 262). El objeto de la ontología³³ sigue siendo el ente, pero no como lo entendieron Aristóteles y Tomás. Para este último, desde la filosofía primera aristotélica se puede llegar a la existencia de Dios y de algún modo a su esencia, como primer motor inmóvil, primera causa incausada, ser perfectísimo, etcétera. Mientras que en el escocés la ontología es otra cosa distinta, puesto que este pensador rechaza que se pueda demostrar la existencia de Dios y que se lo pueda conocer por medio de los efectos del mundo físico (Saranyana, 1266). La ontología se ocupará del *ens commune* (Buzzetti, 543-557). Según la interpretación de Saranyana:

Se trata de una noción comunísima, absolutamente indeterminada y unívoca a todos los entes; el denominador común más general posible de todo cuanto es. Para llegar a esa noción es preciso seguir un proceso abstractivo, que va más allá que la abstracción aristotélica. Consiste en negar todas las diferencias formales que diversifican los seres, hasta obtener la pura *ratio entis quidditativa*” (1266).

³¹ Ya es evidente en Duns Escoto la separación entre el Dios de los filósofos y el Dios de los teólogos.

³² “En efecto, se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las substancias antes mencionadas [Dios y los ángeles]. Y se dice metafísica, en cuanto considera el ente o aquellas cosas que se siguen de lo mismo. Pues, esta metafísica es descubierta por vía de resolución como lo más común después de lo menos común. Y se dice filosofía primera en cuanto considera las causas primeras de las cosas” (Tomás de Aquino *In Metaphys.* pr., N° 9). También se puede ver: Tomás de Aquino (*In De Trin.*, pars 3 q. 6 a. 1 co. 22). Un análisis minucioso sobre la equivalencia de los tres términos usados por el Aquinate puede encontrarse en José María Mendoza (99-114).

³³ Sobre los orígenes de la ontología se puede consultar a Prouvost (478-484).

Tanto el Estagirita como Tomás consideraban el ente desde el aspecto de la multiplicidad y la particularidad, pero el maestro Oxoniense ha intentado elaborar un concepto puro de ente (Filippi, *Duns Escoto*, 301), un concepto unívoco. La trascendencia del ente (como *habens esse*) queda oculta en la generalidad del concepto, y la existencia concreta en la posibilidad de la esencia. Para el Sutil, tanto el ente creado como el increado son entes unívocamente. Esto quiere decir “que ante el intelecto se presenta el ser en toda su amplitud, como un todo que puede ser explorado. El ente común funda la «objetividad» del conocimiento” (Saranyana, 1274. Resaltado nuestro).

Para acceder a este concepto neutro de ente era necesario que desde el conocimiento de la *quidditas rei sensibilis* fuese posible trascender el plano físico para acceder a uno netamente metafísico (Filippi, *Duns Escoto*, 300). Aquí se introduce nuevamente el tercer estado de la esencia aviceniano al que ya hemos aludido cuando nos referimos a la distinción formal *ex natura rei*. Según el filósofo árabe, la esencia puede ser considerada en la cosa concreta (esencia particular), en la inteligencia (esencia universal) o en sí misma (esencia neutra). Esta división tripartita se corresponde con los tres estados del ente de Duns Escoto, a saber, la esencia en lo real singular (configurando el estado físico), la esencia como universal en el pensamiento (constituida en su estado lógico) y la esencia tomada en sí misma sin ninguna determinación (considerada en su estado metafísico) (Arce Carrascoso, 69-70)³⁴.

Para nuestro autor esta última noción es la que se corresponde con el objeto de la metafísica. Nótese que con esta doctrina el maestro oxoniense ha logrado marcar una radical diferencia con Aristóteles y Tomás de Aquino, puesto que ha desprendido el ente de sus condiciones concretas de existencia, para entenderlo como un «ente en sí mismo», ni físico, ni lógico. Al respecto afirma Filippi:

Este modo de encarar el problema conllevaba, sin embargo, otra tesis: la de la completa neutralidad de la noción de *ens*. De ahí la muy conocida postulación escotista de la univocidad del ser: considerado en sí mismo, el ser no es esto o lo otro, sino una noción neutra igualmente aplicable a todo lo que es, lo que incluye no sólo a las criaturas sino también a Dios. He ahí el único lazo posible entre metafísica y teología (*Duns Escoto*, 299).

El fraile escocés ha eliminado de plano la doctrina de la analogía en metafísica, pues estaba persuadido de que un concepto analógico, es decir, atribuible a Dios y a las criaturas, no era posible. Si tal concepto no tiene un único e igual sentido (univocidad), entonces la equivocidad es inevitable.

Si para los pensadores medievales precedentes la metafísica había sido la ciencia sobre la constitución inteligible y existencial de la creación, con Duns Escoto se convertía

³⁴ Unas líneas más adelante afirma lúcidamente Arce Carrascoso: “La universalidad y la intelección son obra del entendimiento que discurre de una cosa a otra, y la singularidad existencial es obra del Creador. Por ello, es preciso que previamente a la lógica de los conceptos deba darse la Metafísica de los conceptos que se atiende a su contenido, es decir, a las esencias en sí mismas” (74).

en una ciencia acerca de la pura entidad (Filippi, *Duns Escoto*, 303). En otros términos, la metafísica solo trata de la esencia «en cuanto que es» no «en cuanto que existe». “Antes de la existencia, debe darse la posibilidad intrínseca del existir de una cosa, tanto si existe como si, de hecho, no existe” (Arce Carrascoso, 70). Según Escoto, toda ciencia trata de un objeto, sin que precise de su existir. Es más, prescinde de la existencia, puesto que aunque la existencia misma sea una *ratio* cognoscible en el objeto no es, empero, requerida como actualmente conveniente al «objeto en cuanto cognoscible»³⁵. “Aparece así la concepción de la ciencia como saber que se aplica a un objeto, pero no considerado precisamente en tanto que existente” (Filippi, *Duns Escoto*, 304).

Quizá el juicio de Martin Heidegger pueda ayudar a comprender algunas de las consecuencias³⁶ de la novedosa doctrina de Duns Escoto: “El *ens*, en cuanto *maxime scibile*, tomado en el sentido mencionado [por Duns], no significa otra cosa que la condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general” (citado por Merino, 192).

En suma, a partir de la distinción *ex natura rei* y de su consecuente esencialización del ente, el intelecto ya no se dirige naturalmente hacia la cosa que ha de ser conocida, pues ahora creará su propio objeto de conocimiento, el cual ya no hará referencia a la realidad en sí de la cosa sino a la mutación que experimenta el intelecto en su actividad. Con el Sutil, el contenido del intelecto tiene un ser objetivo que representa más la actividad subjetiva que el ser de la cosa, puesto que su ser lo recibe de la actividad formalizadora del intelecto analítico (De Muralt, *La estructura*, 16-17)³⁷. Nace, de este modo, una nueva metafísica que tiene su punto de apoyo basal en la *distinctio formalis ex natura rei* (León Florido, *Una estructura*, 203), la cual dará origen a todo el planteo de la objetividad.

³⁵ “*Existencia non est per se ratio obiecti, ut scibile est*” (Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 8-9).

³⁶ Es importante destacar que hay un acuerdo generalizado entre los estudiosos en que muchas de las escuelas de la posición escotistas muy probablemente fueron ajenas a las intenciones del maestro escocés. Aunque es innegable que sus ideas —las que circularon de los más diversos modos y con variados matices— perduran así hasta nuestros días en diferentes pensadores. En este sentido, afirma Fernández Polanco: “El giro mentalista de la filosofía, la lógica de la univocidad, el representacionismo en el conocimiento, la concepción de la verdad como correspondencia, el paralelismo de los órdenes de realidad, el formalismo metodológico y la idea de la metafísica como ciencia de lo posible constituyen los cimientos sobre los que se alzarán las construcciones metafísicas modernas, nacidas de la distinción formal” (315).

³⁷ Resulta sumamente interesante el planteo de Ignacio Miralbell, para quien toda la doctrina de la objetividad que propone el Doctor Sutil ha sido montada en función de su teoría del voluntarismo, a los fines de que la voluntad impere sobre la inteligencia. Dice el autor: “¿Qué sentido tiene esta sistematización de la objetividad? La idea de un sistema de objetos sólo tiene sentido como forma de que el sujeto —la libertad espontánea— consiga dominar su intelecto plenamente. Para dominar una potencia natural, «usarla» e «imperar» sobre ella de manera controlada y cabal, se requiere conocer previamente las posibilidades de dicha potencia. Sólo así la voluntad ejercerá la «libertad de pensamiento» de modo completo. Porque para un voluntarista el pensamiento —el sujeto pensante en cuanto pensante— no es libre, ya que pensar es una forma de causalidad natural. Por eso el ejercicio «libre» del pensamiento requiere la subordinación funcional del intelecto a la libertad de la voluntad” (Miralbell, *Duns Escoto*, 31. Resaltados del autor).

Universidad Nacional de Cuyo*
Facultad de Filosofía y Letras
Centro de Estudios Filosóficos Medievales
Centro Universitario, C.P: M5500 CBH, Mendoza (Argentina)
ceferinommm@hotmail.com

OBRAS CITADAS

- Alfaro, Juan. *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Raimundo Lulio 1952.
- Arce Carrascoso, José Luis. “Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989): 69-70.
- Aristóteles, *Acerca del Alma*, III, 8, 431b 21-23. Trad. Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Madrid Gredos, 2007.
- Boulnois, Olivier. “Théologie, métaphysique et représentation de l'être selon Duns Scot”, en Curzio Chiesa (ed.). *Métaphysiques médiévales: Etudes en l'honneur d'André de Muralt Suivies d'un essai inédit d'André de Muralt*, Léo Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1999. 83-102.
- “En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica”, *Universitas Philosophica* 56 (2011): 177-199.
- Buzzetti, Dino. “Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus”, *Quaestio* 5 (2005): 543-557.
- Cayetano, *Summa Theologica*, Editio Leonina, vol. XXV, vol. IV-XII. Romae: Commissio Leonina, 1883.
- *Comentaria in De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis*, Laurent, Hyancinthi (ed.). Roma: Marietti, 1934.
- Cuccia, Emiliano. “Primacia de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012): 150-160.
- De Muralt, André. *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos*, Estudio introductorio y traducción Muinelo Cobo, José Carlos y Gómez García, Juan Antonio. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- *La Estructura de la Filosofía Política Moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Trad. y estudio introductorio de Francisco León Florido, y Valentín Fernández Polanco. Madrid: Ediciones AKAL, 2002.
- Dumont, Stephen. “Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction”, *Vivarium* 43 (2005): 7-62.
- Duns Scoto, Juan. *Sentencias*, t. III, *Opera omnia*. Roma: Vaticana, 1950.
- *Ordinatio* I, prologus, pars prima, quaestio unica, n° 5, *Opera omnia*. Roma: ed. Vaticana.

- *Quaestiones Quodlibetales* VII, 8-9, t. XXV, *Opera omnia*. Roma: ed. Vives.
- *Reportata Parisiensia, Opera omnia*, t. XI. 1, *Editio nova iuxta editionem Waddingi*. Westmead-Hants: Franborough-Gregg International Publishers, 1969.
- Faintanin, Paulo. “La haecceitas en Juan Duns Escoto”, *Aquinas* 8 (2002): 3-14.
- Fernández Polanco, Valentín. “Los precedentes medievales del criticismo kantiano”, *Revista de Filosofía* 28 n° 2 (2003): 305-323.
- Filippi, Silvana. “Sobre la noción de *veritas* como *adaequatio*. Dificultades contemporáneas para la comprensión del pensamiento medieval”, *Mediaevalia* 23 (2004) 227-238.
- “Duns Escoto y la crítica teológica a los alcances de la metafísica”. *A diez años de la Encíclica Fides et ratio*, Herrera, Juan José, ed., San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2009. 293-306.
- “Razones teológico-metafísicas del realismo aristotélico medieval”, *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012): 101-116.
- García Cuadrado, José Ángel. “Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe: Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV (recensión)”, *Scripta Theologica* 34 (2002): 412-413.
- García Marqués, Alfonso. “La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos”, *Anuario Filosófico* 20 (1987): 73-86.
- Gilson, Étienne. “L’objet de la métaphysique selon Duns Scot”, *Mediaeval Studies* 10 (1948): 21-92.
- *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- Grajewski, Maurice. *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington, D.C., 1944.
- Herrera, Juan José, *La simplicidad divina según Santo Tomás de Aquino*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2011.
- Illanes, José Luis, “Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto”, *Scripta theologica* 22 (1990): 49-86.
- Kent, Bonnie. *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. Washington: The Catholic University of America Press, 1995.
- King, Peter. “Scotus on Metaphysics”. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Thomas Williams, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kobusch, Theo. “*Adaequatio rei et intellectus*. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin”. *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, eds. Markus Enders, y Jan Szaif. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2006 (49-166).
- León Florido, Francisco. “El papel de las Analogías Conceptuales en la Historia de la Filosofía”, *A Parte Rei: revista de filosofía* 1 (1997). Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/paco.html>.
- “Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 17 (2000):195-216.

- Manzano Guzmán, Ignacio. *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe: Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3*, traducción de Juan Ortíz García e Ignacio Guzmán Manzano. Murcia: Espigas, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor 33, 2000.
- Maurer, Armand. “Ens Diminutum: a Note on its Origin and Meaning”, *Mediaeval Studies* 12 (1950): 216-222.
- Mendoza, José María. “Aproximación a una misma ciencia de tres nombres: *Methaphysica, Philosophia Prima* y *Theologia* en el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* boeciano”, *Estudios Filosóficos* 179 (2013): 99-114.
- Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: BAC, 2001.
- Miralbell, Ignacio. *La concepción voluntarista de la subjetividad*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Eunsa, 1997.
- “La verdad como objetividad en Duns Scoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 47-57.
- Moya Bedoya, Juan Diego. “En torno de la distinción existente entre los atributos según su sentido spinoziano”, *Conatus-Filosofía de Spinoza*, 6/11 (2012): 23-42.
- Noone, Timothy. “La distinction formelle dans l'école scotiste”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999): 52-73.
- Owens, Joseph. “Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics” *Mediaeval Studies* 19 (1957): 1-14
- Piché, David. *La condamnation parisienne de 1277*, Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection “Sic et Non”. Paris : Librairie philosophique, Vrin, 1999.
- Prouvost, Géry, “La naissance de l'ontologie”, *Revue Thomiste* 93/3 (1993): 478-484.
- Saranyana, Josep Ignasi. “Onto-teología en Juan Duns Escoto”, *Dar razón de la esperanza*. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes. Biblioteca de Teología, 29. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004. 1261-1275.
- Schmidt, Axel. “Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus”, *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004): 96-118.
- Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, cura et studio Cathala et Raymundi Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964.
- *Super Boetium de Trinitate*, Editio Leonina, vol. L, Roma-Paris, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, 1992.
- *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis* Editio Leonina, vol. XXIV, 2, ed. J. Cos, Roma - Paris, Commissio Leonina, Éditions du Cerf, 2000.
- Vicente Burgoa, Lorenzo. “Sobre objetos y objetividad. Aspectos del problema de la objetividad del conocimiento en el realismo clásico”, *Sapientia* 52 (1997): 325-345.

- “Oggetto e obiettività. Le classificazioni degli oggetti del conoscere e il problema dell’oiecttività nel realismo classico”, *Divus Thomas* 102 (1999): 199-245.
- Wolter, Allan B. “The Formal Distinction”. *John Duns Scotus 1265–1965*, eds. John K. Ryan and Bernadine M. Bonansea, 61–82. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 1965.
- Wood, Adam. “Aquinas, Scotus, and Cajetan on ‘Horseness is Just Horseness’”, *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007): 54–65.