

## EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA EN EL COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE JUAN DUNS ESCOTO

OLGA L. LARRE

In a metaphysics such as that of Duns Scotus, which is based on contingency, the question arises as to what possibility there is that man, insofar as he is a *viator*, might reach a true knowledge of nature, and what the value of such knowledge would be, since nature is a system that depends on the divine will as expressed in its *potentia ordinata*.

*Keywords:* Duns Scot, contingency, true knowledge, nature, divine will, *potentia ordinata*, natural law.

El fundamento metafísico de la ley natural guarda una estrecha vinculación con la concepción de un universo ordenado en el que cada cosa, en virtud de su esencia, tiene una determinada naturaleza y operaciones propias que de ella se derivan. Y siendo esta realidad toda, la obra del Creador, la ley natural fue concebida como una derivación de la ley eterna, es decir de la voluntad misma con la que Dios ha querido gobernar el mundo. Es por ello que la naturaleza es luz y norma de la actividad humana; así lo ha comprendido, por ejemplo, Tomás de Aquino<sup>1</sup>.

Es, precisamente, este concepto de ley natural el que adquiere nueva significación en el universo escotista. En su reacción contra el necesitarismo griego, Escoto asume una metafísica de la libertad divina a la que contrapone una física de la necesidad y de la deter-

---

1. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q94, a2, c.

minación, física que, por tanto, deja de ser el preámbulo natural de una “meta-física” para adquirir un desarrollo autónomo.

El análisis del querer de Dios nos introduce en una de las piezas claves del sistema filosófico-teológico de Escoto: el de la omnipotencia divina en su consideración *absoluta* y *ordinata*. En el orden de la *potentia absoluta*, Dios puede querer todo lo que no implique contradicción; si se trata de la *potentia ordinata*, sólo ha de querer lo que concuerde con las naturalezas que ha elegido crear y con las reglas de su justicia o de su sabiduría tal como Él las ha establecido. No es su voluntad la que ha hecho que las naturalezas sean lo que son, sino que es ella la que, entre la infinidad de las esencias posibles, ha elegido libremente las que serían creadas.

Si la sabiduría de Dios hubiera establecido otras leyes naturales, o su justicia otras leyes morales que estuvieran de acuerdo con las esencias creadas por Él, o con las que hubiera podido crear en su lugar, existiría otro orden natural o moral, no menos justo y sabio que el que conocemos, pero sí diferente. Pues no puede existir lo arbitrario e irracional en las obras de Dios, sino que la elección –y no la esencia– de cada orden racional depende de su voluntad.

En este marco de contingencia intentamos formular nuestro problema: qué valor tiene el conocimiento de la naturaleza que el hombre alcanza en esta vida si esta naturaleza constituye un sistema dependiente de la *potentia ordinata*; cuáles son los alcances y las posibilidades del hombre en cuanto *viator* para adquirir la verdad en el orden de la naturaleza, orden en el que la ley natural supo encontrar uno de sus fundamentos.

Ceñiremos nuestra indagación al planteamiento formulado por el *Doctor Subtilis* en la distinción 3 del primer libro de la *Lectura oxoniensis*. Lo hemos escogido pues el paso constituye, en el ámbito de la tradición franciscana, un punto de inflexión entre una concepción platónico-agustiniana del conocimiento de lo natural y la asimilación de elementos de tradición aristotélica. Si bien se considera a la *Lectura* como una composición juvenil superada por la

redacción de la *Ordinatio*<sup>2</sup>, intentamos mostrar, con relación al tema que nos ocupa, que en ella se hallan los elementos sustanciales de la doctrina de la *Ordinatio*: está contenida la refutación de la *illuminatio specialis* de Enrique de Gante; se ofrece una reivindicación de la doctrina agustiniana respecto de la interpretación de Gante; y, en nuestra opinión, se logra una forma expositiva de mayor concisión y una vía de ejemplificación más clara en orden al conocimiento de la naturaleza.

#### 1. EL ALCANCE DE LA INTELIGENCIA EN EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO MATERIAL

Escoto formula el problema en términos muy precisos dejando fuera de cuestión la necesidad de una iluminación general de nuestro intelecto para que le sea posible el conocimiento de la verdad<sup>3</sup>. No es, por tanto, el problema de la iluminación en sí misma el punto en cuestión sino más bien su incidencia en el conocimiento de lo natural: “Me pregunto –nos dice Escoto– si alguna verdad cierta y sin mezcla de error [*sincera*] puede ser conocida por el intelecto del hombre en esta vida, naturalmente, y sin una iluminación especial de la luz increada”<sup>4</sup>.

Enrique de Gante admite que la inteligencia del hombre librada a las solas fuerzas naturales no puede conocer ninguna verdad con certeza; por ello tiene necesidad de una luz especial de Dios.

En el mundo hay inestabilidad, cambio y movimiento permanente, nos dice el *Doctor Solemnis*, al igual que en nuestra conciencia en la que las opiniones varían, tanto como varían los datos que le aportan los sentidos y las pasiones que la afectan. San Agustín es la autoridad invocada en cada uno de sus argumentos; y la

---

2. Los pasos que vamos a citar en el trabajo centralmente corresponden al volumen III de la *Opera Omnia*; *Ordinatio*, I, dist. 3 y al vol. XVI de la misma *Opera Omnia*, *Lectura in I Sententiarum*, I, dist. 3, q. 2 y 3.

3. E. Gilson recuerda los nombres de San Buenaventura, Matteo d'Acquasparta, Juan Peckham, Enrique de Gante y Vital du Four como típicos exponentes de la formulación franciscana del problema del conocimiento. E. GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 556, nota 1.

4. J. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 4 (III, n. 202).

conclusión obtenida expresa que no es posible construir a partir de realidades cambiantes ninguna verdad inmutable. Por ello la fuente del saber seguro sólo puede estar más allá del alma y sus objetos: está en Dios que es la Verdad misma<sup>5</sup>. Enrique de Gante siguiendo a toda la escuela franciscana ve en la doctrina de la iluminación la refutación del escepticismo; por eso reprochaba a los frailes predicadores haber abandonado la teoría de las “razones eternas” dejándose llevar por Aristóteles y los comentaristas árabes.

La presentación de Gante se enfrentaba en tiempos de Escoto con una seria objeción: cómo el modelo puede ser razón de conocer sin ser él mismo conocido, y Dios conocido con él.

Nosotros vemos en la luz de Dios sin verlo –responde Gante– como a veces se ve en la luz del sol sin ver el sol. De modo que las esencias eternas no nos son naturalmente visibles en sí mismas y dos especies concurren en el pensamiento a título de modelos ejemplares para el conocimiento perfecto de la verdad: una inherente y causada en el hombre por el objeto; otra que desciende a él y lo ilumina. De la unión de estas dos especies se forma una razón cognitiva única por la cual el pensamiento concibe un objeto en la perfección de su verdad<sup>6</sup>.

Contra poniéndose a las *auctoritates* alegadas por Gante, Escoto hace uso de un paso paulino: “Desde la creación del mundo lo invisible de Dios es comprendido a través de las criaturas”<sup>7</sup>, referencia comúnmente usada para establecer que la existencia y los atributos de Dios pueden ser indicados desde lo material y sensible. Pero no es ésta la glosa de Escoto, si bien convierte a esta autoridad en garantía de su propia conclusión: “si lo invisible de Dios, conocido

---

5. ENRIQUE DE GANTE, *Summa Theologica*, I, a. I, q. 2 y 3 en VITAL DU FOUR, *Huit questions disputés sur le problème de la connaissance*, ed. F. Delorme, O.F.M., *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II (1927), pp. 322-336. Los pasos agustinianos invocados corresponden a: *De vera religione*, XXX, 54; P.L. t. 34, c. 146.

6. Enrique de Gante en VITAL DU FOUR, *Huit questions disputés sur le problème de la connaissance*, pp. 334-336. Podrá consultarse asimismo: J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, n. 217).

7. *Romanos*, 1, 20.

a partir de las criaturas, son las razones divinas; entonces, con anterioridad a la visión de las ideas divinas se tiene un conocimiento cierto de las criaturas”<sup>8</sup>.

Y esto constituye una prueba segura de que no se requiere ninguna acción especial de Dios para que conozcamos la naturaleza<sup>9</sup>.

Respondiendo los argumentos de Enrique de Gante, Escoto indica:

1. Si un objeto cambia continuamente, ninguna *illuminatio specialis* dada por un ejemplar eterno e inmutable podrá conducirnos a un conocimiento cierto de esa realidad. Escoto procura garantizar la posibilidad de una ciencia de lo sensible, o mejor aún, explicitar cómo debe ser la naturaleza de lo sensible para que pueda resultar objeto de ciencia.

2. Aceptando como punto de partida que el alma modifica continuamente el ejemplar *acceptum a re* o la especie, se ha de concluir –nos indica– que no hay ningún fundamento en virtud del cual el alma pueda estar segura de no errar. Pues si la causa de error radica en la variabilidad, ninguna iluminación especial le impedirá errar. Por otra parte, de la fusión de una especie creada mutable y de un ejemplar increado inmutable no puede surgir un conocimiento seguro y cierto.

3. Finalmente, si se sostiene como quiere Enrique de Gante que la especie o ejemplar de la cosa no nos permite discernir lo verdadero de lo verosímil, ni tampoco nos permite saber si la especie representa el objeto o a sí misma, entonces, ningún ejemplar eterno está en condiciones de proporcionar un criterio para distinguir lo verdadero de lo verosímil<sup>10</sup>.

En suma: a partir de la iluminación especial no se puede alcanzar una certeza infalible, y por tanto ciencia en sentido estricto<sup>11</sup>.

---

8. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, n. 207).

9. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, n. 207).

10. Se puede seguir la exposición de Enrique de Gante y su refutación en J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 4 (III, nn. 208-228).

11. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 4 (III, n. 229).

En la distinción 3, q. 3 de la *Lectura oxoniensis* se encuentra también un paso que reivindica a San Agustín de la interpretación de Gante: “Agustín no niega que podamos adquirir verdad cierta de los principios, cuyo conocimiento procede del conocimiento de los términos, ni tampoco que se pueda adquirir verdad cierta a través de la experiencia cuando se conocen los singulares mediante el conocimiento experimental, como es evidente en *De Trinitate*, (XV, 13 y 31); y finalmente, no niega que podamos poseer un conocimiento cierto de nuestros propios actos y saber que sentimos, vemos, etc., como es evidente en su exposición en contra de los académicos (*De Trinitate*, XI, 10) y también en el capítulo tercero (*De Trinitate*, XI, 3)”<sup>12</sup>.

San Agustín ha enseñado que la verdad científica es accesible al hombre y que nuestros sentidos nos dicen verdad en lo que concierne al cielo y la tierra, y a nuestros propios actos; de modo que no puede invocarse su autoridad para afirmar esta iluminación especial. Si bien es cierto que Escoto ha asimilado el aristotelismo, entendemos que toda su noética tiene un fundamento último de corte agustiniano<sup>13</sup>.

Desde esta presentación del problema, el *Doctor Subtilis* demuestra, seguidamente, que se puede tener *naturaliter* una certeza *infallibilis*<sup>14</sup> en los tres órdenes que acaba de referir: el de los primeros principios por sí mismos conocidos, el de lo conocido a través de la experiencia y, finalmente, el de nuestros propios actos<sup>15</sup>.

---

12. DUNS ESCOTO, *Lectura*, d. 3, q. 3 (XVI, 291, n. 167).

13. Cfr. una amplia justificación del tema en: E. GILSON, *op. cit.*, pp. 580-581.

14. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, q. 4 (III, n. 222).

15. Se podrá consultar: A. MARCHESI, “La estructura della natura nella filosofia di Duns Scoto”, en *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Vita e Pensiero, Milano, 1964, pp. 550-560.

a) *El conocimiento de los primeros principios*

En primer lugar Escoto demuestra cómo se alcanza y cómo se funda en sede filosófica la certeza de los primeros principios. Así nos lo indica: “los términos de los principios conocidos por sí mismos tienen tal identidad que uno necesaria y evidentemente incluye al otro. Esta razón se confirma [...] a través del Filósofo (*Metaphysica*, 1005b, 29-32) quien afirma que lo opuesto al primer principio no puede engendrar ningún conocimiento, pues «es imposible para lo mismo ser y no ser». En ese caso habría opiniones contrarias simultáneamente en la mente [...] aún cuando formalmente se excluyan porque la opinión que concluye el ser de algo, excluye formalmente el no ser respecto de lo mismo”<sup>16</sup>.

Nuestra alma, nos dice, pasa del error a la verdad y a veces puede volver al error, sin embargo existen verdades simples y perfectamente luminosas sobre las cuales la inteligencia no varía jamás; y estas verdades constituyen el núcleo de las ciencias<sup>17</sup>.

La evidencia de los primeros principios descansa en su carácter analítico: en la proposición que los formula el atributo es idéntico al sujeto, o bien está contenido en la comprensión del sujeto. Principios como: “el todo es mayor que la parte” o “lo blanco no es lo negro” llevan al inmediato asentimiento y no cabe discusión alguna con quien niegue su verdad<sup>18</sup>. Por ello cuando los aprehende, nuestro intelecto encuentra en su composición de hecho, la razón necesaria para unirlos en su acto. Y es esta conformidad del conocimiento con el objeto lo que confiere su evidencia.

De modo que el valor de los primeros principios es independiente del testimonio de los sentidos. No son el enunciado de una asociación hecha a partir de los datos de experiencia: si digo que lo

---

16. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, nn. 230-231). Una cuidada indagación sobre el problema ha sido desarrollada por P. C. VIER, o.f.m., *Evidence and its functions according to J. Duns Scotus*, Franciscan Institut Publisher, New York, 1951, pp. 103-105.

17. Se podrá seguir la argumentación sobre los primeros principios en: J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, n. 230-232).

18. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (n. 232).

blanco no es negro no es porque mi ojo no me ha mostrado blancuras negras; la afirmación se apoya sólo en el análisis de las ideas. El principio tiene en él mismo la garantía de su verdad. Todos nuestros sentidos nos podrían conducir al error, mostrarnos lo blanco donde existe lo negro y aún algo todavía más grave, nos dice Escoto: podrían mostrarnos un objeto blanco como blanco o como negro; sin embargo la certeza de los primeros principios no estaría comprometida, y siempre la inteligencia podría afirmar que lo blanco no es negro.

En este ámbito de los primeros principios nos encontramos con la ciencia más elevada, la metafísica. Ella está por encima de las ciencias de la naturaleza y los errores de los sentidos no pueden oscurecerla.

*b) Los conocimientos fundados en la experiencia*

Admitido el valor de los primeros principios y de sus consecuencias racionalmente deducidas, la segunda fuente de nuestros conocimientos es la experiencia de los singulares. Por ello Escoto expone en la *Ordinatio* todo un capítulo sobre el conocimiento obtenido mediante la experiencia por una vía inductiva<sup>19</sup> que encuentra su justificación en la regularidad de la naturaleza. En efecto para obtener conocimientos ciertos, no es necesario que nuestra experiencia los alcance a todos; basta con que sepamos que muchos seres se comportan la mayor parte del tiempo de una cierta manera, para saber de modo infalible que siempre es así, y que lo es en todos los seres de la misma especie.

Sólo la experiencia nos puede indicar que un efecto proviene de una causa. Supongamos que encontráramos una cierta naturaleza a veces con un accidente y a veces con otro; y que sin embargo, y a pesar de tales accidentes, produce un mismo efecto. En ese caso se

---

19. Escoto expone con el rigor digno de un epistemólogo contemporáneo que desde el conocimiento experimental de lo que acontece con frecuencia, no es posible inferir necesariamente a todos los casos, sino sólo de un modo probable. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *In Metaphysicam*, I, q. 4, n. 9 (ed. Vives, VII, 62 a).

podrá concluir con certeza que la causa del efecto es esta naturaleza y no sus accidentes<sup>20</sup>.

En la *Lectura* tempranamente establece una bipartición introductoria sobre el conocimiento cierto de la verdad indicándonos que: “el conocimiento adquirido a través de la experiencia puede ser cierto tanto respecto de su conclusión como respecto de su principio”<sup>21</sup>.

En efecto, la experiencia puede referirse a una conclusión. Tomemos como conclusión un hecho: hay eclipses de luna y preguntémoslos por su causa. El método a seguir es el análisis: la *via divisionis*. Es posible llegar, partiendo de esta conclusión de experiencia, a principios inmediatamente evidentes en virtud de sus términos, desde donde se volverá a descender hacia la conclusión para justificarla. De este modo la conclusión que sólo era conocida empíricamente, lo será a partir de una certeza superior y por un principio conocido por sí.

Volvamos al mismo ejemplo propuesto por Escoto: es un principio evidente que un cuerpo opaco interpuesto entre un cuerpo luminoso y un cuerpo transparente impedirá que la luz llegue hasta el cuerpo transparente. Si se descubre a partir del análisis que la tierra es un cuerpo opaco interpuesto entre el sol y la luna, se sabrá con certeza, y a partir de su causa, la razón del eclipse, hecho hasta ese momento sólo conocido empíricamente.

Desde el punto de vista epistemológico las ciencias que proceden de este modo –como la astronomía– alcanzan una certeza menor que la metafísica; pero indudablemente también alcanzan una certeza natural que no depende de ninguna iluminación especial de Dios<sup>22</sup>, confirma Escoto.

Hay otras ciencias de la naturaleza que parten de supuestos todavía más complejos y su objeto está íntimamente unido a los datos sensibles. Por eso en estos casos puede deslizarse fácilmente el

---

20. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4 (III, n. 237).

21. J. DUNS ESCOTO, *Lectura*, I, d. 3, q. 4 (XVI, n. 177).

22. J. DUNS ESCOTO, *Lectura*, I, d. 3, q. 4 (XVI, n. 9).

error, pero sin embargo, aún en estas ciencias –sostiene– se pueden alcanzar verdades ciertas.

Pues los sentidos no nos instruyen ni nos dicen verdad, sólo nos hacen sentir hechos sin enseñarnos sus causas. Si me presiono el ojo, veo luces de colores. Esto es un hecho, el error comienza cuando afirmo que esas luces existen a tal distancia. Por eso el estudio de las leyes físicas me conducirá a interpretar con exactitud mis sensaciones. Por razonamientos semejantes establezco que mi ojo me engaña sobre las dimensiones reales del sol y que los objetos no se empequeñecen cuando se alejan de mí. Las leyes que alcanzo a formular, sobrepasan los hechos que han servido de base para su descubrimiento<sup>23</sup>.

Esto nos conduce a una nueva cuestión: qué certeza tenemos de que realmente fuera de nosotros un cuerpo es tal como nos aparece. Depende del caso –responde Escoto–, si el objeto puede ser conocido por sentidos diferentes y los juicios de estos diversos sentidos concuerdan, se puede estar seguro de la veracidad de su testimonio.

Otro es el caso cuando el testimonio de distintos sentidos no concuerda, como cuando el tacto juzga recta a una vara parcialmente sumergida, y la vista la juzga quebrada. Sin embargo tampoco en este caso el sentido es la causa del error sino sólo la ocasión del mismo. Pues hay un principio general conocido por el intelecto que permite rectificar el error: el intelecto sabe que un cuerpo duro nunca es quebrado a partir del contacto con un cuerpo blando. Es absurdo pensar que la vara sea más dura que el agua y que el solo contacto con el agua pueda quebrarla. Por lo tanto si uno de los sentidos se equivoca, el intelecto tiene medios naturales para juzgarlo, con un juicio más seguro que el acto de cualquier sentido.

Puede ocurrir también que la experiencia nos brinde un principio, en cuyo caso, en lugar de remontarnos a un principio evidente nos mantenemos en una suerte de evidencia general. En tal caso, la experiencia asegura que dos términos están frecuentemente unidos en la realidad, por ejemplo que “tal especie de hierba es cálida” y

---

23. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I. d. 3, pars 1, q. 4 (III, 235-237).

“es capaz de producir determinados beneficios a la salud del hombre”. Ya que no hay posibilidades de ir más allá del hecho por la vía del análisis es preciso atenerse al hecho mismo y justificar su certeza invocando esta proposición: el efecto regularmente producido por una causa no libre es el efecto natural de esta causa. Confirmado por esta regla, nuestro principio empírico se convierte en una verdad de ciencia, pero nos encontramos en el grado más bajo del conocimiento científico. Incluso se puede ignorar por qué la hierba de la especie en cuestión debe necesariamente ser cálida, siendo la calidez una cualidad de la hierba separable de ella. Pues también hay hierbas frías y causas que producen calor que no son hierbas. En ese caso es posible separar la cualidad de su sujeto y quien no conoce por experiencia más que el hecho mismo de su unión, sólo sabe que es así en virtud de su naturaleza; pero ignora la causa<sup>24</sup>.

c) *El conocimiento de la experiencia interna*

Nos queda un último aspecto de la crítica de Escoto a la iluminación especial de Enrique de Gante en el que el *Doctor Subtilis* procura garantizar el valor del conocimiento alcanzado a través de la experiencia interna. Para este caso particular se apoya en Aristóteles quien, refiriéndose a Protágoras en el libro IV de su *Metaphysica*<sup>25</sup>, le reprocha buscar demostraciones de todo, aún de los principios, cuya naturaleza excluye que sean objeto de demostración. Partiendo de esta autoridad y aplicándola al conocimiento que tenemos de nuestros propios actos, Escoto advierte que muchos de estos conocimientos son para nosotros “principios” en el sentido aristotélico. Así, la sensación es principio en cuanto es punto de partida de la adquisición de otros conocimientos; por lo cual el hecho de que “estoy en estado de vigilia” es un principio, pues es inmediatamente evidente y puede transformarse en el origen de una demostración.

---

24. Cfr. sobre esta organización de las ciencias el trabajo de A. MARCHESI, *op. cit.*, pp. 550-559.

25. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IV, 1005 b 29-32.

El criterio es semejante al que ha aplicado al caso del conocimiento del mundo: pensamos, pues nuestra alma es espiritual; sentimos en cuanto está unida a un cuerpo, comemos porque comunica a este cuerpo la vida vegetativa. El conocimiento que adquiero de mí mismo es más cierto todavía que el que puedo adquirir de los otros. En efecto, tengo certeza absoluta de los hechos sobre los cuales se basa: cuando sé que como o que pienso, no me puedo equivocar. En cambio, me puedo equivocar en la interpretación de los actos que constato en los otros: un ángel puede producir obras en apariencia semejantes a las de los vivientes: Tobías creía que el ángel comía y, no obstante eso, lo esencial de la asimilación en ese caso no se producía.

Las intuiciones internas son innumerables: sé que conozco, sé que entiendo, sé que amo, y lo sé en virtud de un acto completo que tiene en sí su propio término. No es seguro que yo vea un cuerpo blanco situado fuera de mí y a tal distancia pues pueden entrar en juego causas de ilusión, pero es absolutamente seguro que veo. Y en el caso de la más completa ilusión, cuando el acto se produce en ausencia del objeto, es absolutamente cierto que, aún en ese caso, habría verdaderamente “visión”<sup>26</sup>.

También hay en la *Lectura* una precisión interesante que no está presente en el texto paralelo de la *Ordinatio* a propósito de la certeza de nuestros actos. Duns Escoto escribe: “No nos engañamos respecto de aquellos actos que están en nuestra potestad, en cambio los que no están en nuestra potestad, como los actos de la potencia vegetativa, son sólo latentes”<sup>27</sup>.

---

26. El tema aparecerá tratado por G. DE OCKHAM, *In I Sententiarum*, prologus, q. 1 (*Opera theologica*, St. Bonaventure, New York, 1967, v. I, pp. 38-39). Véase el clásico P. BOEHNER, “The Notitia Intuitiva of Non-Existens According to William of Ockham”, *Traditio*, I (1943), pp. 223-275. Y más recientemente: C. MICHON, *La théorie de la signification d’Occam*, Vrin, Paris, 1994, pp. 75-79; J. BIARD, *Guillaume d’Occam: logique et philosophie*, PUF, Paris, 1997; A. DE MURALT, *L’enjeu de la philosophie médiévale*, Brill, Leiden-Köln, 1991, pp. 34-35 y C. BERUBÉ, *La connaissance de l’individuel au moyen âge*, PUF, Paris, 1997, p. 175.

27. J. DUNS ESCOTO, *Lectura*, 1. I, d. 3, p. I, q. 3 (XVI, n. 181).

Esta constatación de la incapacidad de conocer los actos de la potencia vegetativa en cuanto estos actos proceden de la esfera biológica es particularmente significativa. Para Escoto, el conocimiento de nuestro yo, dado que no podemos estar conscientes de la totalidad de procesos que en nosotros acontecen, no es exhaustivo; es militante, no triunfante; interesante anticipación de problemas que en el futuro la psicología habría de indagar con profundidad.

El conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma nos permite conocer nuestros actos, pero no nos permite conocer nuestro fin último. En particular, no nos permite suponer que nuestra naturaleza sea capaz de una gracia suprema tal como la visión beatífica. Lo más importante para nosotros aquí es la razón que esgrime: “Nuestra alma nos es conocida, así como nuestra naturaleza, *pro statu isto*, sólo a través de una noción general, tal como la que se puede abstraer de las cosas sensibles”, lo cual no basta para hacernos conocer que su objeto más perfecto es Dios<sup>28</sup>. Este argumento implica, por lo tanto, que el estado presente del hombre afecta el ejercicio y el alcance de su intelecto. En otro estado, el alma conocería directamente su naturaleza; se captaría quizá, como pretende Avicena, a través de la conciencia inmediata de su inteligibilidad, y, de este modo, el problema del conocimiento natural que ella pudiera tener de su fin se podría formular de otro modo. Sin embargo, en tanto que sólo disponemos del conocimiento del alma que nos es accesible en el presente, no podemos deducir de este conocimiento que ella es esencialmente capaz de ver a Dios.

---

28. “Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali, abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra, dist. 3. Et secundum talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro objecto perfectissimo”. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, Prol., q. I, art. 2, n. 11. Notemos solamente que la fórmula *pro statu isto* se refiere aquí a la distinción teológica clásica entre el estado primero del hombre y su estado después de la caída: “homo in statu innocentiae vel naturae institutae, homo in statu naturae lapsae”; ver *Ordinatio*, n. 13; t. I, p. 13. Duns Escoto tiene en cuenta aquí exactamente el poder de conocer actualmente natural de nuestro intelecto: “naturalem dico secundum statum naturae lapsae”, *Ordinatio*, n. 13; t. I, p. 13.

Todos los textos de la *Lectura* que hemos seguido nos procuran una clasificación de las ciencias que se funda en la confianza del conocimiento abstractivo para alcanzar la verdad a partir de la experiencia sensible y que, por tanto, resulta limitada al ámbito físico:

i) En primer término se encuentra el grado del simple conocimiento experimental obtenido sobre la base del testimonio de los sentidos ligados con el principio de regularidad estadística de la naturaleza, según el cual se determina la causa natural en virtud de lo que acontece en la mayoría de los casos. Se tiene así el conocimiento de una conclusión cierta y de su verdad existencial [*cognitio quia est*].

En este caso la causa no nos resulta rigurosamente conocida y debemos detenernos “en una verdad que se mantiene en muchos casos”; los términos extremos de la proposición frecuentemente se observan unidos, pero es imposible ir más allá de una generalización empírica. Aún en estos casos, sostiene Escoto, la certeza de una conexión causal queda garantizada por la uniformidad de la naturaleza.

ii) Si se alcanza el por qué de una cierta conclusión recavada a partir de la experiencia, se pasa a la *ratio propter quid* de un efecto que se alcanza por la vía de la división, a saber, mediante el análisis de posibles hipótesis explicativas. Esta justificación más profunda y racional del acontecimiento observado experimentalmente, es conocida en virtud de su universalidad y necesidad lógica<sup>29</sup>, *ratio et cognitio propter quid*.

iii) Finalmente hay casos en los que no es posible alcanzar la *cognitio propter quid* y entonces se tiene, más allá de la simple conclusión constatada [*cognitio quia est*], el conocimiento de los principios aplicados a la experiencia sensorial [*cognitio principii*]

---

29. Duns Escoto advierte claramente en su comentario a la *Metaphysica*: “Ex experimento non sequitur notitia científica propter quid sed quia” *In Metaphysicam*, I, q. 4, n. 6 (IV, p. 531).

*per experimentum*] en base al cual también puede adquirirse conocimiento verdadero<sup>30</sup>.

En suma: el conocimiento de la naturaleza posee para Escoto una certeza propia que puede ser transformada en certeza actual gracias a la aplicación de un principio general puesto por el intelecto<sup>31</sup>. Y por esto, en orden a la constitución de la ciencia física podemos establecer su contribución al desarrollo de la inducción al precisar la clara distinción entre leyes causales y generalizaciones empíricas. Aun cuando sólo fuese posible tener experiencia de una muestra de los fenómenos, la certeza de la conexión causal subyacente a la asociación observada es conocida por un principio del alma que establece que todo lo que ocurre en la mayoría de los casos, en el ámbito de causas no libres (i.e. no voluntarias), son sus efectos naturales<sup>32</sup>.

## 2. A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos podido seguir las argumentaciones de Escoto y su preocupación por establecer cuáles son los fundamentos naturales de la certeza del conocimiento. Su doctrina constituye una inflexión entre una concepción platónico-agustiniana del conocimiento de lo natural y la asimilación de elementos de tradición aristotélica. Enrique de Gante veía en la teoría de la iluminación el rechazo del escepticismo; Escoto, en cambio, el trasfondo de la concepción árabe de una inteligencia superior activa y de una inteligencia humana pasiva. Por ello pretende asumir el nuevo lenguaje aristotélico, y superar la subjetividad que entendía estaba contenida en la iluminación especial. Esta asimilación de Aristóteles realizada por Escoto abre la vía hacia una original epistemología.

---

30. Cfr. También E. GILSON, *op. cit.*, p. 566 y nota 2. Escoto no niega la validez de la información sensible, porque él sostiene en analogía con Avicena, una constancia de la acción natural de las realidades sensibles en cuanto a su mutabilidad.

31. P. RAYMOND, "La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon", *Etudes Franciscaines*, XXI (1909), pp. 113-126; pp. 271-278.

32. J. DUNS ESCOTO, *Lectura*, I, dist. 3, pars 1, q. 4 (XVI, n. 177).

Sin embargo todo este esfuerzo orgánico por fundamentar la ciencia física queda cerrado en sí mismo, no tiene continuidad ni proyección en una metafísica pues la condición actual del hombre empaña el discernimiento del intelecto; no se puede conocer a través de la razón natural cuál es el fin del hombre<sup>33</sup>; ni tampoco determinar cuáles son los medios necesarios para alcanzarlo<sup>34</sup>, en cuanto es algo contingentemente dispuesto por Dios y expresado en su *potentia ordinata*.

No consideramos que Escoto renuncie a la armonización entre la fe y la razón, pero sí es claro que renuncia a formalizarla fuera de la teología misma: de ahí que la caracterización del conocimiento metafísico la realice por contraposición, y no en continuidad con el conocimiento filosófico-natural, procurando desvincular la teología cristiana de cualquier influencia filosófica que pudiera comprometer la libertad divina.

Por ello la ley natural real debe entenderse en un sentido similar: existe una ley natural inscrita en la esencia misma de las naturalezas, absoluta a partir de ellas, y, relativa a la elección que Dios ha hecho de las naturalezas que quería crear. Una vez presupuesta esta primera condición, se añade otra: Dios siempre puede querer, *de potentia ordinata*, todo lo que no vaya contra las naturalezas que ha creado y el orden que ha establecido<sup>35</sup>, pues Dios no podría actuar *inordinate*.

Su concepción de la naturaleza humana sobre todo en el contexto de la ley natural, debe ser espigada de esta posición general metafísica y particularmente de su enseñanza sobre la relación del

---

33. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, prolog., parte 1, q. única, n. 13 (p. 19 y ss.).

34. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, prolog., parte 1, q. única, n. 18 (p. 20 y ss.).

35. Véase: J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, I, d. 44, q. 1, n. 2; (I, pp. 1286-1287). Este texto trata directamente acerca de las leyes establecidas por Dios en el orden del bien y del mérito, pero vale para el orden entero de lo contingente: "Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante statuta". Las cosas podrían ser entonces de otro modo, y según otro orden: "non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem; quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agere".

intelecto y la voluntad. Dios debe, bajo pena de auto-contradicción, imponer la ley natural. Pero si la ley es una materia de la voluntad más que de la razón, y si la voluntad, además, debe ser radicalmente libre, las derivaciones prácticas no se hacen esperar: la ley humana es solamente indicativa, y la escala de bien y de mal determinada por la comparación con la naturaleza humana, depende últimamente de la voluntad divina. No obstante esto, Dios no puede querer lo contradictorio; no puede querer, según Escoto, más de lo que es lógicamente posible. Por ello, en el ámbito moral Dios se encuentra ligado sólo por los dos primeros mandamientos del Decálogo, que son la única expresión de la ley natural en cuanto se corresponden con una absoluta necesidad.

Hay también un sentido amplio de la ley natural: es el estatuto propio de los mandamientos de la segunda tabla “multum consona illi legi (naturae)” que no son parte evidente por sí misma, ni necesariamente deducible de la ley natural sino eminentemente congruente con sus disposiciones<sup>36</sup>. Estos preceptos se ordenan a la naturaleza humana y no a la naturaleza divina y consecuentemente – sostiene Escoto– Dios podría dispensar su cumplimiento<sup>37</sup>.

En suma: la naturaleza del conocimiento humano *pro statu isto* se halla confinada a los estrechos límites circunscritos por las esencias de las cosas sensibles conocidas por la conjunción del intelecto y la sensibilidad.

La separación entre los planos físico y metafísico es, *ab initio*, característica del punto de partida de Escoto quien asume como algo inherente o virtualmente implícito a la filosofía griega una conflictividad con la fe cristiana y no duda en consumir una defensa

36. Analiza el tema: M. B. CROWE, “Nature and Natural Law in John Duns Scotus”, en *La filosofía della natura nel medioevo*, pp. 485-493.

37. J. DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, d. 26, q. un., n. 7: “Propriissime de lege naturae est principium practicum per se notum et conclusio demonstrative descendens ex tali principio; secundario autem de lege naturae est verum evidenter consonum talibus principiis et conclusionibus liceo non necessario sequens”. Sobre el particular podrá consultarse: J. CERQUEIRA GONÇALVES, “La contingence de la nature et la distinction d’essence et d’existence chez Duns Scot”, en *La filosofía della natura nel medioevo*, pp. 478-485.

OLGA L. LARRE

de la fe a través de una crítica del alcance de la razón natural. Y será, precisamente, esta clave crítica la que se instaura como núcleo especulativo de todo el siglo XIV.

Olga L. Larre  
Universidad Católica Argentina-CONICET  
olgalarre@comnet.com.ar