

El estatus ontológico de los posibles en la intelección divina: Juan Duns Escoto y Guillermo de Alnwick

The ontological status of the possibles in divine intellection: John Duns Scotus and William of Alnwick

ENRIQUE SANTIAGO MAYOCCHI*

Resumen. En las últimas décadas, la teoría epistemológica de Juan Duns Escoto ha sido objeto de interés por combinar aspectos metafísicos y semánticos, los cuales le permiten distinguir la intelección, un evento cognoscitivo real, de su ‘contenido’ específico. En este artículo abordaremos el conocimiento divino de las posibles creaturas, preguntándonos si el Doctor Sutil le atribuye a su *ser* inteligible, *esse intelligibile*, algún tipo de realidad ontológica. En discusión con la interpretación de quien fue su secretario, Guillermo de Alnwick, argumentaremos que Escoto se refiere, con aquella expresión, al contenido semántico de la intelección sin ningún compromiso ontológico.

Palabras clave: *Escoto, Alnwick, ser inteligible, ideas divinas*

Abstract. In recent decades, the epistemological theory of John Duns Scotus has been the object of interest for combining metaphysical and semantic aspects, which allows him to distinguish intellection, a real cognitive event, from its specific ‘content’. In this article, we will address the divine knowledge of possible creatures, wondering if the Subtle Doctor attributes to its intelligible being, *esse intelligibile*, some kind of ontological reality. In discussion with the interpretation of who was his secretary, William of Alnwick, we will argue that Scotus refers, with that expression, to the semantic content of intellection without any ontological commitment.

Keywords: *Scotus, Alnwick, intelligible being, divine ideas*

Recibido: 18/01/2021. Aceptado: 02/09/2021.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Actualmente es Becario Postdoctoral UCA-CONICET con un proyecto titulado *La inteligibilidad de los posibles: resignificación de la teoría modal de Duns Escoto en el joven G. W. Leibniz*, aprobado por Resolución RESOL-2020-652-APN-DIR#CONICET. Se ha especializado en el pensamiento de Juan Duns Escoto, en particular su doctrina de la causalidad contingente y el conocimiento divino de los posibles en el marco de su teoría modal. En línea con el tema aquí presentado, otras de sus publicaciones son “Causalidad eficiente en el conocimiento intelectual actual según Juan Duns Escoto” en *Revista Española de Filosofía Medieval* y “La inteligibilidad e intelección de las ideas divinas según la perspectiva de Juan Duns Escoto” en *Unisinos Journal of Philosophy*. Correo electrónico: emayocchi@gmail.com.

1. Introducción

La epistemología de Juan Duns Escoto (c.1265-1308) juega un papel importante en la bisagra intelectual que constituye el s. XIV, cuyas ramificaciones llegarán incluso a los pensadores más ilustres de la edad moderna. Sin embargo, a causa –quizás– de la sutileza que lo caracteriza, su doctrina ha sido objeto de diversas interpretaciones y ataques, incluso por sus más cercanos seguidores.

En el presente trabajo nos interesa evaluar la crítica que establece Guillermo de Alnwick (c.1275-1333) al modo en que Escoto entiende la intelección de las ideas divinas. Alnwick fue su secretario en la primera instancia parisina y luego editor de algunas de sus obras. Por esos motivos, su análisis del pensamiento de Escoto adquiere un especial interés.

Para cumplir con nuestro propósito, comenzaremos presentando las características principales sobre la intelección divina de las creaturas según Escoto; a continuación, abordaremos las críticas que formula Alnwick; y, finalmente, buscaremos resolver las supuestas inconsistencias en la doctrina de Escoto, a partir del análisis de algunos textos que, a nuestro juicio, son fundamentales para rechazar las críticas de Alnwick.

2. La intelección divina de las creaturas antes de su existencia efectiva según Duns Escoto

La doctrina de Duns Escoto sobre las ideas divinas es elaborada en el marco de una discusión crítica acerca de dos puntos fundamentales, sostenidos por los maestros de la época. Por un lado, sobre la necesidad de establecer relaciones en Dios para conocer las distintas creaturas posibles¹ y, por otro, si ellas poseen un *esse essentiae* anterior y diferente al *esse existentiae*, del cual gozan una vez que han sido creadas². Ambas cuestiones reciben una respuesta negativa. La primera porque, si Dios conoce las creaturas por comparación con su esencia, debería conocer esa comparación a través de otra comparación, conduciendo así un regreso al infinito. La segunda porque, establecer un *esse essentiae* de la creatura antes de su existencia efectiva, destruiría la creación *ex nihilo*, algo inaceptable por ser contrario a su fe cristiana.

En la parte constructiva de su respuesta explica que Dios tiene, primero, un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas y, gracias a este, puede establecer ‘luego’ –en sentido lógico, no temporal– la relación de comparación que describe la imitación de ellas respecto de la esencia divina. Para esto, el Doctor Sutil se sirve de una herramienta lógico-epistemológica que le sirve para explicar el pseudo-proceso cognoscitivo divino, llamada ‘instantes de naturaleza’:

Entiendo esto de la siguiente manera: el orden de naturaleza se toma comparando los objetos con el intelecto y la voluntad divina, porque al comparar su esencia (que es el primer objeto en sí de su intelecto y voluntad) con su intelecto y voluntad, se da

1 Cfr. *Lect.* I.35 (Wat. XVII, 445-459), *Ord.* I.35 (Wat. VI, 245-270), *Rep. Par.* I-A.36.2 (Noone, 396-398; 404-425).

2 Cfr. *Lect.* I.36 (Wat. XVII, 461-476), *Ord.* I.36 (Wat. VI, 271-298).

el primer instante de naturaleza; y al comparar otros objetos (que son secundarios, lo cuales no son por sí mismos objetos sino por ser producidos en un ser objetivo por el intelecto y voluntad) con el intelecto y la voluntad divina, se da el segundo instante de naturaleza³.

En un mismo instante temporal, que en Dios es un único instante eterno, se pueden identificar diferentes instantes de naturaleza, cada uno de los cuales se distinguen por los objetos hacia los cuales se dirigen la inteligencia y voluntad divinas. Se puede hablar de un verdadero orden, porque el objeto secundario tiene una dependencia directa del objeto primario, por tanto, es conocido (o querido) ‘después’ de éste. Ahora bien, en el conocimiento divino, hay un primer instante en el que Dios conoce su propia esencia, dada la perfecta identidad real entre ella y su intelecto, mientras que en un segundo instante se conocen los objetos ‘secundarios’, es decir, las posibles creaturas.

En el contexto de la discusión acerca de la epistemología divina, el Doctor Sutil amplía su análisis de instantes de naturaleza, para rechazar que su doctrina destruya definitivamente las ideas divinas como relaciones de razón. Tomando las diferentes formulaciones que se encuentran en sus obras, podemos resumirlas de la siguiente manera⁴:

(1ⁿ) Dios conoce su esencia como objeto primario.

(2ⁿ) Dios conoce la posible creatura como objeto secundario.

(3ⁿ) Dios compara su esencia con la creatura.

(4ⁿ) Dios conoce la relación del instante anterior.

Mientras en (2ⁿ) Dios tiene un conocimiento ‘directo’ de las posibles creaturas, es en (4ⁿ) cuando encontramos específicamente las ideas divinas, como lo afirma Vater (2017, 418), y son definidas por Escoto, interpretando a Agustín, diciendo que “una idea es una razón eterna en la mente divina, según la cual algo es capaz de ser formado de acuerdo con su

3 *Ord.* II.1.1 #29 (Vat. VII, 16): *Intelligo sic: ordo naturae accipitur comparando obiecta ad intellectum et voluntatem divinam, quia comparando essentiam suam ad intellectum et voluntatem eius –quae est primum obiectum in se intellectus sui et voluntatis suae– est primum instans naturae, et comparando alia obiecta, quae sunt secundaria, ad intellectum et voluntatem divinam, quae non sunt ex se obiecta sed producta per intellectum et voluntatem in esse obiecti, est secundum instans naturae.*

4 Con la letra ‘n’ en el índice queremos indicar que se trata de diferentes ‘instantes de naturaleza’. Cfr. *Lect.* I.35 #22 (Vat. XVII, 452-453), *Ord.* I.35 #32 (Vat. VI, 258) y *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #63-64 (Noone, 421-422). Si bien en *Rep. Par.* I-A.36 presenta dos modelos distintos, uno con tres instantes y otro con cuatro, entendemos que Escoto se inclina por el segundo modelo, que sigue a los ya propuestos en *Lect.* y *Ord.*, salvo por una modificación: la relación de la creatura conocida respecto de la esencia divina, como de lo medido a la medida, aparece en los textos de Oxford en el segundo instante, mientras que en el texto parisino la ubica en el tercer instante. Esta modificación puede tener su justificación para asegurar que el conocimiento directo de las posibles creaturas es ‘anterior’ a la relación, ya que toda relación requiere de fundamentos para poder establecerse.

propia razón.”⁵ Las ideas son, por tanto, los principios a partir de los cuales Dios crea todas las cosas, en cuanto ellas son posibles imitaciones de la esencia divina. El conocimiento de esta relación de comparación se da en (4ⁿ), una vez que se han conocido sus extremos.

Nos concentraremos ahora en (2ⁿ), que es el momento relevante para el propósito de nuestro estudio. En primer lugar, que las posibles creaturas sean conocidas como ‘objetos secundarios’ quiere decir que no son objetos que muevan al intelecto divino de modo directo (lo que le manifestaría una imperfección) sino que están contenidos en el ‘objeto primario’ (la esencia divina), y su conocimiento ‘se sigue’ (*sequitur*) de él, o mejor, la esencia divina mueve al intelecto, no solo a su propio conocimiento sino también ‘más allá’ de sí, hacia las posibles creaturas. En efecto, Duns Escoto afirma que

la intelección de Dios, aunque no sea causada absolutamente, sin embargo, en cuanto es de tal objeto secundario (por decir, una piedra), es como principiada por la esencia [divina] en cuanto razón formal objetiva equívoca, y así es más principiada que como objeto primario, porque en este caso es principiada en cuanto razón formal objetiva unívoca.⁶ (...) Cuando se dice ‘un acto que es principiado de modo equívoco en cuanto versa sobre un objeto secundario’, no es otra cosa que su mismo extenderse –como si fuera más allá del objeto primario– hacia el [objeto] secundario por virtud de un principio objetivo, que es equívoco hacia el término secundario.⁷ Pero, ¿qué significa que un acto se extienda así? (...) Significa que el objeto secundario es referido al acto u objeto primario.⁸

Este pasaje nos muestra que, para Escoto, el intelecto divino no conoce del mismo modo a la esencia divina y a las creaturas posibles. En el caso de la esencia divina se da de modo unívoco, porque es ella misma la que mueve al intelecto a su propio conocimiento, tal como ella es. Sin embargo, el conocimiento de la creatura es equívoco, esto quiere decir que entre el acto de conocer divino y los objetos secundarios hay una diferencia fundamental respecto de la perfección entre ambos. Pero el punto principal consiste en que, a pesar de ser dos modos distintos de conocer, no son dos actos diferentes, sino que es un mismo acto que se ‘extiende’ del primer objeto al segundo. Tampoco los objetos son entidades independientes, ya que ese ‘extenderse’, comenta Smith (2018, 486-488), quiere decir que las creaturas en cuanto conocidas tienen una relación al acto del intelecto, según el tercer modo de los relativos propuesto por Aristóteles en *Metafísica* V (1994, 241), por referirse a ese acto que es su medida y del cual dependen.

5 Ord. I.35 #38 (Vat. VI, 260): *idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius.*

6 Ord. I.36 #39 (Vat. VI, 286): *intellectio Dei, licet non sit absolute causata, tamen ut est huius obiecti secundarii (puta lapidis) est quasi principiata, et hoc ab essentia quasi ratione formali obiectiva aequivoca, – et ita magis principiata quam ut primi obiecti, quia sic est principiata quasi ratione formali obiectiva univoca.*

7 Ord. I.36 #41 (Vat. VI, 287): *Sed cum dicitur ‘actus quasi aequivoce principiari ut est obiecti secundarii’, non est aliud nisi ipsum –quasi ultra primum obiectum– protendi ad secundum virtute principii obiectivi, aequivoci ad terminum secundum.*

8 Ord. I.36 #42 (Vat. VI, 287): *Sed quid est actum sic protendi? (...) est obiectum secundum referri ad actum vel primum obiectum: hoc non est nisi habentis aliquod esse, – et tunc sequitur illud quod intra habetur.*

La otra característica sobre la que deseamos llamar la atención es que conocer los objetos secundarios es, según Escoto, ‘producirlos’ *in esse intelligibile*⁹. Esta afirmación no quiere decir que el intelecto divino ejerza una causalidad eficiente de tipo transeúnte, de hecho, vemos que se refiere a ese acto como ‘principiado’ o ‘cuasi principiado’, quitándole el matiz de una causalidad cuyo efecto es distinto a su causa. En efecto, la actividad de ‘principiar’ implica que su resultado no es algo distinto al agente involucrado (King 2001, 230), como sucede, por ejemplo, con las operaciones espirituales del alma. En el caso divino, Escoto agrega, a veces, el ‘cuasi’ para indicar con más fuerza que no hay distinción real entre el agente y el efecto.

Justamente, uno de los problemas que los primeros discípulos de Escoto se plantearon, fue determinar el estatus ontológico del *esse intelligibile*, y particularmente si es realmente idéntico con Dios. Como veremos, esta cuestión no solo involucra el aspecto metafísico, sino también la perspectiva semántica que encierra el conocimiento en general, aunque ahora analizamos el divino en particular.

3. Evaluación crítica de Guillermo de Alnwick

En la primera cuestión de sus *Quaestiones disputatae de esse intelligibile*, Alnwick pregunta si hay una identidad real, por un lado, [a] entre el ser representativo, *esse repraesentatum*, de un objeto y la forma representante (las especies inteligibles o la misma esencia divina), y por otro lado, [b] entre el ser conocido, *esse cognitum*, y el acto de conocimiento. Esta presentación responde a diferenciar el conocimiento ‘habitual’ [=a], en el cual se encuentran los principios cognoscitivos a disposición del intelecto, del conocimiento ‘actual’ [=b], que indica la realización presente de la intelección. Con esa división establece, además, su posición a favor de la existencia de especies o formas inteligibles, un tema de debate a fines del s. XIII como queda demostrado en Pasnau (2002, 152-153).

La respuesta para ambas preguntas es afirmativa. Alnwick comienza estableciendo que la primera división del ente es entre *ens in anima* y *ens extra animam*. El ente real, que se subdivide en los diez predicamentos aristotélicos, corresponde a ésta última categoría, ya que su existencia no depende del alma. En cambio, el ente de razón es aquél que existe gracias a una operación llevada a cabo por el intelecto, a partir de la cual compara contenidos mentales. Ahora bien, considerando [a], la especie inteligible y la esencia divina son entes reales, pero ¿es un ente real el ser representativo? Alnwick responde que sí, ya que la especie inteligible es representativa del objeto, aunque el intelecto no se encuentre realizando un acto, lo característico de [a]. Sin embargo, no son dos entidades distintas sino realmente idénticas, ya que, de lo contrario, podría darse que algo represente sin la representación o una representación sin representante, según lo detalla Tweedale (2007, 76), lo que sería contradictorio. El mismo argumento se utiliza para analizar [b], mientras que el acto del entendimiento es real, como pasión que perfecciona al alma, también lo es el ser conocido

9 Cfr. por ejemplo, *Lect.* I.35 #22 (Nat. XVII, 452): *nihil aliud sit ipsum intelligere lapidem quam ‘lapidem in esse intelligibili esse productum’*; *Ord.* I.35 #49 (Nat. VI, 266): *in secundo instanti [intellectus] producit lapidem in esse intellecto*.

del objeto, porque se consigue mediante un acto directo y no comparativo. Hay, también, una identidad real entre el *esse cognitum* y la *intellectio*.

Lo que resta por explicar es de qué manera el *esse repraesentatum* y el *esse cognitum* se pueden aplicar al objeto, ya que ambos indican la cualidad que le sucede a una cosa, el hecho de ser conocida. Alnwick completa su posición mediante el siguiente razonamiento,

cuando digo que una piedra es representada por una especie o por la esencia divina, y conocida, esta denominación se realiza por una forma intrínseca o extrínseca. Pero no [se realiza] por una forma intrínseca inherente a la piedra, porque entonces el ser representado tendría un ser subjetivo real en la piedra, lo que no puede ser, porque éste conviene con la piedra incluso cuando ella no existe. Además, se seguiría que el ser conocido de una piedra sería un ser inhiriendo formalmente en ella, y así, nuestro intelecto, al conocer la piedra, sería la causa de una forma inherente a ella, lo que es falso.¹⁰

Al no ser coherente establecer que un objeto tiene ser representativo o ser conocido por una forma intrínseca, la solución es que ambos se predicen de él por denominación extrínseca. De este modo, se salva el conocimiento abstractivo, que se tiene acerca de algo que no está presente o, incluso, de aquello que no existe.

Aplicando este análisis al conocimiento divino, Alnwick concluye que el ser representativo de las cosas creadas y creables no es otro que la misma esencia divina, en cuanto ella es representativa de todas las cosas distintas de sí, por contener de modo eminente todas las perfecciones. Asimismo, el ser conocido de aquellas es idéntico a la ciencia divina.

En la segunda cuestión, Alnwick aborda en detalle el problema sobre la identidad real entre el *esse intelligibile* y Dios, que ha esbozado ya en la primera cuestión. Para nuestro propósito es interesante una sección específica, donde formula una triple crítica a la postura que Escoto desarrolla en *Ordinatio* I.36¹¹, afirmando que el *esse secundum quid* propio del lo conocido en cuanto conocido se ‘reduce’ al *esse* de la intelección, que es un ser absoluto.

El primer contrapunto de Alnwick¹² se encuentra en que el Doctor Sutil identifica al *esse intelligibile* como un *esse secundum quid* que se distingue formalmente de la intelección, la cual posee un ser absoluto, *esse simpliciter*. El problema que ve Alnwick es que este *esse*

10 Alnwick, *QQ. de esse intelligibili* q. 1 (Ledoux, 15): [C]um enim dico quod lapis est repraesentatus per speciem aut per essentiam divinam et cognitus, aut fit denominatio a forma intrinseca aut extrinseca; non a forma intrinseca inhaerente lapidi, quia tunc esse repraesentatum haberet esse reale subiectivum in lapide, quod non contingit cum conveniat ei etiam si lapis non sit; sequeretur quod etiam esse cognitum lapidis haberet esse formaliter inhaerens lapidi et sic intellectus noster intelligendo lapidem causaret aliquam formam inhaerentem lapidi, quod falsum est.

11 Cfr. *Ord.* I.36 #46 (Vat. VI, 289): Et licet posset poni calumnia in exemplo, non ita potest in proposito dici de intellectu et obiecto, quin obiectum totum et secundum totale esse suum, ‘deminutum esse’ habeat in actu. Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi ‘secundum quid’, nisi quod istud ‘esse secundum quid’ reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse ipsius intellectionis; sed istud ‘esse simpliciter’ non est formaliter esse eius quod dicitur ‘esse secundum quid’, sed est eius terminative vel principiative, ita quod ad istud ‘verum esse’ [esse] secundum quid’ reducitur sic quod sine isto vero esse istius non esset illud ‘esse secundum quid’ illius.

12 Cfr. Alnwick, *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 39-41).

secundum quid no parece hacer referencia por denominación extrínseca a la creatura antes de existir, sino que tendría algún tipo de entidad, no de razón (por ser anterior al acto de comparación que hace el intelecto) pero tampoco real (porque se diferencia de la intelección por la cual existe). Este putativo tercer tipo de entidad sería el que corresponde al ser intencional, como lo afirma Perler (1994, 80-81), por el cual la intelección se refiere a un objeto específico. En este sentido, el *esse intelligibile* no se identificaría realmente con Dios, lo que atentaría contra los principios que el mismo Escoto establece cuando analiza la unidad y simplicidad inherentes a la esencia divina.

En efecto, el Doctor Sutil¹³ sostiene que no hay nada intrínseco a Dios que exija algo positivo que no sea Dios mismo, y como el acto del entendimiento exige el *esse intelligibile* para tener un conocimiento distinto de cada posible creatura, se concluye que éste no es distinto a Dios. Por otro lado, tanto la voluntad como la inteligencia divina alcanzan de modo necesario su objeto *per se* y todo aquello de lo cual ese objeto es razón necesaria, según lo afirma Escoto¹⁴. Ahora bien, si el *esse intelligibile* no se identifica realmente con Dios, la bondad divina no sería razón necesaria para quererlo, porque la creatura según su *esse intelligibile* no es un medio necesario para conseguir ni aumentar la beatitud divina. Por tanto, la voluntad divina no amaría necesariamente a la creatura según su *esse intelligibile* y la inteligencia divina no la conocería necesariamente, dos conclusiones que son falsas. El tercer argumento considera que las perfecciones absolutas de Dios, como su omnipotencia, son de suyo necesarias, mientras que el *esse intelligibile* de las creaturas no lo es, luego, aquellas son anteriores a éste, según Escoto¹⁵. Pero si no hay identidad real entre ambos, entonces el *esse intelligibile* sería posterior a la volición por la que Dios lo ama, un resultado falso, porque las creaturas son conocidas antes de ser queridas.

La segunda crítica de Alnwick¹⁶ apunta a la relación que establece Escoto entre el *esse intelligibile* y la intelección, cuando afirma que el primero se ‘reduce’ al ser absoluto que posee el segundo. Alnwick analiza dos modos en que se podría dar esa reducción: como del efecto a la causa, o como de lo imperfecto a lo perfecto. El primer caso no se aplica porque no hay una causalidad eficiente real entre la intelección y su contenido inteligible. Pero tampoco es viable el segundo modo, ya que la reducción a un ser más perfecto supone que el *esse intelligibile* sería un ser real, de lo contrario no podría participar ninguna perfección entitativa.

Tampoco son satisfactorias, para Alnwick, las causas por las que Escoto sostiene aquella reducción. Una de ellas es que, de lo contrario, el *esse intelligibile* no sería eterno, lo que implicaría una creación *ad intra* en la esencia divina cuando el entendimiento conoce los objetos secundarios. Sin embargo, una relación no puede existir sin su fundamento, al igual que una creatura sin Dios, y a pesar de ello son entes reales. De la misma manera el ser inteligible puede poseer realidad, aunque dependa eternamente de la intelección divina. Por otro lado, se argumenta que la intelección divina no tiene por término al *esse intelligibile*, sino que por un acto directo conoce a la creatura, como objeto secundario que se sigue de la esencia divina, y solo a partir de un acto reflejo conoce al *esse intelligibile* de la creatura.

13 Cfr. *Ord.* I.8.2.1 #275 (Vat. IV, 310).

14 Cfr. *Ord.* I.8.2.1 #269 (Vat. IV, 305-306).

15 Cfr. *Ord.* I.43 #14 (Vat. VI, 358-359).

16 Cfr. *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 41-42).

Otra incoherencia que conlleva la reducción del *esse intelligibile* al ser absoluto de la intelección, radica en querer establecer una relación entre cosas que pertenecen, no solo a órdenes diversos sino a órdenes opuestos. En efecto, la intelección divina goza de una entidad real, mientras que el *esse intelligibile* se caracteriza como *ens verum*, es decir, un ente que existe por la consideración que hace el intelecto sobre algo, conociéndolo como verdadero. Como se ha indicado, para Alnwick, la primera división del ente se da entre ente real y de razón, no habiendo entre ambos un término medio, por lo que se consideran opuestos. Por tanto, el contenido no puede reducirse a la intelección por pertenecer a un orden distinto y opuesto, según la lectura de un *esse intelligibile* que no es ente real, como parece mostrar aquí la posición de Escoto.

La tercera crítica de Alnwick¹⁷ se desprende de la consideración anterior y reside en rechazar que el ser inteligible de las creaturas en la mente divina sea un *ens verum*, es decir, un ente de razón, que hace referencia a las segundas intenciones que son producidas por el intelecto. Si este fuera el caso, entonces el ser inteligible se seguiría de la intelección divina con necesidad natural. Además, se sirve de Averroes para señalar que este tipo de entes responden, no a un conocimiento directo, sino reflejo, en cuanto producto de una comparación. En efecto Averroes (2018, 302) lo llama *ens veridicans*, por ser un juicio que hace el intelecto, y como tal es susceptible de verdad o falsedad. Sin embargo, el conocimiento que Dios tiene del ser inteligible es directo, anterior a cualquier juicio, por ello no es *ens verum* sino un *ens reale*.

Como consecuencia de lo anterior, Alnwick ataca el ejemplo de la estatua de César que utiliza Escoto para afirmar que el ser representativo es solo un ser diminuto o disminuido, *ens deminutum*, mientras que lo representado tiene un ser absoluto. Por su parte, sostiene que el ser representativo cumple con su función independientemente de la existencia actual o no de lo representado, el César en nuestro caso. Incluso si no existiera un intelecto que lo conozca, la figura de la estatua seguiría representando al César, por ello no puede considerarse al ser representativo como un *ens deminutum* dependiente del alma. Si trasladamos esta conclusión al *esse intelligibile* en la mente divina, que es más perfecta que la estatua y su representación, debemos concluir que es una entidad de primera intención como la intelección, y por tanto un ser real, que por denominación extrínseca refiere a un objeto, pero se identifica realmente con la esencia divina.

Para finalizar este apartado, podemos resumir la lectura de Alnwick sobre el *esse intelligibile* de Escoto de la siguiente manera: [1] si posee un *esse secundum quid* distinto a la intelección, es una entidad realmente diferente al acto del entendimiento divino y, por tanto, de Dios mismo; [2] si es un *ens verum*, [2.i] no puede reducirse a un ente que pertenece a otro orden, ni como el efecto a la causa, ni como lo imperfecto a lo perfecto; [2.ii] además, es producto de un acto del entendimiento, y no un objeto de conocimiento directo. Es interesante destacar que [1] y [2] hacen referencia a distintos tipos de entidades, [1] a un tercer tipo de entidad, 'intencional', y [2] a un ente de razón producido por el intelecto. Si la interpretación de Alnwick es correcta, la doctrina de Escoto sería manifiestamente problemática.

17 Cfr. *QQ. de esse intelligibili* q. 2 (Ledoux, 42-44).

4. Una búsqueda de respuesta a Guillermo de Alnwick *ad mentem Scoti*

Los ataques de Alnwick al *esse intelligibile* de Escoto están justificados, en parte, por la falta de precisión terminológica que rodea sus explicaciones. A pesar de hacer un gran esfuerzo, parecería que el Doctor Sutil no logra satisfacer con claridad la cuestión del estatus ontológico de las ideas divinas. El problema es, en concreto, poder compatibilizar la simplicidad divina con la multiplicidad de ideas, que corresponden a las posibles creaturas. Como es de esperar, los objetos secundarios del conocimiento divino no pueden poseer una realidad distinta a la esencia divina, porque su simplicidad se vería comprometida y su entendimiento se ‘envilecería’ al ser movido a su acto por objetos finitos. La salida de Escoto consiste en distinguir la intelección de su contenido, de tal manera que el contenido no es otra cosa que un modo específico del acto, gracias al cual tiene una relación intencional hacia el objeto. En este sentido, el *esse intelligibile* no posee una existencia sobrepuesta a la intelección, que sí posee una existencia efectiva, sino que se ‘reduce’ a ella como un aspecto suyo por el cual se dirige al conocimiento de aquellas cosas que no son la esencia divina. El intelecto divino, por tanto, constituye con su mismo acto perfecto las naturalezas eidéticas de todas las cosas, al modo de decir de Hoffmann (2009, 372). En diferentes oportunidades¹⁸, Escoto menciona que junto a la producción real de un acto de intelección le acompaña una producción ‘metafórica’ del objeto conocido, queriendo indicar que no es una producción real o según un *esse simpliciter*. Respecto del acto de abstracción humano, afirma que

Por virtud del intelecto agente, a partir de la imagen que se encuentra en la imaginación, se genera una especie inteligible en el intelecto, o alguna razón en la cual lo inteligible reluce en acto, que en breve se llama especie inteligible. Y a esta generación real de una representativa [i.e., la especie inteligible] a partir de [otra] representación [i.e., la imagen], le acompaña una cierta generación metafórica de un objeto a partir de otro, es decir, de lo inteligible a partir de lo imaginable.¹⁹

La idea es que toda intelección, al menos la abstractiva, conlleva la producción de un objeto, lo que justifica la intencionalidad de su acto, esto es, que podamos afirmar que la intelección de la piedra me remita, efectivamente, a una piedra y no a un leño o al agua. Sin

18 Cfr. por ejemplo, *QQ. Met. VII.18 #51* (Op. Ph. V, 352-353): *abstractio obiecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul; qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur obiectum abstractum ibi, non formaliter sed obiective; Rep. Par. I-A.3.4 #105* (Wolter-Bychkov I, 213): *cum terminus actionis realis non sit obiectum habens esse deminutum ut esse cognitum vel repraesentatum, sed aliquid reale, sequitur quod realis actio intellectus agentis terminatur ad realem formam, in existentia, qua formaliter repraesentat universale ut universale, quam formam realem concomitatur terminus intentionalis, ut obiectum universale secundum esse repraesentatum quod habet in specie.*

19 *QQ. Quodl. 15.1 #51* (Alluntis, 561): *virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio in qua actu relucet intelligibile, quae breviter loquendo dicitur species intelligibilis; et istam gignitionem realem repraesentativi de repraesentativo dicitur concomitari quaedam gignitio metaphorica obiecti de obiecto, scilicet intelligibilis de imaginabili.*

embargo, esta producción del objeto no es otra cosa que el mismo acto de intelección que se configura de tal modo que sea representativo de una cosa y no de otra²⁰.

Escoto afirma que lo que se dice del acto humano en este punto puede aplicarse al conocimiento divino²¹, pero manteniendo dos diferencias: que en el caso humano el acto es medido por el objeto conocido y que, como el acto de intelección divina es perfecto e infinito, por un mismo acto puede alcanzar los infinitos contenidos inteligibles que descubre en su misma esencia.

En uno de los textos más explícitos sobre el conocimiento divino escribe,

todas las cosas se encuentran en Dios objetivamente, según un ser inteligible, sin mover al intelecto ni siendo el término primero de su acto, sino solo como [término] secundario, en cuanto incluido virtualmente en el objeto que es término primero.²²

En esta conclusión, se mencionan dos aspectos clave sobre las creaturas posibles, (a) que están contenidas ‘virtualmente’ en la esencia divina, y (b) que son conocidas según un *esse obiective*. Con (a), busca rechazar que ellas se encuentren formalmente en Dios, lo que implicaría que Dios es una piedra, un leño, etc. Que se hallen virtualmente en la esencia divina significa que están como el efecto en su causa, o mejor, que Dios tiene el poder para ponerlas efectivamente en el ser, como lo aclara Effler (1962, 82), ya que como causa ‘equivoca’, posee las perfecciones que encontramos en las creaturas, pero de un modo eminente. Por otro lado, (b) muestra que por la intelección divina se conoce cada una de esas perfecciones contenidas virtualmente en su esencia, de tal manera que el contenido inteligible hace referencia a ellas como objeto suyo, o expresado de otra manera, las posibles creaturas se encuentran en la intelección divina como objetos de conocimiento según un ser inteligible. Si el *esse intelligibile* evidencia el contenido específico de la intelección, el *esse obiective* muestra su intencionalidad y, en definitiva, son diferentes aspectos del mismo acto de entendimiento.

Ahora bien, la crítica fundamental de Alnwick por la que pone en duda que el *esse intelligibile obiective* sea realmente idéntico con la intelección divina, se basa en que Escoto lo califica como un *esse secundum quid*, formalmente distinto al acto del entendimiento. Sin embargo, a nuestro juicio, con esto quiere indicar un nuevo aspecto del contenido inteligible, que reúne las características inteligibles de una naturaleza específica, es decir, lo conocido se encuentra en el acto del cognoscente no según un ser real sino gracias a la inteligibilidad propia de su naturaleza. El *esse obiective* describe, desde el acto de conocer, la intencionalidad del contenido inteligible, pero mirando ese mismo acto desde la cosa que está siendo conocida, se dice que ella se encuentra allí según un *esse secundum quid* en el contenido del acto, es decir, según un ser disminuido, *esse deminutum* (Maurer 1950, 221-222). El

20 Como lo destacan estudios contemporáneos, que por espacio no podemos desarrollar aquí, de King (2004), Cross (2014) y Pini (2015, 2020), encontramos en la teoría de conocimiento elaborada por el Doctor Sutil, el esfuerzo por establecer la distinción entre el acto y su ‘contenido’.

21 Cfr. *Ord.* I.36 #28-#29 (Vat. VI, 282).

22 *Rep. Par.* I-A.36.1-2 #25 (Noone, 404): *omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum obiective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante.*

Doctor Sutil²³ analiza este último punto trayendo a colación un análisis lógico del lenguaje. Al decir que ‘la piedra posee un ser diminuto’ en la intelección, se está expresando una *determinatio diminuens*, en la cual se califica el ser de un sujeto mediante su disminución, como lo explica Smith (2015, p. xxxviii). Aplicado al caso, ‘ser’ es el término determinable y ‘disminuido’ es el término determinante, y ambos califican al sujeto ‘piedra’. Lo interesante es que, según Escoto, la *determinatio diminuens* no se destina específicamente al término determinable sino a un tercero, el sujeto del cual se predica la determinación, que sí posee un ser absoluto, o al menos se lo considera según él. De este modo, el sujeto ‘piedra’ hace referencia a una piedra real, o la naturaleza de la piedra tomada en sentido absoluto²⁴, no al contenido inteligible como si éste tuviera un estatus ontológico real, aunque débil. Es por ello que el Doctor Sutil habla de un *esse secundum quid*, porque la piedra en cuanto conocida no tiene un ser real sino un ser ‘en cierto sentido’, porque el acto del entendimiento posee de modo intencional las características inteligibles de esa esencia. Según nuestra lectura, *esse intelligibile*, *esse obiective* y *esse deminutum*, son los términos que utiliza Escoto para nombrar diferentes aspectos del contenido de la intelección, por lo que no se le debe dar una interpretación ontológica sino semántica, como indicamos al final del primer apartado.

El interés del Doctor Sutil por quitar el compromiso existencial al *esse intelligibile* puede verse mejor desde su análisis de los términos *ens* y *res*, puesto que al ser nociones extremadamente abstractas, como lo evidencia Hoffmann (2011, 365), pueden ser tomadas en diferentes sentidos: estrictamente (toda substancia –ser real, absoluto y *per se*–), comúnmente (substancia, cantidad y cualidad –ser real y absoluto–) y comunísimamente, “en cuanto se extiende a todo aquello que no es ‘nada’”, dice Escoto²⁵. A partir del último sentido, detalla que *nihil* puede entenderse como aquello que incluye contradicción, y por tanto no puede darse ni dentro ni fuera del entendimiento, pero también, como lo que no puede darse fuera del alma. Por contraposición, *ens* puede tomarse en dos sentidos (1) lo que no incluye contradicción, y se aplica al ente de razón y al ente real, o (2) lo que tiene o puede tener existencia fuera del alma. Este segundo sentido es más restrictivo que el primero, porque hay entes que existen en la mente, pero no pueden existir en la realidad, como los géneros y las diferencias. Además, este sentido (2) responde a lo que en otros pasajes Escoto, tomando prestado de Enrique de Gante (1961, 153), llama ‘ente ratificado’, *ens ratum*, como lo explica Vater (2017, 421-422), que puede entenderse, a su vez, de dos maneras diferentes, como “(i) aquello que tiene por sí un ser firme y verdadero, ya sea de esencia o de existencia (porque uno no se da sin el otro, como sea que se distingan), o (ii) ‘ente ratificado’ se llama así porque es lo primero que se distingue de las ficciones, es decir, a lo que no repugna el verdadero ser de esencia o de existencia”²⁶, según la distinción que establece Escoto. Por

23 Cfr. *Ord.* I.36 #32-#35, (Vat. VI, 283-285).

24 Pensamos que en el caso divino se puede decir que hay una independencia mental de la identidad específica de cada esencia, como lo sostiene Pini (2015, 366-367), ya que el intelecto conoce las perfecciones según están contenidas en la esencia divina. El ser inteligible de la piedra en el intelecto divino, en cuanto *esse obiective*, hace referencia al ser virtual de la creatura en la esencia divina.

25 *QQ. Quodl.* 3.1 #7 (Alluntis, 93): *prout se extendit ad quodcumque quod non est ‘nihil’*.

26 *Ord.* I.36 #48 (Vat. VI, 290): *illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut (ii) ‘ens ratum’ dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae*.

tanto, teniendo en cuenta (2.i) *ens* se aplica a todo aquello que existe actualmente fuera de la mente, y es el sentido más estricto del que hablamos antes. Pero lo interesante es que en (2.ii) se llama *ens* a lo que se diferencia de las ficciones o quimeras, porque mientras éstas pueden ser pensadas no pueden, sin embargo, existir extramentalmente; en cambio, se puede llamar ‘ente’ a lo que no repugna existir, aunque de hecho ahora no exista. En este sentido específico, ‘ente’ se ratifica o verifica en todo lo que es pensable y no es contradictorio con la existencia. Este es el tipo de entidad que poseen los contenidos mentales, tanto en el conocimiento divino como humano. El *esse intelligibile* en cuanto *ens deminutum* es un *ens ratum* (2.ii), porque describe la naturaleza eidética de aquellas cosas que pueden existir realmente, o de hecho lo hacen actualmente, pero no es un ser real según el sentido estricto y común del término.

Siguiendo esta interpretación, cuando el Doctor Sutil afirma que el *esse secundum quid* del objeto en cuanto conocido se ‘reduce’ al ser absoluto de la intelección, lo que desea expresar es que el único ente real allí es el acto, el cual está estructurado siempre conforme a un contenido particular, aunque éste no tiene una realidad propia independiente de ese acto. Esta ‘reducción’ implica, entonces, que el contenido depende siempre del acto, y no viceversa. Por otro lado, no hay entre ellos identidad formal porque el mismo acto real del entendimiento puede abandonar un contenido por otro, más aún el intelecto divino, que conoce perfectamente todas las cosas mediante un solo acto. Esta diferencia se deja ver ante la pregunta sobre qué es más perfecto, una piedra real o una piedra pensada. Dice Escoto,

una piedra en la mente divina tiene un ‘ser absoluto’ más verdadero y perfecto que la piedra existente fuera de ella, porque se dice que un objeto conocido tiene el ser que posee el conocimiento mismo. (...) Pues, lo que se dice objetivamente acerca de lo conocido, debe encontrarse realmente en el conocimiento mismo. Sin embargo, una piedra en el intelecto divino, no tiene un ‘ser’ de piedra más verdadero que la piedra existente fuera de él, de lo contrario, algo realmente intrínseco a Dios sería formal y propiamente una piedra.²⁷

En este pasaje queda claro que la piedra en cuanto pensada no tiene un ser real propio sino solamente un ser inteligible, por lo cual, al compararla con una piedra real, es menos perfecta. Sin embargo, como la piedra pensada no es otra cosa que un acto de intelección estructurado de una manera específica, y el acto de una facultad espiritual es real y más perfecto que una entidad material, así, la piedra existente fuera de la mente es menos perfecta que su intelección.

Frente al tercer argumento de Alnwick, que el *esse intelligibile* es un ente de razón porque es producido por el intelecto, podemos recordar la aclaración que hace Escoto cuando él mismo compara esa producción con las intenciones segundas,

27 *Ord. IV.1.1.1 #92 (Vat. XI, 34-35): lapis enim in mente divina habet ‘esse simpliciter’ verius et perfectius quam lapis extra, quia obiectum cognitum dicitur habere illud esse quod habet ipsa cognitio. (...) [Q]uod enim de cognito dicitur obiective, hoc in ipsa cognitione oportet inveniri realiter; lapis tamen in intellectu divino non habet verius ‘esse’ lapidis quam lapis extra, alioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter et proprie lapis.*

Un ejemplo sobre segundas intenciones tal vez no sea similar, porque una comparación con un objeto hecha por el intelecto, parece ser solo [una comparación] con el intelecto que considera como causa, pero no es así con un objeto absoluto que se muestra al intelecto en virtud de otro objeto que existe más excelentemente en la memoria. Una intención segunda no está hecha para entenderse en acto en virtud de lo que resplandece en la memoria, del modo como una piedra se hace entender en virtud de la esencia divina, resplandeciendo en su memoria. Así, pues, quita el acto comparativo, estableciendo solamente [actos] absolutos de la manera que sea, y la piedra será conocida, sin embargo, nunca habrá una intención segunda sin el acto comparativo.²⁸

El Doctor Sutil entiende que todo conocimiento actual se explica por la conjunción de dos causas, un acto del entendimiento y un objeto que está presente en la memoria intelectual, según el agudo análisis de Manzano (2000, 48-55). En el caso que estamos analizando, hemos indicado que las posibles creaturas se encuentran virtualmente en la esencia divina y, respecto de su conocimiento, están presentes en la memoria divina como objetos secundarios. Por otro lado, cuando se dice que el intelecto produce la cosa en su ser inteligible, significa, simplemente, que tiene un acto de intelección actual estructurado de una manera específica, gracias a la conjunción que forma con presencia del objeto en la memoria. En definitiva, el acto de intelección es un acto ‘recto’, mientras que las segundas intenciones con actos ‘reflexivos’, porque comparan los objetos producidos por la intelección.

Es por esto que no nos parece que haya en Escoto una contradicción sobre la ‘realidad’ del *esse intelligibile*. No es un ente de razón, porque no es producido por el intelecto a través de un acto comparativo, pero tampoco es un ente real, porque solamente indica el aspecto semántico de un acto real, que es el acto de intelección actual.

5. Conclusión

La doctrina de Duns Escoto sobre la intelección divina de las creaturas destaca por su originalidad, que radica en mostrar la no necesidad de poner relaciones de razón en la esencia divina para explicar el conocimiento que tiene de ellas. La dificultad principal consiste en justificar de qué manera el único acto perfecto de Dios puede conocer de manera distinta a cada creatura. El Doctor Sutil sostiene que la intelección divina es el fruto de la conjunción entre intelecto y objeto, mientras que el objeto primario es su misma esencia, los secundarios son aquellas perfecciones que pueden recibir existencia *ad extra*, y se encuentran virtualmente contenidas en su esencia.

La intelección de los objetos secundarios se describe como una producción de las cosas según su ser inteligible, *esse intelligibile*. Esa producción no se trata de un ejercicio de causalidad eficiente con efecto real, sino que es un modo de decir que el intelecto conoce

28 *Ord. II.1.1 #32 Adnotatio interpolata (Nat. VII, 19): Exemplum de secundis intentionibus forte non est simile, quia comparatio obiecti facta per intellectum videtur tantum esse intellectus considerantis ut causae, non sic obiectum absolutum quod ostenditur intellectui virtute alterius obiecti excellenter existentis in memoria; non fit intentio secunda actu intellecta virtute rei relucens in memoria, sicut hic lapis fit intellectus virtute essentiae divinae, in eius memoria relucens: tolle enim actum comparativum, ponendo tantummodo absolutos quomodocumque, lapis erit notus, -intentio secunda sine actu comparativo nunquam erit.*

un objeto con el que no tiene una identidad formal, como sí la tiene con la esencia divina. Las perfecciones contenidas virtualmente en ella, se encuentran en el intelecto divino como el objeto conocido en el cognoscente. En este sentido, el *esse intelligibile* describe el modo en que el acto del entendimiento se estructura, es decir, su ‘contenido’ específico, y también se lo llama *esse obiective* para hacer referencia a su aspecto intencional.

Las críticas de Alnwick intentan mostrar que en el pensamiento de Escoto es problemático afirmar una identidad real entre Dios y el *esse intelligibile* de las posibles creaturas. Más aún, parece que éste cae en contradicciones acerca de su estatus ontológico. Sin embargo, las dificultades pueden ser superadas desde una perspectiva semántica, y no ontológica, del ser inteligible. Hemos mostrado que esta lectura es coherente mediante un análisis de las expresiones ‘*esse intelligibile*’, ‘*esse obiective*’, ‘*esse secundum quid*’ y ‘*esse deminutum*’, junto con el sentido ‘comunísimo’ de ente. Finalmente, podemos establecer dos conclusiones: ambos pensadores sostienen que sólo la intelección posee un estatus ontológico real; pero, mientras Escoto utiliza la expresión *esse intelligibile* para designar el contenido interno de la intelección, Alnwick la interpreta respecto de la creatura, por denominación extrínseca.

Referencias

- ALNWICK, G. DE (1937), *Quaestiones disputatae de esse intelligibile et de quodlibet*, Firenze-Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae.
- ARISTÓTELES (1994), *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- AVERROES (2018), *Traduction commentée du Grand commentaire d’Averroès aux livres petit Alpha, grand Alpha, Gamma et Epsilon de la Métaphysique d’Aristote* (tr. Karim Kaddour). Paris: Université Panthéon-Sorbonne-Paris I.
- CROSS, R. (2014), *Duns Scotus’s theory of cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- EFFLER, R. (1962), *John Duns Scotus and the principle ‘omne quod movetur ab alio movetur’*, New York: Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (1956), *Ordinatio I, dd. 4-10*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1963), *Ordinatio I, dd. 26-48*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1968), *Cuestiones Cuodlibetales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ESCOTO, J. D. (1973), *Ordinatio II, dd. 1-3*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- ESCOTO, J. D. (1997), *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI-IX*, New York: Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (1998) ‘Reporatio Parisiensis I-A.36’, en: Noone, T. B., «Scotus on Divine Ideas», *Medioevo*, 24/1, pp. 359-453.
- ESCOTO, J. D. (2004), *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A, Prol. dd. 1-21*, New York, Franciscan Institute Publications.
- ESCOTO, J. D. (2008), *Ordinatio IV, dd. 1-7*, Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- HOFFMANN, T. (2009), «Duns Scotus on the origin of the possibles in the divine intellect», en: Brown, S. F., Dewender, T. y Kobusch, T. (eds.): *Philosophical Debates at Paris in the early fourteenth century*, Leiden: Brill, pp. 359-379.
- HOFFMANN, T. (2011), «Henry of Ghent’s influence on John Duns Scotus’s metaphysics», en: Wilson, G. A. (ed.): *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden: Brill, pp. 339-367.

- GANTE, E. de (1961), *Quodlibet*. Paris: Badius, 1518 [reimpr. Louvain: Bibliothèque S.J., 1961].
- KING, P. (2004), «Duns Scotus on mental content», en: Boulnois, O., Karger, E., Solère, J-L. y Sondag, G. (eds.): *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, pp. 65-88.
- KING, P. (2001), «Duns Scotus on possibilities, powers and the possible», en: Buchheim T. et al. (eds.): *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, pp. 175-199.
- MANZANO, G. (2000), *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*, Murcia: Espigas.
- MAURER, A. (1950), «Ens diminutum: a note on its origin and meaning», *Mediaeval Studies*, 12/1, pp. 221-222.
- PASNAU R. (2002), *The Cambridge translations of medieval philosophical texts: Mind and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PERLER, D. (1994), «What am I thinking about? John Duns Scotus and Peter Aureol on intentional being», *Vivarium*, XXXII/1, pp.72-89.
- PINI, G. (2015), «Scotus on objective being», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 26/1, pp. 337-368.
- PINI, G. (2020), «Duns Scotus on what is in the mind: A Roadmap», *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 87, pp. 319-347.
- SMITH G. (2015), «Introduction», en: Petrus Thomae, *Quaestiones de esse intelligibile*. Leuven: Leuven University Press, pp. xi-xc.
- SMITH G. (2018). «Esse consecutive cognitum: a fourteenth-century theory of divine ideas», en: Hofmeister Pich, R. y Speer, A. (eds.): *Contemplation and philosophy: scholastic and mystical modes of medieval philosophical thought*. Leiden: Brill, pp. 477-527.
- TWEEDALE, M. (2007), «Representation in scholastic epistemology», en: Lagerlund, H. (ed.): *Representation and objects of thought in medieval philosophy*. Aldershot: Ashgate, pp. 63-79.
- VATER, C. A. (2017), *Divine Ideas: 1250–1325*. Washington: Faculty of the School of Philosophy of the Catholic University of America.