

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE
COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0 INTERNATIONAL
– (CC BY-NC 4.0)



DOI: 10.35319/yachay.20227541

Hacia una experiencia estética como mística: prolegómenos de un juicio estético universal trans- subjetivo en Duns Escoto

Towards an aesthetic experience as mysticism: prolegomena of a trans-subjective universal aesthetic judgement in Duns Scotus

Wilson Vasquez¹

Resumen

El presente artículo retoma uno de los aspectos fundamentales de la metafísica escotista, a saber: la univocidad del concepto del ser, “una verdadera revolución en la historia de la metafísica”, al decir de H. Salinas, porque inauguraba la posibilidad de fundarla como ciencia: Dios podía ser inteligible en la inteligibilidad de la creatura. En el marco de la pregunta en torno a las implicaciones en campo estético que una tal aproximación metafísica podría tener, después de una breve introducción acerca de la centralidad de la *Opus Oxoniense*, el ensayo aborda progresivamente las cuestiones sobre el concepto escotista de univocidad del ser y del *primum cognitum*; el concepto del *primum cognitum* como *ens logicum*; el de *ens verum* como

¹ Wilson Z. Vasquez V., nacido en La Paz, Bolivia, con estudios en filosofía y teología, por la UCB y la FTSP (Cochabamba, Bolivia), y Sagradas Escrituras, por el PIB (Roma, Italia), el EBAF (Jerusalén, Israel) y el SBF (Jerusalén, Israel), con particular atención a las lenguas bíblicas y semíticas noroccidentales, es actualmente docente de asignaturas y lenguas bíblicas en la FTSP (Cochabamba, Bolivia). Tiene por principal interés académico la literatura sapiencial bíblica, el arameo de los textos de Qumrán y el griego helenístico del s. I a.C. E-mail: wilsonzarko@gmail.com; ORCID: 0000-0003-0609-9104.

horizonte de validez universal; y, a manera de conclusión, el ser como *ens pulchrum*, un concepto al que, como trascendental, le corresponde un juicio estético immanente universal trans-subjetivo que permite comprender la experiencia estética como experiencia mística.

Palabras clave

Escoto – univocidad – *primum cognitum* – trans-subjetividad

Abstract

This article takes up one of the fundamental aspects of Scotist metaphysics, namely: the univocity of the concept of being, “a true revolution in the history of metaphysics”, according to H. Salinas, because it inaugurated the possibility of establishing it as science: God could be intelligible in the intelligibility of the creature. Within the framework of the question about the implications in the aesthetic field that such a metaphysical approach could have, after a brief introduction about the centrality of the *Opus Oxoniense*, the essay addresses progressively the questions about the Scotist concept of the univocity of being and of the *primum cognitum*; the concept of the *primum cognitum* as *ens logicum*; that of *ens verum* as a horizon of universal validity; and, by way of conclusion, being as *ens pulchrum*, a concept to which, as a transcendental, corresponds an immanent universal trans-subjective aesthetic judgment that allows us to understand the aesthetic experience as mystical experience.

Key words

Scotus – univocidad – *primum cognitum* – trans-subjectivity

A manera de introducción: la *Opus Oxoniense*

A la pregunta sobre cuál pudiese ser el objeto propio de la metafísica al decir de Escoto, la respuesta parece estar dividida según se parta de uno u otro de dos de sus escritos más representativos: las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*

Aristótelis y las *Quaestiones in IV libros Sententiarum*, u *Opus Oxoniense*. Desde el punto de vista de la crítica de textos, a diferencia de la primera, más problemática, la autenticidad de la segunda es incuestionable.²

A nivel de las posturas adoptadas particularmente en estos escritos, la posición de Escoto sobre el objeto de la metafísica depende del concepto de ser por el que se inclina en una u otra obra. En efecto, mientras en las *Quaestiones subtilissimae* parece defenderse el concepto analógico del ser,³ en la *Opus Oxoniense* se postula su univocidad. En el presente ensayo se releen comprensivamente algunas páginas de ésta última; a saber, las *cuestiones* 2-3 de la *distinción* 3 del *primer libro* (*Op. Ox*, I, d. 3, qq. 2-3)⁴, máxime el consenso unánime sobre la principalidad de esta obra, la continuidad también unánime de la escuela escotista sobre ello y su importancia en la argumentación de la metafísica como ciencia.

- ² La crítica moderna se inclina por su autenticidad y explica las dificultades redaccionales apelando a la idea de una composición realizada en diversos momentos a lo largo de la vida académica de Escoto. Con todo, como J. Riesco señalara al final de un artículo publicado bajo el título “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, nada definitivo podría decirse sobre el punto en cuestión mientras no se poseyese una edición crítica completa de las obras del Doctor Sutil (cf. J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 619). La publicación de una edición crítica de la *Ordinatio* (u *Opus Oxoniense*), recientemente llevada a término por la Commissio Scotistica, dependiente de la Pontificia Universidad Antonianum (Roma) y del Collegio San Bonaventura (Grottaferrata), no ha estado a nuestro alcance. El presente trabajo ha seguido, en su defecto, el texto de la *Opera Omnia* de la edición de Vivès.
- ³ Cf. J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 615. Sin embargo, en su obra temprana (como las *Cuestiones sobre las categorías de Aristóteles*), Escoto rechaza tanto el concepto analógico como unívoco del ser y da lugar a la tesis de su equivocidad lógica. A este respecto, cf. H. H. SALINAS L., “Juan Duns Escoto: cuestiones sobre las categorías de Aristóteles, QQ. 1-3”, en *Universitas Philosophica* 67 (2016) 275-302. Todo ello sugiere que la tesis escotista sobre la univocidad del ser se fue haciendo camino en diálogo con las posturas académicas de la época.
- ⁴ O bien, según aparece en la edición crítica Vaticana, t. III, *Ordinatio* I, d. 3, pars. I, qq. 2-3.

Es central en este ensayo la cuestión de si tal aproximación metafísica conlleva (o no) una postura sobre el juicio estético en la obra escotista. Creemos que sí. Nuestra proposición fundamental es que sin un concepto –lógicamente– previo del *ens pulchrum*, no habría experiencia de lo bello. Al *ens pulchrum* como trascendental le corresponde un juicio estético inmanente universal trans-subjetivo.

1. *Distinctio III, quaestiones II-III*

Se pregunta si Dios es o no conocido *naturaliter*, naturalmente, en esta vida⁵; esto es, si su conocimiento y predicación se alcanzan según el régimen de la intelección humana en relación al mundo. El intelecto, según Escoto, no entendería por vía *natural* otros objetos que no estén comprendidos bajo el primer objeto-motivo que es la quiddidad de la cosa sensible⁶. Lo primero, pues, en ser concebido por orden de adecuación (o causa precisa⁷) es la *especie* cuya singularidad (*species specialissima*) mueve al sentido que, por vía de proporción, involuntariamente, se conforma a aquella⁸. Escoto expone con ello una aproximación epistemológica sobre las causas que mueven a intelección: el *phantasma*, o la imagen/representación del objeto, y el *intellectus agens*, o el

⁵ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 1: “Juxta hoc quaero: Utrum Deus sit primum cognitum a nobis *naturaliter* pro statu isto?” (Las cursivas son mías).

⁶ *Ibid.*, q. 3, n. 24: “Primum objectum adaequatum sibi in movendo pro statu isto sit quidditas *rei sensibilis*” (Las cursivas son mías).

⁷ Escoto plantea el problema del *primum cognitum* en tres órdenes: “Unus est ordo originis vel secundum generationem; alius est ordo perfectionis; tertius esto ordo adaequationis vel causalitatis praecise” (*Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 21).

⁸ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 22-23: “Dico, quod primum actualiter cognitum confuse est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum, sive sit audibile, sive visibile, sive tangibile...”.

entendimiento agente (o posible) cooperante en ese afán, son causales ambos del concepto⁹.

Ahora bien, si Dios es conocido bajo un concepto completamente distinto al que se predica de la creatura alcanzado *naturaliter*; es decir, si es conocido bajo un concepto adquirido sólo (*nisi*) por fuerza *analógica*, el cual, por ser otro y anterior (*alius et prior*), no procedería ni por representación ni por el entendimiento agente¹⁰, la respuesta a la cuestión inicial sería evidentemente negativa. Tal conocimiento correspondería o bien al del campo propiamente teológico de la predicación *revelada* sobre Dios; o bien, como *prior*, sería *innato*¹¹, a lo cual Escoto se opone: el concepto análogo de Dios no procedería naturalmente conforme a las causales por las que hombre alcanza intelección en esta vida, lo cual –dice– *est falsum*¹². La defensa de la posibilidad de un conocimiento *natural* de Dios pasa necesariamente por la introducción de la *univocidad* del concepto del ser –Dios es conocido en un concepto unívoco a Dios y a la creatura¹³– y del *primum cognitum*, el primer objeto del entendimiento por orden de generación (*ordo secundum generationem*)¹⁴.

⁹ *Ibid.*, q. 2, n. 8: “nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter, nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri, sed illa sunt *phantasma* vel *objectum* relucens in phantasmate, et *intellectus agens*. Ergo nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum” (Las cursivas son mías).

¹⁰ *Idem.*: “(Sed) conceptus, qui non esset univocus alicui objecto relucens in phantasmate, sed omnino alius et prior, ad quem iste haberet analogiam, non posset fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis”.

¹¹ Esto es, que Dios lo infundiría directamente. Queda abierta también la posibilidad teórica del *iluminismo*: Dios elevaría de alguna forma nuestras capacidades naturales (así, por ejemplo, San Agustín, San Buenaventura...).

¹² *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 8: “...et ita non poterit naturaliter haberi aliquis conceptus de Deo, quod est falsum”.

¹³ Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 4.

¹⁴ Cf. nota 7.

1.1. Univocidad del concepto del ser

Escoto define así lo que entiende por *unívoco*:

Y para que no haya disputa sobre el nombre de univocación, digo unívoco a aquel concepto que es uno de tal manera que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmándolo o negándolo del mismo sujeto; es suficiente también como término medio silogístico, para que se pueda concluir, sin la falacia de la equivocación, que los extremos unidos por ese medio están unidos entre sí¹⁵.

Ciertamente se puede llegar a la diversidad de pareceres sólo bajo un único concepto en cuestión (dicho unívoco), pues no hay diversidad –ni contradicción– allí donde se conciben dos conceptos inteligidos distintamente (equivocos): no existe ningún concepto que sea a la vez cierto y dudoso¹⁶. Asimismo, desde el punto de vista silogístico al que se refiere Escoto, si el término medio (del tipo $a = b$ y $b = c$; luego, $a = c$) no es unívoco, el silogismo presenta evidentemente cuatro términos y no lleva a ningún conocimiento verdadero. Es el caso de los homónimos: nominalmente iguales, conceptualmente distintos. Así, si el conocimiento de Dios ha de ser posible y verdadero, ha de establecerse en relación al de la creatura de manera más que meramente nominal (como se hace por *equivocación*). La misma posibilidad de la comparación (*analogía*) se funda sobre algo que de algún modo es unívoco entre los extremos

¹⁵ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 5: “Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se uniri”.

¹⁶ Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 6-7.

comparados: “la univocidad es el fundamento de la analogía”, decía B. De Saint Maurice¹⁷.

En efecto, si el ser creado respecto del increado es equívoco, no se podría señalar ningún objeto primero (*primum objectum*), ni en razón de su *virtualidad* (uno conteniendo a otro) ni en razón de su *comunidad* (algo común a uno y a otro)¹⁸. Sin embargo, adoptada la univocidad del concepto del ser, es posible salvar un primer objeto del entendimiento adecuado a Dios y a la creatura. Ahora bien, son los objetos más comunes (*comunissimum*) los primeros en ser conocidos¹⁹, ya que éstos, respecto al conocimiento habitual y virtual²⁰, son también primeros en orden de generación. Se postula, pues, que el conocimiento de Dios es posible (y verdadero) sólo si se tiene un concepto común bajo el que se predique la creatura y la divinidad, y éste es el del *ser* (*ens*), no pudiendo haber nada más común que él, ya que en él concurren la doble primacía de la *comunidad* y la *virtualidad* ²¹:

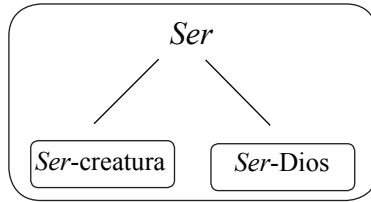
¹⁷ B. DE SAINT MAURICE, *Juan Duns Escoto: un doctor de los nuevos tiempos*, Buenos Aires 1956, 136. En este sentido, la defensa del concepto analógico del ser expuesta en las *Questiones subtilissimae* habría estado abogando en fondo y a la larga por el concepto de univocidad.

¹⁸ Cf. *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 6.

¹⁹ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 24: “Primum sic conceptum est comunissimum”.

²⁰ “Llamo al conocimiento «habitual» –dice– cuando el objeto está presente de tal manera al entendimiento como inteligible en acto, que el entendimiento puede al punto tener un acto elícito acerca de él. Y «virtual» cuando algo se entiende en algo como parte del primer objeto entendido, pero no como lo primero entendido” (*Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 24).

²¹ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 3, n. 8: “...sequitur, cum nihil possit ese communius ente (...) dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurren duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis”.



Como se dijo sobre el régimen de la intelección en esta vida, éste procede naturalmente en contacto a la especie sensible, cuya representación (*phantasma*), bajo la acción del entendimiento agente, da lugar al concepto²². Consecuentemente, es en virtud de este régimen intelectual que el conocimiento de Dios se funda unidireccionalmente *a partir* del mismo concepto (unívoco) que se obtuvo de las creaturas: “*omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum quem accipit ex creaturis*”²³; esto es, considerando, por ejemplo, la razón formal de algo y removiendo de esta razón formal la imperfección que tiene en las creaturas, atribuírsela a Dios en grado perfecto²⁴.

1.2. *Primum cognitum*

Es verdad que, en el estado actual, el entendimiento no entenderá por vía natural sino lo que esté comprendido bajo el primer motivo: objetos cuyas especies se hallan en el *phantasma* por natural concordancia de las potencias superiores e inferiores en el hombre, pues siempre que entendemos un universal imaginamos su correspondiente singular. Pero –continúa

²² Cf. notas 7-9.

²³ *Op. Ox*, I, d. 3, q. 2, n. 10: “Toda investigación sobre Dios supone que el entendimiento posee el mismo concepto unívoco que obtuvo de las creaturas” (Las cursivas en el texto latino son mías).

²⁴ *Idem*.

Escoto— esa concordancia que toca al estado actual en que el hombre se encuentra no es esencial al entendimiento en cuanto tal²⁵. Por lo que toca a la naturaleza de éste, el *primum cognitum*, el primer y adecuado objeto no será el de la especie (la cual es *confusa*²⁶), pues nada puede adecuarse a nuestro entendimiento, en cuanto a su naturaleza como potencia, sino lo más común²⁷ (v.g. el *ens*). “Adecuado” significa apropiadamente proporcionado a la potencia intelectual, según el principio de que “el primer objeto natural de una potencia se ordena naturalmente a esa potencia”²⁸: el objeto es capaz de motivar en el entendimiento una conciencia suya, esencial y sus implicaciones virtuales²⁹. En la primacía de la *comunidad*, este objeto no es una entidad física (la *species specialissima*) sino un concepto común, o una *ratio* que puede ser predicada de todos los objetos físicos que lo motiven.

Escoto se opone, pues, a las posturas sobre el *primum cognitum* de su tiempo. Por un lado, el aristotelismo hacía de la *quiddidad de lo sensible* el primer objeto del entendimiento. Escoto había llegado a afirmar esto según el orden de adecuación (*ordo adaequationis* o *causalitatis praecise*), dado el estado actual (*statu isto*) del conocer³⁰, no según la generación (*ordo originis* o *secundum generationem*), proporcional de la potencia intelectual. Por otro lado, el iluminismo agustiniano había

²⁵ Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 10.

²⁶ Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 22: “Dico, quod primum actualiter cognitum *confuse* est species specialissima, cuius singulare efficacius et fortius primo movet sensum...” (Las cursivas son mías).

²⁷ Cf. nota 18.

²⁸ *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 5: “Primum objectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam”.

²⁹ *Ibid.*, n. 3: “...quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius objectum primum, vel continetur sub illo objecto”.

³⁰ Cf. notas 7-8.

hecho de Dios el objeto adecuado del entendimiento, lo cual Escoto niega³¹, porque no se ajusta al régimen intelectual en el estado presente de la existencia: Dios no es un objeto que está naturalmente ordenado al intelecto en tanto causa-motivo (*sub ratione motivi*)³². De este modo, el objeto adecuado al entendimiento para Escoto debe: a) ser capaz de *motivar* el intelecto, y b) ser co-extensivo con aquello que el intelecto es de hecho capaz de conocer; esto es, un objeto cuya propia *ratio* no esté ni esencial ni virtualmente contenida en la simple aprehensión de la quiddidad sensible, y sea adecuado a la potencia natural del entendimiento que conoce las cosas *sub ratione communiiori*³³ (lo cual define y da prueba de garantía la existencia misma del pensamiento metafísico); a saber, bajo el concepto más común que es el del ser (*ens*), pues en él concurren, como se dijo, lo común y lo virtual. Escoto expresa su posición de esta forma:

...digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ser (*ens*), ya que en él concurren las dos primacías, de comunidad y de virtualidad. Todo inteligible por sí o incluye esencialmente la razón del ser (*rationem entis*) o está contenido virtual o esencialmente en lo que

³¹ *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 10: "... parece que Dios podría ser conocido naturalmente por nosotros, y también las sustancias inmateriales, cosa que hemos negado".

³² *Ibid.*, n. 5: "Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum *sub ratione motivi*, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi, sicut ponit illa opinio; ergo non est objectum primum nisi sub ratione illius attributi" (Las cursivas en el texto latino son mías).

³³ *Ibid.*, n. 3: "Visus non cognoscit aliquid sub ratione communiiori, quae sit ratio coloris vel lucis, nec imaginatio aliquid sub ratione communiiori, quam sit ratio imaginabilis, quod est primum objectum eius; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiiori, quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin Metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro".

incluye esencialmente la razón del ser. Todos los géneros, especies e individuos, y todas las partes esenciales de los géneros y el ser increado, incluyen el ser quidditativamente (*quidditative*). Todas las diferencias últimas están incluidas en alguno de éstos esencialmente. Todas las pasiones del ser están incluidas en el ser y en sus inferiores virtualmente. Por tanto, aquellos [objetos] que no son (dichos) unívocos *in quid*³⁴, están incluidos en aquellos que son unívocos de la manera dicha. Y así queda claro que el ser tiene la primacía de la comunidad quidditativa en relación a los primeros inteligibles; es decir, a los conceptos quidditativos de los géneros, especies e individuos, y de las partes esenciales de todos éstos, y del ser increado; y tiene la primacía de la virtualidad a (todos) los inteligibles incluidos en los primeros inteligibles; es decir, en relación a los conceptos cualitativos de las diferencias últimas y sus propias pasiones...³⁵.

Frente a la especie, de sí confusa e indistinta³⁶, el ser, en tanto absolutamente simple, se presenta como el primero

³⁴ Predicar *in quid* significa predicar la esencia entera o una parte de ella.

³⁵ *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8: "...dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis. Nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter, vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis. Omnia enim genera et species, et individua, et omnes partes essentiales generum, et ens increatum includunt ens quidditative. Omnes differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter. Omnes passiones entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Igitur illa, quibus ens non est univocum [dictum] *in quid*, includuntur in illis quibus ens est sic univocum. Et ita patet, quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est, ad conceptus quidditativos generum et specierum et individuorum et partium essentialium omnium istorum et entis increati, et habet primitatem virtualitatis ad [omnia] intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est, ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum" (Las cursivas en el texto latino son mías).

³⁶ Cf. nota 25; *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 21: "Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero quando concipitur, sicut exprimitur per definitionem".

en concebirse distintamente³⁷: en él todos los elementos comprendidos en su razón esencial, incluidos todos los conceptos inferiores *quiditativos*, hallan definición³⁸. Los objetos concebidos distintamente parten, pues, de lo más común, que es su razón esencial, y todo lo que en ella se incluye. Es en esta esfera del conocimiento ontológico-trascendental en que se funda el conocimiento posible y verdadero de Dios, que no puede ser conocido más que en el concepto unívoco del ser (*ens*), común y distinto, obtenido de las creaturas, y elevado según el orden de perfección (*ordo perfectionis*); porque la razón unívoca del ser se extiende tanto al ser finito, del que puede predicarse *in quid*, como al ser infinito³⁹: el ser está contenido esencialmente en todo lo que es, “porque – como dice Riesco – lo que es, es esencialmente un ser”⁴⁰. Así, la metafísica se postula como primera en el orden del saber distintamente y ofrece conocimiento cierto y distinto sobre el que se construyen las demás ciencias.

2. El ser unívoco en tanto *primum cognitum* es un *ens logicum*

Como queda dicho, la posibilidad del concepto unívoco del ser es concomitante a la postulación del *primum obiectum* del entendimiento por orden de generación, porque el *primum cognitum* en ese orden no es –contrariamente a Aristóteles–

³⁷ *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 24: “Ens est primus conceptus distincte conceptibilis”.

³⁸ *Idem.*: “Nihil concipitur distincte, nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione eius essentiali (...) Cognoscere distincte habetur per definitionem, quae inquiritur per viam divisiones, incipiendo ab ente usque ad conceptum definiti”.

³⁹ *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5: “Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito, vel infinito creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptus a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque includitur: ergo univocus”.

⁴⁰ J. RIESCO, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 619.

una entidad física (la *species specialissima*) sino un concepto *sub ratione communiore* que es el *ens* en el que concurren lo común y lo virtual: “...dico quod primum objectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurrunt duplex primitas, scilicet communitatis, et virtualitatis”⁴¹. Si bien Dios no es objeto que se ordena al intelecto *sub ratione motivi*⁴² (como causa-motivo), sí lo es *sub ratione entis in communi*⁴³, conforme a la potencia del entendimiento cuya *ratio* no está contenida en la simple aprehensión de la quiddidad sensible, de sí confusa y múltiple. El *primum cognitum* por orden de adecuación no es, pues, sino el de la especie singular (audible, visible, tangible) que mueve al sentido *efficacius et fortius*⁴⁴, involuntariamente; pero por orden de generación u origen, la causa que mueve a intelección pasa por la representación del objeto y la agencia voluntariosa del *intellectus agens*. Ningún concepto se realiza sino en virtud de ellas⁴⁵. Mientras lo primero toca al estado actual en que el hombre se encuentra de frente a las cosas, lo segundo atiende al entendimiento en cuanto tal en el que se dan propiamente los objetos de conocimiento. Un objeto que no es conocido no es un objeto.

Esta diferencia de *ordo*, de orden en la generación del *primum cognitum* introducida por Escoto, halla eco en la célebre obra –pseudo-escotista– de Thomas de Erfurt, en su *Tractatus*

⁴¹ Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8.

⁴² Cf. *ibid.*, n. 5.

⁴³ Cf. *ibid.*, n. 3.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, n. 22-23.

⁴⁵ Cf. *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 8: “...nullus conceptus simplex fit modo naturaliter in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum”.

*de modis significandi seu Grammatica speculativa*⁴⁶, para quien el concepto del *ens* es el primero y pertenece a los *maxime scibilie*, a los de mayor certeza, en el sentido de que es el más cierto al comienzo de todo, no en el orden temporal sino lógico, porque –como comenta Heidegger– es “la condición para la posibilidad de conocer objetos en general”⁴⁷. Como en Escoto, se ha de establecer necesariamente una doble distinción: una de tipo ontológico, entre el *ens reale (ens naturae)*, el mundo real sensible, y el *ens rationis (ens in anima)*, una realidad lógica que pertenece al alma; y, correlativa a ésta, una distinción de tipo epistemológico, entre la simple aprehensión involuntaria y el juicio voluntarioso *in anima*, en el que se da precisamente una composición de elementos a través de la cópula *est*⁴⁸ que vehicula no la predicación de existencia ni la simple adecuación (*subsumption*) entre los extremos –como era generalizado pensar en la escolástica–, sino el conocimiento de la verdad: el *juicio* es el lugar en el que el sentido de validez se manifiesta. Mientras a la simple aprehensión se opone un no-conocimiento

⁴⁶ Thomas de Erfurt (alrededor del 1300) fue uno de los filósofos medievales que más influencia tuvo por la centralidad que dio a los *modi significandi* en su análisis del discurso. El *De modis significandi* de Thomas de Erfurt, constituido en el manual del modismo durante el s. XIV, fue editado al interior de la *Opera Omnia* de Duns Escoto en virtud –quizá– de la proximidad de las posturas metafísicas que se encuentran en ambos filósofos. La adjudicación a Escoto de la obra de Thomas fue un error histórico del que no fueron conscientes sus comentaristas, como M. Heidegger, cuya tesis de habilitación *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) debía haber llevado por titulado *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Thomas von Erfurt*.

⁴⁷ “[E]ns has the exact meaning of the condition for the possibility of knowing objects in general”. Cf. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*. Translated from the German and with Introduction by H. J. Robbins, Ann Arbor, MI 1978, 30.

⁴⁸ “Est” equivale a “ser válido para”, afirma Heidegger en J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana: un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)”, en *Diánoia* 45 (1999) 94.

(*non-cognizance*), una in-consciencia del objeto, al juicio se le opone la falsedad: “todo conocimiento es un juicio y todo juicio es un conocimiento”⁴⁹.

Todo ello postula que el objeto de conocimiento cuya verdad se da en el juicio excluye que la conformidad con el objeto sea una simple reproducción de la cosa (adecuación aristotélica a la quiddidad de lo sensible, el *ens naturae*). Esto se ilustra a través de la distinción entre el contenido del juicio y el acto de juzgar (la capacidad de juzgar). Si para la determinación del sentido válido y objetivo del juicio el acto de juzgar procede comparando “la relación de juicio de sentido A”, recibido como conocimiento por el sujeto, con “el estado de cosas B”, tal como ocurre en la realidad, ¿qué es lo que determina la validez y objetividad de la nueva relación de juicio resultante C? ¿Una nueva comparación mediada a partir de este juicio? Por un lado, ello llevaría a un *processus in infinitum* sin lograr nunca establecer un conocimiento verdadero; por otro, y lo que es más, “el estado de cosas B”, tal como ocurre en la realidad, no se da sino como *primum obiectum* de conocimiento por orden de generación, un juicio de sentido que o bien es el mismo del juicio de sentido A (lo cual llevaría a tautología), o bien es otro juicio de sentido D, lo cual daría lugar a dos juicios de sentido distintos sobre el mismo estado de cosas⁵⁰.

⁴⁹ “All cognition is judgment and every judgment is cognition”. Cf. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 86.

⁵⁰ El texto latino –más conciso– de esta ilustración se encuentra en la obra ya citada de H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory*, XXI (en la nota 11 correspondientes al segundo capítulo de su disertación), bajo la cita l. c. 339a ff.: “Contra hoc quod superius dictum est, quod veritas complexi cognoscitur per hoc, quod intellectus apprehendit conformitatem actus componendi entitati extremorum istius complexi, arguitur: quoniam quando comparo actum compositionis A rei B, hoc facio actu compositionis C; quomodo sciam istam secundam compositionem C esse veram? Si per aliam compositionem, erit processus in infinitum, antequam cognosatur

Esto deja al descubierto la dificultad de la mencionada teoría de la reproducción que ve el conocimiento como un representar, porque, como señala M. Heidegger a este respecto, “es simplemente imposible comparar el sentido del juicio con los objetos reales, pues sólo se sabe de los objetos reales precisamente a través del conocimiento —el juicio”⁵¹. Asentada la heterogeneidad existente entre el *juicio* (la validez y la objetividad) y los objetos conocidos en él, se abandona la teoría de la reproducción y se apuesta por la del pensamiento de la inmanencia. Se rompe con la postulación del sentido de verdad por simple adecuación fisio-psicológica a la quiddidad de lo sensible y se funda, comenta Heidegger, “la validez absoluta de la verdad y la auténtica objetividad”⁵².

Se marca así los límites entre los ámbitos de la psicología y la lógica. Mientras el *primum objectum* por orden de adecuación es un *ens naturae*, una *species specilissima*, confusa e indistinta, que mueve a los sentidos, y en el que el psicologismo aristotelista pretende encontrar el fundamento de la verdad (por adecuación al estado de cosas *extra anima*, lo cual ha sido abandonado), el *primum objetum* por orden de generación, el *ens comunissimum*,

veritas compositionis A et ita nunquam cognoscetur... Item si debeo cognoscere A esse veram per collationem ad rem, oportet igitur rem cognoscere; quo ergo actu? Si eodem qui est A, ídem cognosco per C, si alio ut ipso D, ergo duo actus simul de eadem re...”

51 “For it is simply impossible to compare the sense of judgment to the real objects (Objekte) since I only know of the real objects (Objekte) just exactly through cognition —judgment”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 91.

52 “It is precisely because of the absolute primacy of valid sense that the measuring rod of all psychological, psychological, and economic-pragmatic theories of cognition is broken and there is inconcussibly grounded the absolute validity of truth, genuine objectivity”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ Theory of the Categories and of Meaning by Martin Heidegger*, 91.

es un *ens rationis* en el que la lógica⁵³ centrada en el juicio *in anima* halla la manifestación inmanente de la verdad y de la objetividad; un *ens logicum* que no hace parte de la realidad psicológica, sino que, en tanto sentido y significado, se muestra como una esfera distinta y propia respecto al mundo de lo real⁵⁴. El *ens rationis*, que es el contenido (el sentido de los actos psíquicos), es un *ens cognitum*, conocido y juzgado, del que se dice que tiene su propia objetividad. La univocidad del ser escotista, en tanto categoría de las categorías bajo la que se conocen en homogeneidad los singulares y múltiples *ens reale*, es propia del ámbito de sentido.

3. Hacia un horizonte de validez universal: el *ens verum*

La distinción de la esfera lógica del *ens in anima* (el *ens logicum*) respecto de la psicológica del *ens extra anima* (el *ens reale*), permite fundar una lógica pura centrada en la validez del sentido del juicio. Lo que ha de entenderse por *sentido* es posible leerlo en la tesis doctoral de 1913 de Heidegger, una intuición que la lectura y descubrimiento del *Tractatus de modis significandi* sólo parece respaldar:

El *sentido* se halla en la más estrecha conexión con aquello que designamos de manera general con *pensar*; pero por pensar no comprendemos el concepto amplio de representación, sino el pensar que puede ser correcto o

⁵³ “Lógica” no ya en sentido aristotélico-silogístico sino en sentido de una lógica filosófica que atiende a la naturaleza de la verdad y la validez del juicio; o, como lo expresara J. A. Escudero, “una ciencia que da validez a las estructuras de sentido o formas de significación”; un “afrontar la lógica desde la óptica de la validez del sentido en detrimento del proceso mental del pensar”. J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 67s.

⁵⁴ “Rickert calls logical sense «non-real»”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*, 95.

incorrecto, verdadero o falso. A cada juicio le acompaña, pues, un sentido inmanente. La forma real y efectiva del sentido es la validez [...]. Reconocemos la validez como la forma real y efectiva de la lógica; es el sentido el que vale y el que, por tanto, “encarna” la lógica⁵⁵.

El conocimiento del ser es ya valorativo⁵⁶; y el juicio, con su intencionalidad y estructura, con su valor de verdad y validez, es el lugar en el que la lógica filosófica encuentra su punto de viraje hacia una fundamentación metafísica de lo lógico, porque –con Lotze⁵⁷– mientras los actos psicológicos del pensar existen como algo temporalmente localizable (*ens naturae*), los contenidos de esos actos existen en su validez intemporal (*ens comunissimum*). El acto de juzgar lo singular está mediado siempre por un nivel de precomprensión del valor de verdad que no responde a la “objetividad” de la disposición psicológica del sujeto respecto al objeto, sino al juicio lógico inmanente de validez universal trans-subjetivo. La verdad objetiva no puede ser una adecuación a lo real temporal sino que se presenta como una manifestación y descubrimiento (*ἀλήθεια*) del ser que se transparente en el juicio de validez intemporal: “la lógica está construida sobre un fondo ontológico”, comprende Heidegger⁵⁸.

⁵⁵ Citado en J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 68. Escudero expone una amplia síntesis del pensamiento heideggeriano temprano antes y al momento de su contacto con el pensamiento metafísico escolástico.

⁵⁶ El conocer como comportamiento valorativo es algo que Heidegger incluye en *Ser y tiempo* como parte de la estructura fundamental de Da-sein: el “cuidado” (*Sorge*).

⁵⁷ En J.A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 71.

⁵⁸ *Ibid.*, 80.

A manera de conclusión: el ser como *ens pulchrum*

De lo dicho se sigue que la pregunta por lo verdadero en sentido propio y originario apela a una realidad transcendental que pasa, en terminología escolástica, de la consideración de un *modus significandi* (forma de significado), fundada en un *modus intelligendi* (el conocimiento en la conciencia), a la de un *modus essendi* (lo dado como *ens unum*⁵⁹ et *verum*⁶⁰) que los determina: “la manera como el lenguaje significa algo tiene su fuente inmediata en la manera como el objeto es comprendido por el entendimiento y ambos tienen su raíz y su fundamento en la manera de ser del mismo objeto”⁶¹. El *primum objectum*, el *ens ut commune omnibus*, convertible a sus *trascendentia*⁶² (*unum, verum, bonum et pulchrum*), es la condición de posibilidad de cualquier conocimiento y juicio: sólo en él se da el objeto y la objetividad.

Ahora bien, la consideración del ser como *ens pulchrum* permite señalar las siguientes anotaciones conclusivas en campo estético.

⁵⁹ *Unum* que, sin añadir nada a *ens*, lo categoriza de modo privativo: algo es lo que es y no otro.

⁶⁰ *Verum* que es una propiedad de todo objeto de conocimiento.

⁶¹ J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana”, 96. Las investigaciones en torno a la “gramática especulativa” medieval cobran relevancia, como comenta Escudero, por «el intento de exponer los principios lógicos y ontológicos últimos del pensamiento a partir de las estructuras gramaticales del lenguaje» (*ibid.*, 97).

⁶² Los *trascendentia*, los trascendentales, lo son porque *trascienden* todos los géneros categoriales: “un trascendental cualquiera no tiene ningún género bajo el cual está contenido” (*Ord.* I, d. 8, n. 114). Aunque Duns Escoto da a los trascendentales una amplitud mayor que sus contemporáneos, asume “los convertibles con el ser” como parte de su metafísica de los trascendentales. Sobre esto, cf. J. A. MERINO, *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid 2007, 56-58.

1. Porque “todas las pasiones del ser están incluidas en el ser y en sus inferiores virtualmente”⁶³, en tanto *ens pulchrum*, el *primum objetum* es la condición de posibilidad de un tipo específico de juicio inmanente universal trans-subjetivo del que dependa no la validez de un juicio de sentido (*ens verum*) o la validez de un juicio moral (*ens bonum*), sino la validez universal de la predicación de lo bello; esto es, un juicio estético fundado no en esfera fisio-psicológica (*extra anima*) sino lógica, porque el ser es, por definición, *ens in anima*. El *ens logicum*, del que sólo puede decirse que es y sobre el que descansa toda otra apertura, “es el claro en cuyo interior pueden manifestarse todas las cosas. Sin un concepto previo del ser no hay experiencia”⁶⁴. Sin un concepto previo del *ens pulchrum* no habría, pues, experiencia de lo bello.
2. Por otro lado, el hecho del abandono del escotismo a una teoría de la reproducción y su apuesta por la del pensamiento de la inmanencia, como queda dicho, no significa que lo real se pierda de vista: “una idea de inmanencia correctamente entendida no descarta la realidad ni causa que el mundo exterior se pierda en un sueño”⁶⁵. El *ens reale* es la ocasión necesaria, metodológicamente primera, de la generación del

63 *Op. Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 8: “Omnes passionis entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter...”. Las “pasiones del ser” son los atributos o conceptos cualitativos del ser –aquellos que lo cualifican directa y simplemente–; es decir, los tradicionalmente llamados trascendentales convertibles con el ser.

64 J. A. ESCUDERO, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana...”, 98.

65 “A correctly understood idea of immanence doesn’t remove reality and cause the external world to fade into a dream”. H. J. ROBBINS, *Duns Scotus’ theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*, 91.

primum objetum. Los juicios lógicos presuponen una experiencia ante-predicativa (*modus essendi* previo al *modus intelligendi* y *significandi*) que se articula en la vida y en relación a las cosas: en virtud de un juicio estético inmanente válido universalmente se dice que algo es bello, aquí y ahora.

3. Siendo Dios el *ser* en grado sumo, con todos sus *transcendentia*, unívoco al ser de la creatura, se debe seguir que toda experiencia estética (del tipo “esto *est* bello”) fundada bajo el concepto previo del *ens pulchrum*, derivaría, por univocidad, de una experiencia de lo bello en grado sumo; una experiencia (mística) de lo divino en la creatura.

Bibliografía

DE SAINT MAURICE Beraud, *Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos*, Spiritus, Buenos Aires 1956.

DUNS SCOTI Ioannis, *Opera Omnia*. Tomo IX, Vivès, Paris 1893.

ESCUADERO Jesús Adrián, “Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)”, en *Diánoia* 45 (1999) 65-113.

ESCUADERO Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona 2010.

HEIDEGGER Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid 2003.

MERINO José Antonio, *Juan Duns Escoto: introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007.

RIESCO José, “Evolución del concepto de ser en el pensamiento de Escoto”, en *Salmanticensis* 13/3 (1966) 609-620.

ROBBINS Harold J., *Duns Scotus' Theory of the categories and of meaning by Martin Heidegger*. Translated from the German and with Introduction by H. J. Robbins, University Microfilms International, Ann Arbor, MI 1978.

SALINAS L. Héctor H., “Juan Duns Escoto: cuestiones sobre las categorías de Aristóteles, QQ. 1-3”, en *Universitas Philosophica* 67 (2016) 275-302.