

***ADVERSUS SCOTUM: DEL OBJETIVISMO ESPECULAR
AL SINGULARISMO GNOSEOLÓGICO***

*ADVERSUS SCOTUM: FROM THE SPECULAR OBJETIVISM
TO THE GNOSEOLOGICAL SINGULARISM*

VICENTE LLAMAS ROIG

Departamento de Filosofía y Sociedad
Pontificia Universidad Antonianum - ITM
vllamasroig@gmail.com
Orcid: 0000-0003-4830-3003

Recibido 30 de abril de 2020 / Aceptado 20 de junio de 2020

Resumen: Análisis del papel de la *species intelligibilis*, vehículo cognitivo en la gnoseología escotista, con desplazamiento de la intencionalidad al acto intelectual por fusión *res* - objeto generadora de un objetivismo especular que presagia el moderno fenomenismo. La segunda parte del estudio rastrea líneas divergentes de esa posición gnoseológica (*Adversus Scotum*) que incidirán en el *esse apparens*, minando la integridad funcional de la especie como vector de inteligibilidad..

Palabras clave: especie inteligible, esencia, intuición, abstracción, intencionalidad.

Abstract: Analysis of the role of the *species intelligibilis* as cognitive vector in Scotistic gnoseology, with a shift from intentionality to intellectual act by means of *res* – object fusion generating a mirrored objectivism that heralds the modern phenomenism. Along its second part, the essay follows the trail of diverging lines in that gnoseological position (*Adversus Scotum*) which will stress the *esse apparens*, undermining the species' functional integrity when playing the part of a mediator.

Keywords: intelligible species, essence, intuition, abstraction, intentionality.

1. Introducción: díptico *id quod / modus quo*

Para la tradición aristotélico-tomista es cardinal la distinción de razón entre *id quod* y el *modus quo* que confiere universalidad a los conceptos. El fundamento *in re* de la tensión «universal - singular» prodiga realidad al *quoad id quod*, contenido del universal (la constelación noemática se sostiene en la realidad *quoad id quod*, no *quoad modum quo*), perfilándose la especie conceptual como pálido *medium in quo*, vehículo cognitivo que salva, por transitividad, la adecuación a la cosa que hará fidedigno al conocimiento. Despojada de aspectos sensibles, el fantasma o imagen se intelectualiza, la semejanza sensible muda a semejanza intelectual (especie impresa) que, depurada plenamente de caracteres individuantes en el intelecto pasivo, es reelaborada como especie expresa. El universal se verifica *in re*, *quoad id quod*, permeado en su carga significativa de *modus quo*, sin opción de separación.

Basal en el álgebra gnoseológica tomista la doble faz del concepto, su subjetividad como *qualitas mentis* - modificación psíquica (dimensión formal representativa del concepto) y su objetividad noemática (dimensión material como contenido cognoscitivo, soporte del realismo noético pues transluce la esencia del objeto conocido). Todo concepto o *verbum mentis* sería *medium in quo cognoscendi*, mediación sobrepuesta al *medium quo* o acto de conocer, no objetivo en sí mismo (su mismo conocer es concomitante, no conocido objetivamente por el cognoscente). Un obstáculo a derribar que frustra la inmediatez del conocimiento: el *medium in quo* interpuesto entre cognoscente y realidad exterior, medio objetivo o significativo en el cual se conoce lo externo (*intellectus in se ipso concipit de re intellecta, verbum in-terius*) que traspasa toda relación estructural esencia-ser, universal-singular.

Los diversos niveles de estratificación del ente finito en los que lo común tiene razón hilética de potencia y lo determinante razón de acto formal, sobre la dualidad paradigmática género - diferencia específica y la tesitura material del alma racional (*proprietas materialis* «quantum ad esse et quantum ad fieri verius in spiritualibus quam corporalibus»¹, aval contra la impasibilidad del alma réproba que habrá de sufrir el fuego eterno en subsistencia singular *in virtute primi passivi*), deparan al intelecto agente una función transferencial, al margen de su controvertida virtud cognoscitiva,

¹ Duns Escoto, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. XV (*Ioannis Duns Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Minorum Opera omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurantae recognita, Apud Ludovicum Vivès, Parisiis, 1891-1895, t. III), 555.

la misión de transponer el dato sensible al plano intelectual. El saldo de esa transferencia en la gnoseología escotista es la especie inteligible.

La *via moderna* abrirá una doble senda: el conceptualismo lógico, que folia *in esse* la bidimensionalidad del concepto, preservando la especie inteligible, transfigurada en *esse subiectivum*, postulado un *esse obiectivum* límbico, no psíquico, externo al cuadrante intelectual de los otras dos piezas cognitivas (acto intelectual y especie), tampoco físico, la esencia de la cosa conocida en subsistencia (más que existencia) hipostasiada² que amortizará el valor cognoscitivo traído a la especie inteligible (ésta sería la *esencia de la cosa con existencia psíquica*), y el conceptualismo psicológico, que repudia el *esse obiectivum* transcendente, admitiendo únicamente acto cognitivo y *species*, o, en su vertiente más radical, condena la especie.

Si la primera vía relega a la especie, suspendida la titularidad vehicular en el conocimiento objetivo (el *esse intentionale*, el *esse apparens* o *factum* hacia el que desliza el ser objetivo filtra cierto fenomenismo), el rechazo perentorio, no sólo de la *species*, sino del mismo intelecto agente, en una apuesta por la captación directa de aquellos actos de los que el alma se reconoce sujeto, un conocimiento por «conversión inmediata de la mirada intelectual del alma sobre sí misma y sobre sus actos», sin intermediarios noéticos, asestará el golpe letal a la gnoseología *sutil*, plan filosófico revolucionario lastrado aún por ese atávico légamo noológico. La taxativa sentencia de Pedro Olivi a la que pertenece la cita, premonitoria del *cogito* cartesiano, lo atestigua: «el alma no puede actualmente saber o considerar ningún objeto y ningún acto sin que siempre y al mismo tiempo sepa y experimente que ella es el supuesto del acto por el que sabe y considera»³. El alma *sabe que es, que vive, que piensa*, vislumbrada en la intimidad psíquica la validez de la proposición «yo sé y opino de esto, o yo dudo de lo otro», sin mediaciones que conlleven un primer asiento cognitivo en clave de fantasma, un segundo motivo específico de inteligibilidad, etc, viraje definitivo ante el bloqueo de objetividad del *medium quo*, acto subjetivo de conocimiento. El ocaso escolástico consolidará una tesis ya larvada, la notoriedad de la *intentio animae*

² Transeúntes de esta ruta gnoseológica serían Herveus Natalis o Durand de Saint Pourçain, para quien el universal, la especie o el género, no representan nada real, *extra animam* o *in anima*, sino que serían un «ser aparte», intencional, en tanto que dados objetivamente al intelecto. Cf. Konstanty Michalski, «Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle», en *La philosophie au XIV^e siècle. Six études*, ed. K. Flasch (Frankfurt: Minerva, 1969), 18-47.

³ Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones in II librum Sententiarum*, q. 76, ed. B. Jansen, Bibliotheca Franciscana Scholastica, t. III, Collegium St. Bonaventurae, Quaracchi, 1942, 146.

como *signum rei* en la que la función verificativa presume la universalidad del signo por envoltura de *id quod* y *modus quo*.

2. *Esse obiectivum*: la especie inteligible como vector cognitivo en la gnoseología escotista

En el acto abstractivo de intelección, para el que sólo es real-potencial la *relatio mensurabilis ad mensuram*, dependencia aptitudinal en el ser conocido o en la cognoscibilidad⁴, falta la razón de intencionalidad característica del conocimiento inmediato intuitivo (déficit de *relatio attingentiae ad obiectum* en la abstracción, anulada esa tendencia diferencial de la intuición *-actus cognoscendi tendit in illud ut in se praesens in existentia actuali-* por no tratarse de un conocimiento de lo existente en cuanto tal)⁵. La intelección abstracta es sólo remota- o reflejamente intencional, recayendo la *ratio*

⁴ Todo objeto se halla respecto de la cognoscibilidad como se halla respecto de la entidad (Aristóteles, *Categorías*, 7b-8a). La remisión de lo medible a la medida supondrá una referencia en entidad al ser de cuya entidad participa, relación real *ex parte mensurabile*, ente por participación. La participación ontológica -similitud por comunicación de forma unívoca- marca la pauta a la gnoseológica: el acto intelectual se posiciona respecto al objeto como una *similitudo per imitationem* cual es la de lo ideado a la idea (*ideati ad ideam*). La relación *mensurabilis ad mensuram* es una dependencia (*habitus dependentiae*), *essentialis ex parte fundamenti* (no *simpliciter essentialis* o *ratione essentiae in utroque extremo*), aptitudinal (la actual sería *relatio esse mensurati ad mensuram*) *in cognoscibilitate* o *in esse cognoscibilis* (no *in cognosci* o *in esse cognito*: no es la relación real del conocimiento a su causa, ni aun del objeto *en cuanto conocido* al objeto *en cuanto aquello por lo que sea conocido* -*dependentia obiecti ut cogniti ad obiectum ut per quod cognoscitur-*, sino del objeto en cuanto apto por naturaleza para ser medido -*apti nati mensurari-* a la medida, lo naturalmente apto para medir -*ad mensuram, aptum natum mensurare-*). Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. XIII, nn. 35-45., ed. F. Alluntis (Madrid: BAC, 1968), 459-463.

⁵ El conocimiento inmediato «no necesariamente de lo existente *ut praesens*, no tiene necesariamente relación actual al objeto, pues la relación real actual requiere *per se* término real y actual». Así, la abstracción tendrá relación real potencial y aptitudinal al objeto (*relatio mensurati* o dependencial), mas no la de unión (*relatio attingentiae alterius ut termini vel tendentiae in alterum ut in terminum*). Duns Escoto, *Q. Quodlibetales*, q. XIII, n. 41, 462: «Primum, quod cognitio abstractiva habet relationem realem potentialem et aptitudinalem, scilicet mensurabilis ad obiectum, etiam non existens. Secundum, scilicet de relatione attingentiae ad terminum qui attingitur, potest dici quod cognitioni abstractivae non convenit talis relatio realis vel aptitudinalis». La relación real o aptitudinal de tendencia al término no compete a la abstracción, ni le competiría si el término se diera actualmente, pues en tanto existente en acto, no es naturalmente apto para ser captado abstractivamente. La relación de razón que la asiste es ambigua: el acto de entender abstractivamente tendrá relación al ser intelectual del objeto que lo sustenta y puede ser conocido *actu reflexo* como *similitudo naturalis obiecti per obiectum cognitum*.

attinendi directa sobre un *medium in cognoscendo*, la especie inteligible, que se escorza ya en ambivalencia como vector psíquico de inteligibilidad *-aliquid in quo res habet esse cognoscibile-* o semejanza representativa de la *res-obiectum*, entidad depositaria del ser cognoscible a título de causa que la contiene virtualmente en él o de efecto suyo (*similitudo repraesentativa -causa virtualiter continens rem ut cognoscibile-*)⁶.

El origen bicausal del acto intelectual (dos causas concertadas, cada una en su inalienable virtud efectiva, objeto e intelecto; el primero no ejerce causalidad formal por sí sobre el intelecto, sólo persiste en inmanencia objetiva ante él, esto es, según cierto *esse obiectivum* que anuncia a la cosa en cuanto inteligible o inteligida) amenaza con la desviación de la causalidad objetiva a ese vicario cognitivo, vía fantasma, en la abstracción, que prescinde del fenómeno (el entendimiento agente parece extraer la especie inteligible del fantasma, por simple transposición de éste del orden corpóreo-sensible al intelectual, siendo entonces la *species* causa excitante del *noûs* patético). El acto intelectual procesa lo universal, realizando sobre él la división judicial o el razonamiento silogístico. La universalidad del objeto discrimina netamente la inteligencia de otras potencias cognitivas, pero esa universalidad puede consistir en la pura inteligibilidad de la especie, de suerte que el intelecto podrá lucrarse con un universal en acto (*intellectus potest habere*

⁶ La distinción de variantes de conocimiento inmediato *propter rationes formales motivas* es conspicua: «cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva obiective, in cognitione autem abstractiva est per se motivum aliquid in quo res habet esse cognoscibile, sive sit causa virtualiter continens rem ut cognoscibile, sive ut effectus, puta species vel similitudo repraesentative continens ipsum cuius est similitudo» (Duns Escoto, *Q. Quodlibetales*, q. XIII, n. 33, 458). La intuición («cognitio obiecti per se existentis, sicut quae attingit obiectum in sua propria existentia actuali») lleva asociada la relación atingencial ausente en la abstracción («cognitio obiecti, non ut existens in se, sed vel obiectum non existit vel saltem illa cognitio non est eius ut actualiter existens» -n. 27, 455-). Objetualidad y realidad se funden en la gnoseología escotista, tendida la relación de atingencia o la intencionalidad entre acto intelectual y *res-obiectum* (lo intencional es la intelección, no el objeto, como sucede en la gnoseología aristotélico-tomista, que no identifica *res* y objeto: la objetualidad es carácter transcendental de lo real, la verdad ontológica se significa como una propiedad del ente diferente de su realidad; *ob-iacere* connota una relación de presencia *ante cognoscentem*, la realidad de la cosa no denota ser ante una subjetividad). Ya sombreada la fusión *res-obiectum* para Enrique de Gante al señalar al objeto como aquello en que el entendimiento percibe *la misma cosa*: «In obiecto cognoscens percipit ipsam rem, quae, secundum se, solum potentia est intellecta» [Enrique de Gante, *Summae Quaestiones ordinariorum*, 34, 5 (New York-Louvain: Nauwelaerts, 1943), f. 217 rL]. Si para Enrique es la *res*, para Escoto, el *ens* absorbe la razón transcendental de cognoscibilidad, en su intrínseca modalidad dual, infinitud y finitud. *Verum* es propiedad transcendental del *ens*, *formaliter* distinta de la entidad pero *real-simpliciter* convertible con ella.

obiectum actu universale), de suyo presente a él en su razón de objeto (*per se sibi praesens in ratione obiecti*), con prioridad natural al acto de entenderlo (*prius naturaliter quam intelligat*). El objeto comparece en especie bajo una razón potencial de universalidad con anterioridad a su actualización como universal (*priore habet obiectum praesens in specie intelligibili, et ita habet speciem intelligibilem priorem actu*)⁷.

El entendimiento no puede inteligir *-pro statu isto et immediate-* ni el singular sensible (objeto *sub ratione singularis*) ni las formas que subsume, aun en su distinción *ex natura rei*, debe representarlas en especies apropiadas *sub ratione universalis*: la especie es así el *medium cognoscendi*, tamizado como *ratio intelligendi* o *ratio repraesentandi ab obiecto in quantum est intelligibilis*⁸. El objeto es representado por la especie ante el intelecto en su razón de inteligible (*in esse intelligibile*). La *species* es término real-efectivo de la competencia transferencial del entendimiento agente, una visión desvirtuada del *noûs poietikós* aristotélico en la que dicha inteligencia sería potestad activa capaz de hacer inteligible todo (esa omnipotencia *-secundum quid-* inteligibilizadora imbuye el *esse quodammodo omnia* psíquico). La acción transferencial, en tanto que acción real (*intellectus agens potest habere actionem realem*), demanda *aliquid reale* por efecto. La renta de la transferencia del orden corpóreo-sensible al espiritual es la *species*, que no importa la forma real de una singular contingencia como actualmente distinta en la razón o no informa *immediate et per se* al intelecto en el orden operativo de su potencia en acto (intencionalidad truncada), la reciprocidad causal en la síntesis global cede al compromiso efectivo de causas parciales

⁷ Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1, n. 349-350, ed. Vaticana III, 210-211.

⁸ Sigue Escoto la estela de su maestro Vitale du Four, *Q.* III, ad 7-11, 224-230: «Est autem advertendum quod de tali specie dupliciter possumus loqui: aut secundum quod est species vel similitudo vel imago repraesentans rem, et hoc habet a principio suo originali; ab ipso enim habet rationem repraesentandi et per hoc rationem speciei; aut in quantum est sensibilis vel imaginabilis vel intelligibilis, et haec sunt a virtute animae tam subiective quam effective, quae illam speciem sensibiliter vel imaginative vel intelligibiliter recipit et eam facit [...] species quae est ratio repraesentandi ab obiecto ipsam generante recipit rationem speciei et repraesentatis, rationem vero sensibilis, imaginabilis, extensibilis, non-extensibilis a subiecto in quo est a virtute ipsam abstrahente [...] species illa intelligibilis iam ortum habuit a corpore, quamvis non immediate, nec differunt specie nec genere quantum ad illam rationem quam trahunt ab obiecto, quae est repraesentare, cum idem repraesentent species in sensu, in imaginatione et in intellectu; sed quantum ad rationem entis quam trahunt a diversis potentiis vel substantiis, cuiusmodi est corporeitatis vel spiritualitatis, sicut causae seu substantia et potentiae differunt, ita et species». Cf. John E. Lynch, *The Theory of Knowledge of Vital du Four* (New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, Philosophy Series 16, 1972), 105-106.

concurrentes, cada una en su genuina contribución pese a su compenetración.

El objeto o su específica representación inteligible no determinan la causalidad del entendimiento procurándole parte de su actividad intelectual propia. No actúa el objeto por sí e inmediatamente sobre la inteligencia (lo haría *per accidens*: incardinadas como causa inferior y superior, el objeto o la *species* perfeccionarían *accidentaliter* a la inteligencia, conformando o especificando accidentalmente su acto en cuanto éste es captura y representación del objeto -intuición- o especie -abstracción- presente), ni el intelecto dispensa al objeto en la *species* la virtud causal, el papel propio de objeto inteligible que despuntaría con la conmensuración de la *res* y el intelecto en el proceso de objetivación (gnoseología tomista). No hay, pues, mutua determinación de intelecto y objeto en co-causalidad actual. La información accidental que ofrece la *species* por sí misma se interpreta sobre el ejercicio actual de perfección de un intelecto y un objeto en simbiosis eficiente hacia un efecto común.

El objeto es en el intelecto según su *esse repraesentatum* (un *esse intelligibile* de *species* de índole inmaterial), y desde el *esse intelligibile* de *species* con divisa incorpórea se proyecta formalmente *in esse intellecto* en un proceso afin a la procesión de las ideas divinas. En uno u otro caso (intelecciones divina / humana), los objetos del entendimiento son producidos *in esse obiectivo* o *in ratione obiecti* en y para el acto de intelección. El *esse obiectivum* del inteligible no es un ser absoluto como el de la *res* concreta exterior al sujeto, sino un *esse secundum quid* (las mismas ideas divinas lo son, secundarias respecto a la operación intelectual a la que siguen, sustancializándose) que cobra entidad (*in anima*) en su dependencia del acto de intelección o de la *species*⁹.

⁹ André De Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval*. Estudios tomistas, escotistas y gregorianos, Estudio introductorio y traducción José Carlos Muñelo Cobo y Juan Antonio Gómez García (Madrid: Marcial Pons, 2008), 128-129: «Es producido por el intelecto en, por y para su acto de intelección, y es en esta dependencia donde encuentra el único ser real de que puede estar dotado: bien sea concebida esta dependencia por relación al acto de intelección mismo, o en relación a la *species*, en la que está de alguna manera como en un sujeto; bien aparezca en el intelecto divino o en el intelecto humano». Tal como las ideas del intelecto divino «tienden a sustancializarse, el ser objetivo en el intelecto humano se independiza de su ser formal», señala este mismo autor en *La Estructura de la Filosofía Política Moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, traducción y estudio introductorio de Francisco León Florido, y Valentín Fernández Polanco (Madrid: Ediciones Akal, 2002), 19.

La antedecencia en especie del objeto se justifica por la universalidad potencial de éste. La *quidditas rei* o la *natura communis* es indeterminada y *neuter ex se, indifferens de se ad singularitatem et universalitatem* (la *equinitas tantum* indeterminada en su pura realidad *secundum quid, realitas minor* o metafísica de esencia), y así como la indiferencia a la individualidad generaliza la pluralidad numérica en el escenario creatural (la única esencia *de se haec* o *non indifferens de se ad singularitatem* sería la *divinitas*), frente a la contracción aquiniana de la multiplicidad individual al subdominio hilemórfico de composición *esse-essentia* (toda naturaleza común es susceptible de diversificación numeral en el panorama *sutil*), la indiferencia a la universalidad transluce la potencial universalidad objetiva de toda esencia singular, la imposibilidad de que la especie representativa del objeto *sub ratione universalis* sea la imagen misma, por ser la *universalitas propria conditio obiecti in quantum obiectum*, en tanto la imagen sólo lo representaría *sub ratione singularis* (la especie, por ser *tal especie*, tendría *tal figura representativa -talem rationem repraesentandi-*, representa al objeto bajo *tal aspecto*, de manera que una especie no lo será respecto a aspectos plurales de lo representable, ni compendia dispares figuras representativas)¹⁰.

El *esse intelligibile* es un *tertium esse* intermediario entre la especie sensible y el *esse cognitum* (o entre *res-obiectum* y *res qua cognita*), un vector (noético) de intencionalidad, *diminutum* respecto a la *res simpliciter extra animam* y a la *res simpliciter cognita*, dado que el acto de inteligibilización (y en él, el *esse repraesentatum* específico del objeto -representación inteligible-) es de actualidad menos expresa que el acto de intelección¹¹,

¹⁰ Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 3, q. 1, n. 352-368, ed. Vaticana III, 211-225: «Manifestum, quia obiectum est prius naturaliter actu; ergo universalitas, quae est propria conditio obiecti in quantum obiectum, praecedit actum intellectus vel intelligendi; ergo sub illa ratione etiam oportet obiectum esse praesens, quia praesentia obiecti praecedit actum».

¹¹ Joseph Owens, «Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics», *Mediaeval Studies* 19 (1957): 1-14. Pini, que juzga la producción de la *species* por el intelecto agente y la recepción de la misma por el intelecto posible descripción dual de un único proceso, insiste en la diferenciación del acto abstractivo de inteligibilización del fantasma (generación de la *species* por concurrencia causal de intelecto agente como causa eficiente y fantasma a título de imagen objetiva) y el acto cognoscitivo *proprie dicto* (génesis de la *notitia abstractiva*) por convergencia causal de inteligencia agente, de nuevo causa eficiente, y *species* ahora como representación inteligible del objeto. En la intuición (*notitia intuitiva*), comparecería el objeto en sí mismo (*in propria praesentia*) ante el entendimiento agente, ya no *sub ratione seu cognoscibilis repraesentati*. Cf. Giorgio Pini, «Two Models of Thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus», en *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, ed. Gyula Klima (New York: Hardcover Fordham University Press, 2014), 14-15.

redefinida la verdad como representación u objetividad más que adecuación por deyección de intencionalidad sobre el objeto. La verdad ontológica (*rectitudo rei*) afluyente por intencionalidad del objeto aplicada en la *res* - término *ad quem* (*adaequatio ad rem*) se torna verdad asimilativa u objetiva a tenor de la intencionalidad del acto cogitativo que, mediado por la *species*, revierte en la cosa-objeto como semejanza suya (*tendere in obiecto* subroga *ratio attingendi* y *similitudo obiecti* implementadas por causalidad parcial del objeto en la génesis cognitiva). La visión ontológica de la verdad como adecuación cede el relevo a la intendencia noética de aquella como asimilación por vehiculación de la intencionalidad en la *species*, giro decisivo para el singularismo gnoseológico. La verdad no descansará ya en la realidad de la cosa que sustentara la intencionalidad del objeto (axioma lateral F de Polo) sino en la objetividad de la realidad (la *res* en su obyacencia a una conciencia como extremo *ad quem* de intencionalidad del acto intelectual, no en su misma realidad, será ahora fundamento de verdad, aunque la ruptura que presagia esté aún atemperada, muy mitigada en Escoto al anudar realidad y objetualidad).

El conocimiento mediato *in specie* del objeto evidencia a aquella como forma representacional que procura a éste existencia mental *sub ratione seu cognoscibilis repraesentanti*: la presencia del objeto en *esse cognitum* reviste mayor actualidad que su presencia al intelecto posible bajo la razón de inteligible o en especie representativa cual *formalis ratio intelligendi* (inmanencia formal del objeto en la especie, forma representativa del mismo constituido en su *esse obiectivum*: la distinción de la *species* de su contenido intencional o *esse obiectivum* haría de ese contenido el objeto inmediato de intelección¹². La representación inteligible objetiva asume interinamente la intencionalidad que el tomismo concede al objeto, para trasladarla, al fin, a la *notitia genita abstractiva*, de intencionalidad mediata, por ende. La *notitia intuitiva* es intencional en su contenido sin esa mediación, de ahí su superior calidad -intencionalidad inmediata del acto intuitivo, extremo *a quo* de atingencia directa *ad rem-obiectum-*). El entendimiento agente produce con auxilio del fantasma un representativo del objeto ante el intelecto pasivo bajo la razón de universal, no causa la representación, sólo el ser representativo, cuyo contenido es un objeto intencional (causalidad confluyente no reci-

¹² Peter King, «Duns Scotus on Mental Content», en *Duns Scotus à Paris 1302-2002. Actes du Colloque de Paris*, ed. Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère et Gérard Sondag (Paris, 2002), 65-88; Richard Cross, «Duns Scotus on the Semantic Content, of Cognitive Acts and Species», *Quaestio* 10 (2010): 135-154.

proca de principios parciales: la presencia fantasmática del objeto es inepta al entendimiento, debiendo redimensionarse como *species* o por representación específica en el orden intelectual¹³. La *species* sería así *accidente real* del alma o *qualitas mentis* dotada de carga intencional por su propia relación atingencial a una *res-obiectum* extrapsíquica ausente en la abstracción.

Otro argumento favorable a la entidad intramental de la especie inteligible previa al acto de conocimiento parte de la comparecencia ante potencia intelectual del objeto *propria praesentialitate* o *sub ratione qua est obiectum talis potentiae*. Si algunas potencias cognoscitivas tienen presente el objeto en modo indirecto (en cuanto que lo está a otras inferiores), es privilegio de la inteligencia la audiencia de objetos en su propia razón de objetualidad o en tanto que estimulantes del intelecto *por algo que está en el mismo intelecto* (*per aliquid quod est in intellectu*), precisamente una especie mediadora de factura intelectual¹⁴. Pobre bagaje para la criatura espiritual sería la presencia del objeto al entendimiento en calidad de préstamo de la potencia imaginativa, cuán imperfecta sería una facultad parásita de la fantasía (*hoc multum vilificat naturam intellectivam ut intellectiva*), cuán envilecida una inteligencia mendiga que acuda a la virtud fantástica (*mendicata a virtute phantastica*) en busca del sustento objetivo que no falta a las potencias sensitivas¹⁵.

¹³ Duns Escoto, *Opus Oxoniensis* I, d. 3, q. 6: «Utrum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria proprie, id est intellectus habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi?», ed. Fernández García, I, Quaracchi, 1912, n. 8, 405. Vid. Joël Biard, «Intention et présence: la notion de presentalitas au XIVe siècle», en *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 76 (Leiden: Brill, 2001), 265-282. Perler distingue en la gnoseología escotista la *res extra animam* concreta, la *species intelligibilis* como *accidens animae* (*ens intra animam*) y el contenido intencional de esta última, auténtico objeto inmediato del intelecto. La especie sería así el instrumento o *quasi instrumentum* con existencia real en el entendimiento que encierra el ser inteligible del objeto. Dominik Perler, *Théories de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Conférences Pierre Abélard (Paris: J. Vrin, 2003), 114.

¹⁴ Duns Escoto, *Ordinatio* I, d. 3, pars 3, q. 1, n. 367, ed. Vat. III, 223-224: «Aliae potentiae cognitivae habent obiectum praesens eis non tantum secundario -quia scilicet illa sunt praesentia aliis potentiis inferioribus- sed propria praesentialitate, sicut sensus communis habet colorem sibi praesentem non tantum in quantum est praesens visui, sed quia habet speciem eius praesentem in organo sensus communis. Ergo cum hoc sit perfectionis in potentia cognitiva -posse habere obiectum praesens sibi sub ratione qua est obiectum talis potentiae, sequitur quod non tantum potest habere obiectum praesens sibi quia est praesens virtuti phantasticae, sed propria praesentialitate, in quantum scilicet relucet intellectui per aliquid quod est in intellectu».

¹⁵ Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, q. 1, n. 369, ed. Vat. III, 224-225.

La *species* es también vector de la universalización *post rem* de la creación. Por las *species* inteligibles, el alma se asimila intelectualmente en potencia a la realidad *simpliciter* diversificada en singularidades, en su totalidad: si el alma se hace *quodammodo omnia* por despliegue de su actividad cognoscitiva, esa asimilación (subrepticio, el *dictum* aristotélico de identidad inteligencia / inteligido o *noûs*-noema en la nóesis) pasa por un estadio previo a la universalización en acto, el de mera inteligibilidad de lo asimilable en su potencial universalidad. Trasvasado el *kósmos noetós* que sirviera al demiurgo como modelo para su acción en la materia caótica primordial al seno divino, redefinido el *noetón*, paradigma ontológico de subsistencia e inteligibilidad en su ensidad, como *ratio exemplaris in divino intellectu* garante de universalidad *ante* o *supra rem*, la razón ejemplar deviene por giro antropocéntrico idea innata en la mente humana (racionalismo), detentando la misma razón de inteligibilidad *ante rem* en ese intelecto, por connaturalidad a él, libre de sospecha de impacto sensible (idea facticia o adventicia *post rem*, indicio en ella de origen que presuponga la noticia de una *res extensa* a la que se pretende anteponer), que la codificada en la depuesta razón ejemplar, y es, como en el caso divino, el único medio disponible en el *cogito*, persuadido con clara certeza de su existencia como *res cogitans* tras una *epojé* o suspensión gnoseológica provisional del régimen sensible, para transitar a la *res extensa*, vía *res infinita* (causa real idónea al contenido objetivo del implante noogénico). El *cogito*, aislado en solitaria certeza egocéntrica de su propia realidad pensante, sólo puede progresar al orden extenso, que esconde la verdad de su misma corporeidad, a través del patrimonio cogitativo innato, tal como se adivina en las ideas ejemplares y la forma de causalidad conexas en la que tal idea se redimensiona ante intelecto práctico como intención de creación la vía de promoción *ad extra* de la nóesis cerrada sobre sí misma¹⁶. Finalmente, el *noetón* perderá su inteligibilidad como *nooúmenon* (meta-inteligible), y con él, la metafísica su estatus de ciencia. La idea innata racionalista, trasunto noogénico en el *cogito* de la idea ejemplar divina, deviene razón ideal por deflación de valor epistémico, relegada a ideal racional (merma de inteligibilidad, no de racionalidad: *ratio idealis*, no *ratio intelligibilis*). La ausencia de intuición intelectual en el hombre somete su conocimiento a las formas apriorizadas

¹⁶ *Nóesis autooética*: la diferencia con el *cogito* estriba en que la certeza de sí en éste se traduce en idea clara y distinta de su propia existencia como sujeto pensante (*hypokeímenon* autooético: pensarse a sí como sujeto cogitante, no como pensamiento de sí mismo -nóesis autooética-; esa subjetivación de la *enérgeia* (*enérgeia* noética hypokeinoménica) no se da en el caso divino, *enérgeia* noética que vierte sobre sí misma, nóesis de sí como nóesis, no como sujeto noético (nóesis desubjetivada).

de la sensibilidad, sin opción gnoseológica *ante rem* (puro ideal), sólo capacidad de ideogénesis *post rem*.

La potencia activa es comparable al intelecto posible como *el arte a la materia*, apto para el ejercicio de una acción omnicomprensiva por la que se asimilaría a todas las cosas *-quodammodo omnia-*¹⁷, solicita de término real inextenso, no estanco en la imaginación sino transfundido de ese orden al intelectual, no más proporcionado al entendimiento posible que a la imagen, y como el intelecto agente no causa algo en las imágenes, no serán éstas sujeto pasivo de su acción¹⁸. No receptivo en modo alguno el mismo agente, la acción sólo podrá ser recibida por el intelecto paciente (el correlato pasivo del *noûs* activo no podría ser la potencia imaginativa sino una faceta pasiva del intelecto). El efecto primero de la acción del intelecto agente no es la intelección, a la que precede el universal en acto (el objeto *sub ratione obiectum prius naturaliter quam intelligat*), ni alguna modificación de la imagen, sino precisamente la especie inteligible. En su competencia mnésica, el intelecto custodia una especie representativa de lo universal en cuanto tal, naturalmente antecedente por *universalidad y presencia* al acto de entender¹⁹.

La gnoseología univocista reenfoca la causación del acto cognitivo en la que la relevancia de la operación (*actio acta vel producta de genere quali-*

¹⁷ O las asimilaría: la *species* como vector de unificación psíquica supra-individual (aun la *species intelligibilis* lo es de *epistrophê* noética, dos momentos que en acta noológica refieren la pauta de regresión ontológica hacia la unidad. En curso opuesto a la *próodos* desde *tò hén*, la *epistrophê* cósmica pasaría por el alma universal y luego por el *noûs*, *complicatio* de la multiplicidad canalizada por las *facies ad supra* de *psyché* y *noûs* (henosis dianoética y noética).

¹⁸ La relación *de genere actionis* consistiría en un «respectus extrinsecus adveniens -qui est agentis ad patiens- in agente existens», *respectus* diverso a las relaciones (*de genere ad aliquid*) del agente a los términos *in fieri* e *in facto esse* de la acción productiva que exige una *appropinquatio extremorum* (Duns Escoto, *Quaestiones super libros Aristotelis De anima*, q. VII, ed. Vivès III, 505). Tal es la acción elicítante (*actus eliciendi*) de los actos intelectual y volitivo, éstos ya no *acciones de genere actionis* sino formas absolutas (*formae absolutae*), acciones actuadas o producidas (*actiones actae vel productae per actiones intellectus et voluntatis*). La acción del predicamento *actio* sería aquella por la cual «de algo procede otra cosa» (*ab aliquo est aliud*), en tanto la *actio acta* es aquella según la cual «algo es partir de algo» (*aliquo est ab aliquo*). La transmutación, en sus momentos activo o pasivo, es relativa a un término receptivo de ser (*ad aliquem terminum accipientem esse ab illa transmutatione*); la operación (*actio acta* inmanente) presupone un término *ad quem* que no recibe ser por ella, no es inductora de ser oeductiva de la potencia de un sujeto pasivo. La operación es perfección calificativa del agente, la acción actualizante no lo es («nulla actio de genere actionis nec passio de genere passionis est perfectio ultima agentis vel operantis; haec operatio est perfectio, etc»). Duns Escoto, *Q. Quodlibetales*, q. XIII, n. 72, ed. Alluntis, 476-477).

¹⁹ Duns Escoto, *Ord. I*, d. 1, pars 3, q. 1, n. 370, ed. Vat. III, 225.

tatis) se ha difuminado en beneficio de la elicitación natural desencadenante (*actio de genere actionis*) y la cooperación efectiva de la especie. La metáfora agustiniana de la conjunción generativa de intelecto y objeto es apodícticamente preceptiva para el *modus principiandi*²⁰ en su peculiaridad metafísica (*ratio formalis* de la acción elicitante)²¹. Especie y operación intelectual son semejanzas objetivas, esta última más expeditiva, y la precedencia de la especie no la instancia como absoluto pre-intencional de la operación (por acción inmanente debe colegirse una *qualitas immanens -species-*, no un acto)²². La *species* es divalente: *qualitas qualificans* del entendimiento bajo el aspecto que sufraga su realidad intramental absoluta como término de una acción (real) del intelecto agente²³ en coalición o sociedad causal

²⁰ I. Guzmán Manzano, «El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto», *Verdad y Vida* 32 (1974): 307-373; Reinhold Messner, *Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1942).

²¹ Ignacio Miralbell, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo* (Pamplona: Eunsa, 1994), 264-265: «la principiación (potencial) de la acción cognitiva adquiere más importancia que la operación misma. A esto responde toda la teoría de la especie previa, de la contigüidad objeto-facultad en orden a efectuar la operación. A ello responde también la teoría de que la operación sea una realidad básicamente absoluta -ya que es efecto de la elicitación o principiación concausal- cuya respectividad al objeto es secundaria. El carácter secundario de la respectividad intencional al objeto es el carácter secundario de la operación misma respecto de la acción de génesis concausal (entre intelecto y objeto) de la especie como realidad absoluta intramental. La operación misma y su respectividad al objeto es, digamos, un epifenómeno, un último momento del proceso al que subyace todo un dinamismo previo y fundante [...] El dinamismo genético que procede de la potencia virtual intelectual, es una causa superior (un principio potencial) de una actividad *in fieri* que, a pesar de requerir concurrencia de un factor inferior (el objeto) sin embargo mantiene plena potestad sobre su propia actividad causal». Como señala este autor, la operación sería, en nomenclatura hegeliana, la *Betrachtung puramente pasiva* consecuente a la génesis conceptual, una cualidad-operación que el intelecto agente efectúa en sí mismo y es *in fieri* y *transiens*, pero no propiamente una acción sino el efecto de una *actio de genere actionis*, la elicitación.

²² Duns Escoto, *Quod.*, q. XIII, n. 81, ed. Alluntis, 480-481.

²³ Duns Escoto, *Opus oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 8, ed. García I, 404: «Omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem; ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente; illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu; universale autem in actu praecedit actum intelligendi, sicut praedictum est in antecedente, quia objectum sub ratione objecti praecedit actum». También en: Duns Escoto, *Reportata Parisiensis*, I, d. 3, q. 4, n. 4.

con la imaginación sobre el posible (*relucere*, el destello o reverberación sobre este *noûs* es la especie)²⁴, con el carácter de universalidad-positiva indiferencia de lo intelectual, y vehículo de intencionalidad del acto noético, visado relacional *-formalis ratio uniendi ad rem-obiectum-* por representativa del objeto en su conformidad con él o mediación interpuesta (dimensión transitiva-mediadora intencional, no inmanente-cualificante). La faceta dual, cualificativa-absoluta (*qualitas immanens*) y representativa-relativa (*medium transiens vel uniens*), desvela una razón formal doble en ella, la mencionada *ratio formalis attingendi* y una *formalis ratio intelligendi* en la que se dibuja como *medium in cognoscendo*. Si para el acto abstractivo este valor de la especie visa sólo una imitación sin contacto, representación por simulación o configuración mensurada al objeto, para el intuitivo, a la *ratio tendentiae* que extracta la captación actual directa del objeto en su realidad, a esa razón de intencionalidad, se sumaría la *formalis ratio repraesentandi* como indicador de semejanza objetiva actual más tenue, menos vigorosa, que la expedida por la misma intuición.

La idea de *ser objetivo* o *esse repraesentatum* que instaaura la gnoseología escotista traduce la presencia atenuada de la *res-obiectum* en la especie inteligible. La densidad intencional de la especie inteligible en su relatividad al objeto extraintelectivo adviera la presencia del objeto en ella como *esse obiectivum* concurrente con el intelecto agente en el acto cognoscitivo (genéticamente bidimensional por doble incidencia causal: entidad absoluta perfectiva del operante e intencionalmente referida al objeto por mediación de la *species*). El objeto tiene presencia real ante la potencia activa en proximidad (*appropinquatio*) tal que permita engendrar la especie en el entendimiento como razón formal del acto de entender; además, en virtud de esa *species genita* (*similitudo generantis*: relación de semejanza entre especie como realidad intramental y realidad extrapsíquica objetual), el objeto se

²⁴ El modelo *kinético-poiético* al que se ajusta la acción transferencial-productiva del intelecto agente que tendría por término *formam aliquam realem in existentia* representativa del universal en cuanto que universal es detallado por É. Gilson [*Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* (Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1952), 514]: «C'est une puissance active, capable de tout rendre intelligible et dont l'action doit avoir pour terme un effet réel, car il agit comme l'art sur la matière et nul ne doute que l'art ne produise quelque chose dans la matière sur laquelle il agit. Ainsi donc, l'intellect agent *potest habere actionem realem* dont l'effet, puisqu'il s'agit d'une action réelle, est *aliquid reale*. Cet effet réel, il faut que quelque chose le reçoive. Or il ne peut être reçu dans l'intellect agent, dont la nature est de produire, non de subir [...] Il faut donc que l'intellect agent produise dans l'intellect possible un effet réel qui soit de l'universel. Telle est l'espèce intelligible».

hace presente *bajo el aspecto de lo cognoscible o representado*, precediendo naturalmente la primera presencia a la segunda, por anterior a la impresión de la especie en razón de la cual se daría formalmente la específica presencia representativa (la especie es *formalis ratio intelligendi*, antecedente entonces del *actus intelligendi*)²⁵.

La metafísica es la ciencia del *ens univocum*, no de un ente analógico, sino de la entidad misma en su dimensión esencial, pues aunque la existencia sea una *ratio* cognoscible en el objeto no es *per se ratio obiecti, ut scibile est*: el *ens*, en cuanto *maxime scibile* -alega Heidegger-, funda simplemente la objetividad del conocimiento, la *condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general*, gravitando la razón de objetividad sobre la distinción formal *ex natura rei*²⁶. En el tomismo, la transcendencia del *ens* como *habens esse* quedaría «oculta en la generalidad del concepto, y la existencia concreta en la posibilidad de la esencia»²⁷.

El acervo de especies previas al acto de intelección, la *memoria intelectual* a que alude Agustín, nooteca de especies inteligibles (también la materia es un reservorio seminal de formas), testimonia la función transferencial del entendimiento agente, divergente del oficio netamente intelectual, la facultad de realizar actos intelectuales (dos semblantes psíquicos, memoria e inteligencia, que el de Tagaste destaca: como *mente*, el alma ejecuta actos intelectivos; como *memoria* acredita su capacidad de recepción y almacenamiento de especies inteligibles, un depósito de vehículos intelectivos de universalidad). Escoto se abona a la tesis agustiniana, apelando a la faz mnémica del psiquismo, según la cual poseería «una especie inteligible representativa de lo universal en cuanto universal, anterior por naturaleza al acto de entender, por todas las razones aducidas a partir del objeto, en cuanto universal y en cuanto presente al intelecto; porque estas dos condiciones -universalidad y presencia- preceden por naturaleza a la intelección»²⁸.

Más que como mediador de intencionalidad en el acto abstractivo, la *species intelligibilis* se conduce como el extremo próximo del coartado «*in-tendere*» de la abstracción que palia el vacío objetivo (*vacuum rei*), la ausencia de *res ad quam* natural de atingencia que asiste al acto intuitivo.

²⁵ Duns Escoto, *Ord. I, d. 3, pars 3, q. 1, n. 16, 382*, ed. Vat. III, 233.

²⁶ Axel Schmidt, «Die Unvermeidlichkeit der *distinctio formalis*: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus», *Wissenschaft und Weisheit* 67 (2004): 96-118.

²⁷ Lorenzo V. Burgoa, «Oggetto e obiettività. Le classificazioni degli oggetti del conoscere e il problema dell'obietività nel realismo classico», *Divus Thomas* 102 (1999): 199-245.

²⁸ Duns Escoto, *Ord. I, d. 3, pars 3, q. 1, n. 370*, ed. Vat. III, 225.

No es tanto una vicaria entidad atingencial de posición intelectual cuanto el suplente gnoseológico de la vacante objetiva. El *esse obiectivum*, en conclusión, es un *esse diminutum* sin entidad real más que *en y por* la especie representativa y en la medida en que ésta destina a un *esse cognitum*²⁹.

El fondo de realidad eidética común, subyacente a toda singularidad actual, la neutra entidad, formalmente diferente de otros aspectos transcendentales (*bonum, verum, ...*)³⁰ con los que se identifica *real-simpliciter* o con los que se unifica en la sustantiva realidad física de lo actualizado, sería *primum cognitum* por abstracción (reprimidas las pasiones disyuntivas bajo las que la entidad se proyecta, polarizada, a la existencia, el residuo ontológico sería la nuda entidad, matriz eidética indeterminada de toda existencia). La *primitas communitatis* del *ens univocum*, su comunidad real *secundum quid* (*communitas in quid* «ens») extendida al régimen de actualidades contingentes y aun al ámbito del ser necesario, impone prioridad gnoseológica de orden abstractivo, no intuitivo. El primado ontológico del singular, amparado en el rol de la *haecceitas* como *modus* o *quale intrinsecum* que modula endógenamente la arquitectura esencial del ente sellando la pirámide escalonada de formalidades imbricadas (rasgos plurales de realidad *secundum quid*) que la configuran, no *ultima formalitas addita* (diferencia específica) sino *ultima actualitas formae* (*actualitas virtualis, sed non formalis*), otorga prerrogativa gnoseológica (*unumquodque se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem*) al individuo, si bien esa *primitas virtualitatis* (singularidad: acto virtual intrínseco expectante de la existencia que posibilita como signo de ultimidad ontológica) reclama una primicia intuitiva.

La preeminencia del *ens* lo alza en *primum cognitum* por abstracción. La noticia abstracta primordial (*prima notitia abstractiva*), sedimento noético

²⁹ Olivier Boulnois, «Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective», en *Mélanges Bérubé. Études de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé O.F.M., pour son 80e anniversaire*, ed. Vincenzo Criscuolo (Rome: Istituto Storico dei Cappuccini, 1991), 201-219.

³⁰ *Passiones convertibiles simplices*: aspectos formales diversos como tales (dimensiones *real-formaliter* o *secundum quid* dispares del ente *-distinctio formalis ex natura rei-*), unificados o convergentes en la realidad *simpliciter* que censa la misma entidad. Formalidades plurales en cuanto tales, en su realidad *secundum quid* de *formalitates*, identificables en realidad *simpliciter* (*continentia unitiva* por el *ens* de las pasiones simples). Ser ente, ser bueno, ..., no es formalmente lo mismo (entidad o bondad son rasgos formal-qualitativos diferentes *-realiter secundum quid* distintos- de cada singularidad existente que convienen unitariamente en la realidad sustancial actual *-realitas simpliciter-* de esa singularidad).

último por criba abstracta de determinaciones formales, es la *notitia entis*, en correspondencia con la prioridad *in quid* o de comunidad quiditativa del *ens*, compulsiva de la prístina formalidad (dimensión óptica / *communitas in re*: comunión real metafísica o en la *realitas secundum quid* de la pura entidad para el mosaico de existencias singulares) más universal (dimensión noética / *universalitas in anima* o *post rem*). La *prima notitia intuitiva* sería, en consonancia con la primacía de virtualidad que habilita a lo individual como *prius* ontológico, la *notitia singularis*. El morfismo *ordo essendi - ordo cognoscendi* cursa interordinalmente la preferencia, dividida en sincretismo con la doble primacía (*communitatis / virtualitatis*) ontológica (*ens communis in quid*, plano quiditativo o esencial / *singularis in quale*, plano virtual cualitativo de existibilidad), apuntando a un *prius* gnoseológico en la vertiente del conocimiento imperfecto por abstracción (prelación abstracta de la *notitia entis*) y a otro en la línea del conocimiento intuitivo inmediato (imperio intuitivo del singular, privilegiada cognoscibilidad del individual *de iure in patria animae*, no *de facto pro statu isto*³¹).

La *natura communis* es «común» por su comunicabilidad *ut quod* o virtual modulación singular (relación de *natura communicabile ad suppositum*-incomunicable *ut quod*), potencial multiplicidad numérica por intrínseca modalización. Consiguiente a su condición ontológica de comunicable *ut quod* es la abstracta inteligibilidad de la naturaleza sustancial. La *incomunicabilitas ut quod* del singular le aparta de la abstracción, auspiciando su cognoscibilidad intuitiva *de iure* (patria psíquica), sin injerencia o intrusión de especies mediadoras. La naturaleza singular de índole espiritual es aún, como *ultima actualitas formae, ratio quo essendi alterius* (*communicabilitas ut quo* de la sustancia singular) de un absoluto no ontológico, incomunicable *ut quo* que encarna la *ultima solitudo* y al que la sustancia individuada reporta pleno contenido ontológico. *Per se* incomunicabilizada *ut quo* en supósito propio, la sustancia individuada de linaje espiritual no pierde la obediencial *communicabilitas ut quo per accidens* o con dependencia de un supósito extraño (*ratio fundamentalis dependentiae ad suppositum alienum*), no con la *identitas naturae et suppositi* vigente para la comunicación *per se* (incomunicabilización *ut quo in proprio supposito*). El subsistente incomunicable (*ut quo*), por su dimensión supra-ontológica, trasciende la cognoscibilidad en su misma incomunicabilidad *ut quo*, ci-

³¹ *Primitas communitatis* (primacía ontológica de comunidad) del *ens univocum* prima cognoscibilidad abstractiva del *ens* (*prima notitia* abstracta: *ratio communissima entis*). *Primitas virtualitatis* (primacía ontológica de virtualidad) del singular prima cognoscibilidad intuitiva del *prius* ontológico «singulare» (*prima notitia* intuitiva: singular).

frada en su contenido ontológico (el morfismo opera entre los órdenes del *esse* y el *cognoscere*, no va más allá de lo ontológico, con noticia que imputase al incomunicable *ut quo*): la persona es aprehensible *por* y *en* su estricta dotación ontológica, la que le brinda dimensión entitativa, y la inepción del incomunicable en sí como absoluto no entitativo hipoteca su cognoscibilidad (una vez más: *unumquodque se habet ad cognoscibilitatem, sicut se habet ad entitatem*), franqueable por la vía de la *dignitas*, no del *esse*, sólo así ha de ser abordado.

3. *Esse apparens*. Transición a la gnoseología singularista

La inquisición sobre si las semejanzas que se presentan al entendimiento en forma de *species phantasmaticarum* (*res in phantasia offert intellectui*) o proyecciones imaginales de los objetos retenidas en el sensorio requieren la luz del intelecto agente o pre-contienen en sí mismas la *species intelligibilis* en calidad de universal *in potentia* concita profusas opiniones³². La génesis de la especie intelectual solapa la pulsión de un objeto ausente, preterición fantasmática similitudinal de un objeto percibido vehicular entre exosfera y noosfera, hasta la comprensión ocasional de esa semejanza en objetos particulares. El intelecto posible es una suerte de fosco o nebuloso estado intelectual que embosca percepción e imaginación en expectativa de la luz emitida por el entendimiento agente, y es en el proceso de inteligibilización de las especies expresadas de la sensibilidad o la imaginación en el que se articulan las facciones activa y pasiva del alma racional.

Llull convoca a los estados activos y pasivos del alma en la incoación de la *species intelligibilis* («Intellectus habet modum per quem facit species intelligibiles per sensitivum et imaginativum in suo proprio intelligibili; de quibus speciebus intelligibilibus facit scientiam»)³³. La imaginación es una potencia medial entre sensibilidad e intelecto, un «principium efficiens nihil extra se transmittens, et de sensitivis materiam faciens, abstrahendo ab ipsis species sensibiles cum sua forma, videlicet cum suo imaginativo; qui est forma illius, ut ratione finis in objecto quiescere possit»³⁴.

³² Leen Spruit, «Species Intelligibilis», en *Classical Roots and Medieval Discussions*, vol. I (Leiden: Brill, 1994), 150ss.

³³ Ramón Llull, *Arbor scientiae* I, en *Raimundi Lulli Opera Latina*, vol. 24, ed. P. Villalba (Turnhout: Brepols, 2000), 250.

³⁴ Ramón Llull, *Ars generalis ultima*, en *Raimundi Lulli Opera Latina*, vol. 14, ed. A. Madre (Turnhout: Brepols, 1986), 240.

El compromiso activo - pasivo de facultades psíquicas respondería al influjo vestigial de formas puras migratorias que esboza el neoplatonismo en clave metafórica de impresión onto-gnoseológica (ecos del apotegma: «*ne cesse est quemcumque intelligentem phantasmata speculari*»): las formas puras se espejan en la naturaleza por semejanzas ontológicamente impresas en la pluralidad sensible, replicadas en la actividad perceptiva y cognitiva del hombre. Las semejanzas germinadas, irradiaciones naturales de virtudes divinas, devienen especies por accesibles a sensorio, imaginación e intelecto (de los aspectos reales surgen las *similitudines phantasticae*; las similitudes potencialmente existentes en los objetos provienen de la potencia sensitiva, instrumento colector relevado por la *potencia digestiva* que procesa las semejanzas vestigiales percibidas en *species phantasticas*).

La tripartición psíquica («in cerebro, in quo se ponit per recolere et intelligere ad faciendum iudicium de entibus, et in corde per amare et per diligere bona diligibilia, et per odire mala odibilia»)³⁵ por *imago Dei* propicia la generación de semejanzas de los entes naturales³⁶, procediendo la fantasía por *multiplicatio specierum phantasticarum sub speciebus imaginationis*. El intelecto puede adquirir *-cum imaginatione- species sensibiles et imaginatas*, por abstracción *extra sensum aut absque sensu*, de manera que el proceso de especiación sensible o imaginal sólo manifiesta la potencial inteligibilidad de las especies percibida o imaginada. La *phantasia naturalis* se constituye *ex speciebus* que el intelecto abstrae y sobre las que prospera la ciencia. La *phantasia recta et discreta* decide la prudencia, *obliqua et indiscreta*. El sentido moral de la fantasía acerca al hombre a las atribuciones divinas en activa circulación por la naturaleza y las operaciones intelectuales.

Ricardo de Middletown asocia la *species* al concepto psicológico (*universale in repraesentando*), ente individuado *in mente* de existencia más próxima a ésta que cualquier realidad singular externa, a diferencia del concepto lógico (*universale in praedicando*), sin consistencia en el mundo físico ni entidad psíquica, únicamente *esse obiectivum vel repraesentatum*, ser objetivo de conocimiento o crasa representación. El desplazamiento de la *res* por un *esse obiectivum -proprie cognitum-* minaría la deyección inten-

³⁵ Ramón Llull, *Arbor scientiae*, 250.

³⁶ Ramón Llull, *Arbor scientiae*, 177: «Vnde, sicut potentia sensitiva naturam habet et proprietatem, quod in sua specie sentiat saporem pomi [...] quod non sentit in specie pomi, sed in essentia sua, sic imaginativa accipit et attingit similitudines reales in semetipsa, in qua digestiva ipsas digerit. Et in his similitudinibus, quas accipit imaginativa a bonitate, magnitudine et ceteris radicibus, sunt naturae arborum realium, quae sunt imaginabiles, quia cum imaginativa participant, quae in ipsis generaliter est extensa».

cional del juicio veraz sobre la realidad exterior, reforzando la objetividad noética de los conceptos lógicos.

Si la *species* es *medium cognoscendi* de un ente individual o universal, el *esse obiectivum* sería lo propiamente conocido: conocemos el concepto lógico o universal predicativo, no la *res*, idea tangencial a la tesis de Robert Holkot, que declara al juicio, a modo de entidad subsistente portadora de verdad, objeto de la ciencia, puro asentimiento en el contenido judicativo (*notitia evidenti assentiva* diversa de la *notitia genita, incomplexa*), en detrimento de la *res*. El objeto es un *esse intentionale* sin dimensión espacio-temporal extrasubjetiva (la proposición discursiva se identifica con el acto de intelección confusa que universaliza la singularidad existente) y la verdad del *complexe significabile* ya no reposa sobre la *adaequatio* de la proposición y el estado fáctico de cosas que enuncia, ni la *certitudo* radica en una aprehensión reflexiva del acto subjetivo de verificación intuitiva de un constructo o ensamblaje conceptual, sino sobre un *assensus (scientialis / fidei)* al significado de la proposición (empírica o revelada), fundamento de objetividad³⁷. El hábito científico, como el mismo *habitus creditivus*, delega el criterio de verdad sobre el significado o el *esse obiectivum*, distinto *a parte rei* del acto subjetivo de cogitación y aun del acto de adhesión ratificante.

La verdad de la proposición científica no puede ser alumbrada desde el mismo acto de conocimiento (*adaequatio ad rem*) o desde la *res (adaequatio ad intellectum)*, vendrá determinada por el *assensus*, afin a la *fides acquisita*, hábito natural, no infuso. La ciencia se instruye así como un asentimiento con evidencia a una proposición verdadera, sin duda alguna de que la realidad sea tal cual es denotada³⁸, y el asentimiento que impulsa al conocimiento científico lo hace como una relación vinculante en la proposición de sujeto cognoscente y objeto conocido, falible por expuesta a la *potentia absoluta Dei*, y en ella, a la *deceptio Dei* (el *Deus potest decipere, extensive o proprie loquendo*, inducción a error con omisión de *syncategorema malitiae* o *deordina causare errorem*, contra el maligno *Deus deceptor* cartesiano, potencial artífice de ideas objetivas sin correspondencia formal con la existencia signada, en la línea del *Deus inceptor* que puede sugestionar al cogitante por ejercicio exclusivo de su causalidad primera sin objeto alguno,

³⁷ Robert Holkot, «Quodlibet I, q. 6: Utrum Deus posset scire plura quam scit?», en E. A. Moody (ed.), «A Quodlibetal Question of Robert Holkot, O. P., on the Problem of the Objects of Knowledge and of Belief», *Speculum* 39 (1964): 53-74.

³⁸ Robert Holkot, *In quatuor libros Sententiarum*, II, q. 2, l. 853ss (Lyons, 1518; reimp. Frankfurt: Minerva, 1967).

promover la intelección *de potentia absoluta* sin concurso parcial objetivo, o producir un *esse apparens* del objeto *sive res sive res non sit*³⁹ bajo una continuidad del *assensus in mente* y de la *species in sensu*, aniquilada la *res* («quia scientia non dicitur de assensu sicut nomen absolutum, sed simul cum hoc quod supponit pro assensu, connota sic esse in re sicut per assensum denotatur»⁴⁰). Substante, el carácter predictivo de la proposición contingente *de futuro* sobre el «fuit scitum a Deo» (la verdad contingente del juicio futuro --«a erit»-, pendiente de la posibilidad de no serlo o haberlo sido, el «potest numquam fuisse vera»)⁴¹.

La paradoja teonómica (intelectiva *-deceptio Dei-* / volitiva *-odium Dei-*) anida en la escolástica crepuscular, socavando dogmas, y precipita, sumado el descrédito (¿desencanto?) que inspira la visión racional de lo divino a la crisis vital (peste negra, recesión económica, ...), la *adnihilatio* psíquica, el *supra-egocidium* místico que despejará el terreno al renacer antropocéntrica y al redescubrimiento de la *physis* que abduce al *noûs* monofacial; declina la adicción de la *facies ad supra* de la razón alienada al motivo ultraterreno. Una pasión vacía que reaviva la maliciosa paradoja.

Resurge el tópico de la divinidad engañosa con Pedro Aureolo por revocación de la necesaria existencia extra-intelectiva del objeto de noticia intuitiva. Cabe, arguye el arzobispo de Aix, una intuición quiditativa de lo actualmente inexistente (*cognitio intuitiva potest esse quiditate quae non existit nunc*), por el simple conocimiento intuitivo divino *ab aeterno* de algo que no tiene realidad sino en el momento de su creación efectiva («quia

³⁹ Robert Holkot, *Quodlibet* 3, q. 8, art. tertius, l. 435ss. Cf. Francisco León Florido, «El escepticismo. De la teología medieval a la filosofía moderna: Roberto Holkot y René Descartes», *Revista Española de Filosofía Medieval* 13 (2006): 181-190.

⁴⁰ Robert Holkot, *Sent.* II, q. 2, lib. 2, l. 879ss.

⁴¹ Robert Holkot, «Quodlibet 3: Quaestiones de futuris contingentibus», en *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*, ed. Paul A. Streveler and Katherine H. Tachau (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995), 127, l. 324-341: «Et haec est differentia inter propositiones de futuro in materia contingenti et eis aequivalentes, sive sint de praesenti sive de praeterito, et propositiones de praesenti et de praeterito quae non aequivalent talibus nec tales virtualiter includunt; quia si aliqua sit propositio vera de praesenti vel de praeterito, necessario postea erit semper verum dicere quod illa fuit vera [...] Sed in propositionibus de praesenti et de praeterito quae aequivalent propositionibus de futuro vel exponi habent per aliquam de futuro, secus est. Nam ista propositio: “a fuit scitum a Deo” [...] potest numquam fuisse vera». Cf. Paul A. Streveler, «Robert Holkot on Future Contingencies: A Preliminary Account», en *Studies in Medieval Culture*, n. 8-9, ed. John R. Sommerfeldt and E. Rozanne Elder (Kalamazoo, 1976), 163-171.

Deus ab aeterno cognovit rosam, ut existentem intuitive»⁴². Así, Dios podría hacer (*posset facere* bajo potencia absoluta) que el acto sensitivo inducido por una cualidad sensible se produjera efectivamente prescindiendo de dicha propiedad accidental *in re* (*visio quam causam albedo in oculo, effective esset sine albedine*), pues los efectos de causalidad secundaria (el objeto bajo el aspecto sensible estimado) caen directamente en el campo de la omnipotencia sin mediación de efector natural (*quidquid potest mediante causa secunda effective, potest sine illa*), depuesta la necesaria existencia del objeto de intelección intuitiva⁴³.

⁴² *Quod.* 1, n. 10, 40. El argumento será combatido por Pedro de Atarrabia, quien pretende el conocimiento *ab aeterno* divino mediato abstracto, no intuitivo, subrayando la referencia de este último «per se primum obiectum existens in re extra et ut praesens in actuali existentia in ratione obiecti» (las otras dos *condiciones anexas*, accesorias, no intrínsecamente necesarias, para esa variante de conocimiento incumben al objeto -«condiciones annexae quod necessario requisitae ex parte obiecti»-: «illud primum et per se obiectum habeat esse existentiae actualis realiter extra in se non in aliquo repraesentante ut cognito» / «illud obiectum sit praesens in propria existentia actuali ipsi potentiae cognoscitivae ut obiectum immediate et clare cognitum». Pedro de Atarrabia, *Quaestio Quodlibetale I. Utrum cognitio intuitiva et abstractiva distinguatur ab invicem*, ed. Pío Sagüés, n. 4, 39). El objeto *primum et per se* de conocimiento divino es el Verbo, no un ente creatural determinado, sólo *obiectum secundarium*, no conocido intuitivamente por Dios sino en cuanto «eminenter contentum in primo et per se obiecto; et ideo ab ipso potest cognosci intuitive in se quamvis non existat in re» (*Quod.* I, n. 11, 40), desviado de la cognición intuitiva propiamente dicha (una intuición *sui generis*, especial) por la primera cláusula estipulada para esa clase de nóesis («sed non cognoscitur existentia intuitive, quia talem cognitionem pro statu isto non habet intellectus de rebus; ergo abstractive. Si ergo existentia cognoscitur, abstractive cognoscitur sub opposita ratione propriae rationi, quia existentia est ut haec. Ergo existentia non potest cognosci abstractive». *Quod.* I, n. 1-2, 38). La prima objetividad del Verbo (filiación o personalidad divina de una individualidad humana por aptitud, *incommunicabilis ut quo divina para un incomunicable ut quod humano*) vendría corroborada por la tesis escotista de la insubunción de la *potentia generandi Verbum* en la omnipotencia divina (ésta consistiría en una *potentia omnium possibilium*, una *singularis potentia sub potentia universaliter distributa contra alias potentias distincta*. Duns Escoto, *Reportatio I-A*, a. 1, n. 26, ed. A. B. Wolter y O. V. Bychkov, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 2004), 578. La vía cristológica de la *quidditas* (línea ontológica univocista) se dibuja frente a la vía cristocéntrica de la *significatio* («metafísica expresiva» de ejemplaridad y reducción bonaventurista, la denomina M. Lázaro). Cf. Manuel Lázaro Pulido, «La metafísica vectorial en Buenaventura», en *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval -Córdoba, Toledo, París-*, ed. Manuel Lázaro, Francisco León, Vicente Llamas (Madrid: Uned-Sindéresis, 2020): 219-227.

⁴³ Argumento matizado por el *Doctor Fundatus*: si lo visible es lo que entra en la visión, podría, desde ese enfoque, darse sin causa externa efectiva estimulante de la potencia visiva. Cabría, por acción directa divina, *esse visio sine visibile*, sin que tal visión pudiera,

4. Cognición designativa: *esse intentionale* y *notitia obiectiva* en el singularismo gnoseológico

La hegemonía ontológica del singular⁴⁴ por declive o deceso de existencias expósitas, la preeminencia de la *res* existente individuada, más perfecta en su *esse reale* que la *quidditas rei* en su *esse diminutum* de razón, dicta prioridad gnoseológica⁴⁵: la *notitia singularis signati (in quantum est signatum)* adolece de *esse in intellectu*. El singular, en cuanto tal, impresiona la potencia sensible, que capta sin mediación alguna lo individuado; el entendimiento, por su natural imperfección, extrae el universal en un fantasma individual que le proporciona la fantasía. Para Pedro Aureolo, la *cognitio demonstrativa et designativa* de lo singular es más nítida y perfecta que la de lo universal, una *cognitio situativa (secundum diversum situm)* y *quantitativa (secundum tempus)*. En esa intuición se hace patente la concreción espacial y temporal de cada existencia individual. El carácter signado de la individualidad no es una intrínseca afección ontológica de lo singular como tal, es solidaria al *esse intentionale*, obyacencia espacio-temporal de la *res*

no obstante, remitir a *algo determinado* sin un *referente determinado* existente: puede verse sin ver nada concreto, pero no algo concreto eclipsada la presencia de tal concreto en traza de existente («Deus posset facere visionem sine visibili, quantum ad hoc quod visibile effective se habet ad visionem, sed non quantum ad rationem terminantis, cum non sit coloratum»). *Quod.* 1, n. 12, 41). De nuevo aquí, el voto escotista a la crítica: la visión, considerada cierta forma absoluta, podría producirse efectivamente *sine respectu praesentialitatis ad obiectum*, o *sine quocumque respectu praesentialitatis*, de donde se infiere la posibilidad de una excepcional intuición sin objeto *simpliciter*, caso del conocimiento divino *-in essentia et in existentia-* de los futuros contingentes (el descenso intuitivo de Dios a lo creable deponen el *esse simpliciter in re* justamente por creable).

⁴⁴ *Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi... Commentarium in Primum Librum Sententiarum pars prima et secunda*, 1817 a, ed. Constantius Cardinalis Sardanus. Ex typographia Aloysii Zannetti. Ex typographia Vaticana, Roma 1596, I 816a - 817a: «Non quidem quod res sit nobilior re, cum sit eadem res, sed est nobilior quoad modum essendi. Quidditas enim ut sic non habet esse nisi diminutum et rationis; res vero demonstrata habet esse reale et principale [...] Sed manifestum est quod individuum demonstratum est quid nobilius quam quidditas universaliter accepta».

⁴⁵ *Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi... Commentarium in Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum et Quodlibeti tomus secundus*, Roma 1605, II 66bB: «quod diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimate ex diversitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus [...] et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formalis impressionum factarum in intellectu hoc modo, quod immediate ex obiecto et potentia oritur diversitas impressionum, ex iis autem oritur diversitas obiectiva in re».

singular *ante intellectum, esse apparens* en concreta locación y cronografía bajo el que la cosa individuada se ofrece al entendimiento, comenzando a insinuarse espacio y tiempo en la primicia singular como condiciones *a priori* de la intuición sensible que servirá de canal cognitivo al intelecto pasivo. Signado no es el singular en su ser extramental sino en ser intencional, *designativo* es el acto de aprehensión del individuo en su particular realidad espacio-temporal⁴⁶ o el ser intencional (no *esse in re extra animam*) que provee el *conceptus obiectivus* del acto individual.

La percepción sensorial se ordena a lo individuado que la inteligencia no puede apresar como tal (*impossibile est singulare in sua singularitate cognosci*), la *cognitio designativa* que focaliza al singular no es intelectual⁴⁷, revirtiendo la claridad de las impresiones causadas por lo singular en la calidad de los conceptos alumbrados por el entendimiento, con supresión de influencia de la fantasía en el conocimiento intelectual en favor de la experiencia sensible inmediata⁴⁸.

El *esse intentionale* es crucial en la asimilación por el intelecto de la *res* externa. En el objetualismo escotista (objetualidad y realidad fundidas, la objetualidad no es lesa ob-yacencia o «estar ante cognoscente» sin incidencia causal en el acto cognitivo, sino condición ontológica de apriorismo causal respecto a aquel), la intencionalidad se extiende entre el acto intelectual y la *res-obiectum* (el objeto ha dejado de ser portador *a quo* de intencionalidad, delegada ahora sobre la misma operación intelectual, un acto inmanente, *actio acta* de representación refleja en que el entendimiento ve a un tiempo lo representado como efecto suyo *-speculatio* o espejismo gnoseológico de la relación intencional-), abriendo cauce la interposición

⁴⁶ *Petri Aureoli Commentarium in Primum Librum Sententiarum*, 807a: «Est autem considerandum quod illud quod est situs in permansivis est prius et posterius, sive nunc et tunc in successivis. Unde si dentur duo soni simillimi, unus heri et alter hodie, non potuerunt cognosci quod iste ut nunc, distinguendo ut hic et ibi, si fuerint ab eadem campana. Et propter hoc demonstrativa et designativa cognitio non solum est situativa, ita quod differat secundum diversum situm, immo est etiam hoc modo quantitativa quod postest differre secundum nunc et tunc sive secundum tempus. Et hinc est quod consuevit dici cognitionem individui signati concernere hic et nunc vel alterum illorum».

⁴⁷ *Petri Aureoli Commentarium in Primum Librum Sententiarum*, 806a DF: «Talem cognitionem designantem et demonstrantem rem aliquam sub certo situ, impossibile est esse haberi a potentia intellectiva vel actu potentiae intellectivae ergo notitia singularis signati, in quantum est signatum, impossibile est esse in intellectu».

⁴⁸ Theo Kobusch, «*Adaequatio rei et intellectus*. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit in der Zeit nach Thomas von Aquin», en *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, ed. Markus Enders, y Jan Szaif (Berlín-N. York: Walter de Gruyter, 2006), 49-166.

mediadora de la *species intelligibilis* al moderno fenomenismo⁴⁹: el entendimiento repara en el fenómeno, la modificación psíquica⁵⁰, no la cosa *extra mentem* en sí misma, ya que el acto cognoscitivo se origina en la *species* y ésta habría de ser su término atingencial inmediato. El sujeto conoce la representación de la cosa, la *similitudo rei* que ha de ser la especie inteligible, mas no la cosa en sí (la dimensión nouménica o ensidad objetiva a la intuición intelectual vedada a la inteligencia errante en incuria gnoseológica, inteligencia indigente y sin reposo en estado de expatriación psíquica, es motivo subliminal). La intencionalidad del acto cognitivo residiría, bajo *sutil lectura*, en la calidad representativa de ese acto, en su asimilación al objeto como una semejanza de éste más actual que la *species*: la relación intencional se situaría entre operación (*a quo*) y *res-obiectum (ad quem) -respectus actus ad rem-obiectum-*, en tanto en el tomismo, que distingue objetualidad y realidad objetivada, lo haría entre esos dos extremos (*conformitas obiecti ad rem*), acto intelectual (*intra subiectum*) de conmensuración objetiva de la *res (a quo)* y *res extramental (ad quem)*.

La intencionalidad pura del acto intelectual y la adicional del signo no se distinguen en Ockham (el conocimiento sería un *complexum* de signos lingüísticos naturales)⁵¹; la propia realidad del signo en cuanto tal es un *prius* respecto a su *esse intentionale* (no constitutivo, su propiedad significativa, la cualificación para notificar una realidad distinta a la suya propia): el signo es una realidad suplente y significativa en sí mismo añadida al acto significativo de otra realidad, y sin consistencia real como significativo no podría devengar significado alguno (el acto significativo halla soporte físico en la

⁴⁹ Faustino A. Prezioso, *La «species» medievale e i prodromi del fenomenismo moderno* (Padova: A. Milani, 1963), 50-95. La dificultad heredada del agustinismo y la tradición aristotélica medieval habría sido sorteada por Enrique de Gante y Pedro Olivi. Escoto volvería a incurrir en el espejismo gnoseológico, rozando la incongruencia al admitir un conocimiento inmediato más perfecto (intuición) que no involucra a especies o intermediarios cognitivos generadores de espejismos. La cuestión, observa Prezioso, no estribaría tanto en la aceptación o rechazo de especie mediadora entre sujeto y *res-obiectum* cuanto en el modo de interpretar la relación entre tales polos, la intencionalidad y el propio acto de intelección.

⁵⁰ Piénsese en la noción kantiana de fenómeno sensible, fruto de la aplicación de las formas *a priori* de la sensibilidad sobre la sensación. Ésta sería la materia del fenómeno y la intuición pura su forma: dato empírico + forma *a priori* de sensibilidad = fenómeno sensible. En tanto que sensible, el fenómeno es susceptible de diversificación formal, sólo unificable por síntesis bajo categorías. El fenómeno sensible constituiría el primer grado de unidad de la conciencia (psíquica o empírica, no transcendental) en los niveles de apriorismo de la síntesis.

⁵¹ Teodoro De Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Madrid: Gredos, 1967), 21ss.

entidad real del significante). La reductiva visión del concepto como signo en la epistemología genética ockhamista rebaja el estatuto de objeto de simple aprehensión que le señala, no sólo como vicario psíquico, sino como portador de la esencia inteligible de la realidad en presencia objetiva.

El gnoseologema «*intentio*» sólo admite laxa aplicación al signo (el *esse intentionale* no es el ser constitutivo del signo en su entidad significante), Ockham persevera en la fórmula «*esse obiectivum*» para el concepto, procesado como signo, pese a la profunda vocación nominalista de la *logica terminorum* y el atomismo lógico que encubre (*stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*). La acción significativa se despliega desde una realidad, por mínima que sea, aun la del *flatus vocis* de Roscelino, tesis subsumida en un voluntarismo matricial. El signo es *intentio* en cuanto a su propiedad *extra significationem* o suplente (*stare pro aliquo / pro aliqua re*), no por su realidad como significante. Significación y suposición son propiedades diversas del signo, la segunda se refiere a la función sustitutiva que desempeña en la proposición mental, un uso proposicional⁵² determinado por la verificación⁵³, de ahí la cláusula de convergencia supositiva de sujeto y predicado (*supponunt pro eodem*) como corolario de verdad proposicional⁵⁴. Únicamente en la suposición personal, el signo supone por su significado (*significative sumpto*); el término proposicional supone significativamente (sólo en esta variante de *suppositio* lo hace)⁵⁵, solapadas funciones significativa y supositiva, no así en los dos casos de *suppositio per se*, en los que el significante se desentiende del significado en uso auto-suplente (*estar por sí mismo*). Si se trata de la auto-suposición del significante del signo mental natural afrontamos la suposición simple, y cuando se trata de ese mismo uso

⁵² Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*, pars 1, cap. 63, línea 2, ed. P. Boehner (St. Bonaventure, 1974): «propiedad conveniente a un término, solamente en cuanto está en la proposición».

⁵³ Guillermo de Ockham, *Summa logicae*, pars 1, cap. 63, l. 11-14: «cierta posición por algo, de tal modo que cuando un término está por algo (es decir, usamos ese término por algo de lo cual él o un pronombre demostrativo suyo, o un término recto si él es un término oblicuo ...), supone por ello».

⁵⁴ Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*, pars 2, cap. 2, l. 9-16.

⁵⁵ Guillermo de Ockham, *Summa totius logicae*, pars 1, cap. 64, l. 1-39: «no describen suficientemente la suposición personal quienes arguyen que se da cuando el término supone por la cosa [...] suposición personal se da cuando el término supone significativamente [...] De esto se deduce la falsedad de la opinión de los que comúnmente afirman que hay suposición simple cuando el término supone por su significado, porque la suposición simple se da cuando el término supone por la intención del alma, la cual no es propiamente el significado del término, pues tal término significa cosas verdaderas y no intenciones del alma».

del significante en signos convencionales nos hallamos ante la suposición material⁵⁶.

Para Guillermo de Schireswood, por ejemplo, la significación no está determinada por la suposición, sólo un caso supositivo se establece al margen del significado, la suposición material (en la suposición formal, el término estará siempre por su significado, suponga *personalmente* por cosas reales o *simplemente* por el significado en cuanto significado, *discretamente* por una cosa singular o *comúnmente* por una pluralidad de singularidades, ninguno de esos pares correlativos de modos supositivos es sospechoso de no-significativo, pues ninguno es declarado intrínseco al significado)⁵⁷. Ockham estima los signos natural y primordialmente ordenados a significar cosas singulares, dado que la singularidad es propiedad radical de la *res*, sin distinción -desde una óptica supositiva- entre lo significado en cuanto real (suposición personal o del *significado en cuanto dado en una cosa* para Guillermo de Schireswood) y en cuanto significado (suposición simple o del *significado en tanto que significado*), silenciado el criterio semántico *intensional* de división entre el significado *qua talis* y la *res significata* (las modalidades de extensión supositiva -discreta, común, distributiva, confusa, ..., se pliegan a la suposición personal como internas subdivisiones). La innovación más destacable del rebelde franciscano de Surrey habría sido la denegación de significación a la suposición simple (*stare pro intentione mentis* -no *pro rebus*-), y por legitimada la idea signo en el lenguaje mental, en la suposición simple el signo sería auto-supositivo, estaría por sí mismo en cuanto significativo, no por el significado (*pro supposito significato* o *pro esse quod habet in suppositis*),

⁵⁶ En la suposición personal, el término supondría por su significado, refiera éste una *res extra animam* o un *conceptus* (el término estaría bajo esta modalidad de suposición tomado significativamente -*significative sumpto*-). La *suppositio personalis* es descrita eventualmente como «*stare pro suis inferioribus*» -casos singulares-, o «*non pro se sed pro re*». En la suposición simple, en cambio, la función suplente se ejerce sobre una *intentio animae*, sin ser ésta el significado del término (constitutiva del «significar» la distinción de significado y significante), así, en tal clase de suposición, el término proposicional figura por sí mismo en cuanto idea mental, un uso no significativo del mismo. Finalmente, en la suposición material, el término está por sí mismo en cuanto signo proferido o gráfico. Cf. Gareth B. Matthews, «Ockham's Supposition Theory and Modern Logic», *Philosophical Review* 73 (1964): 91-99; Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester: Manchester University Press, 1975).

⁵⁷ Guillermo de Schireswood, *Introduction to Logic*, en *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie*, ed. M. Grabmann (Minnesota, 1966), 107-111.

igual que ocurre con la suposición material, delegado el uso significativo natural del término en la suposición personal⁵⁸.

Para Escoto, *esse manifestativum* y *esse assimilativum* definen la auto-posición de la *veritas in re* y su heteroposición como *adaequatio intellectus ad rem*. El carácter manifestativo de la verdad no es extrínseco al ser, una proyección signada suya (*quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare ... res dicitur nota naturae*)⁵⁹. La cosa es manifestativa de sí misma, no se perfecciona por la verdad, en su mismo ser se hace presente, hallándose a disposición de cualquier intelecto capaz de aprehender su presencia, en modo más o menos perfecto según su grado de entidad («verum» es aspecto transcendental de las cosas singulares existentes, una *propria passio entis*, real-*simpliciter*, aunque no *formaliter*, convertible con él). Carácter fenoménico de la *veritas in re* con rol activo de la cosa en la asimilación, delator de la faz pasiva del entendimiento: la *veritas in re* antecede a la *veritas* signada como *adaequatio* ya que el *esse manifestativum sui* precede al intelecto pasivo que acoge a la cosa en su *esse* asimilativo, y así, la relación entre el ser de la cosa y su verdad es real (la cosa es en sí misma o en su manifestación fundamento real de su asimilación; la verdad adecuada –*veritas in intellectu*– remite a la verdad manifestativa –*veritas in re*–, es ulterior a ella, de ahí que la segunda no resuelva el sentido propio de la verdad: la coordinación causal de *res* e intelecto en la génesis cognitiva, antepone la cosa que debe ser asimilada y el acto mismo de asimilación a la presencia de la *res* en el entendimiento, tal presencia es producto de asimilación, naturalmente posterior al acto de inteligir, sólo *respetus rationis* la relación entre la cosa en cuanto presente en el intelecto en su ser asimilativo y la cosa en cuanto se da a conocer –*res*

⁵⁸ Ignacio Miralbell, «La revolución semántica de Guillermo de Ockham», *Anuario Filosófico* 21, n° 1 (1988): 35-50: «Ockham no dice explícitamente que, en su semántica, se elimine o desaparezca la significación para dar paso a la hegemonía de la suposición personal, pero tampoco se queda en afirmar que la suposición personal es el único uso significativo. El uso significativo (la suposición personal) determina y define el significado mismo, es anterior a él y en última instancia significar se «reduce» también a eso» (p. 46).

⁵⁹ Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VI, q. 3, n. 28, en *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. IV, ed. R. Andrews, G. Etkorn et al. (New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1997), 66: «Si nullus esset intellectus, adhuc quaelibet res secundum gradum suae entitatis esset nata se manifestare. Et haec notitia est qua res dicitur nota naturae, non quia natura cognoscat illam, sed quia propter propriam manifestationem – maiorem vel minorem – nata esset, quantum est de se, perfectius vel minus perfecte cognosci».

in esse manifestativo)⁶⁰. La cosa misma es *naturaliter* portadora de verdad, no el *signum rei* en su aptitud suplente natural, al extremo que el *ordo essentiae* marca un orden de verdad entendida como *dispositio* o virtud manifestativa, la gradación entitativa es también un gradiente de verdad *sensu* manifestativo, mientras que el orden entre la verdad asimilativa (la verdad consistente en la *assimilatio* del intelecto a la cosa) y la propia *res* posee carácter accidental y se refiere únicamente al intelecto creado. La verdad no ha dejado de ser una medida del intelecto por acomodación a la realidad (beneplácito que le concede *De veritate*, q. 1, a. 2), si bien la cosa en su misma entidad encierra un valor transcendental de verdad por subsidio ejemplar (la relevancia de la *causalidad* ejemplar en la metafísica univocista del *quod est* se significa en el ser esencial como producto real –*secundum quid*– de esa variante de causalidad) traducido en disposición presencial independiente de todo intelecto considerante.

La intencionalidad advierte de una disposición atingencial *in subiecto*, no *in obiecto*, enfatizada la *assimilatio ad obiectum* contra la *adaequatio ad intellectum*. Husserl resaltaré después, en el párrafo 14 de *Meditaciones Cartesianas* II, el cariz intencional de la conciencia, su *tendere in obiecto*, la referencia a objetos de vivencia, al punto de fundirla al propio yo en su exteriorización: la actividad intencional no es más que una extroversión del yo orientado a potenciales objetos noémicos, la *peculiaridad fundamental y general* de la conciencia de serlo *de cualquier cosa* o de atesorar en semblanza de *cogito* un *cogitatum en sí misma*, con el análisis regresivo que parte del objeto como correlato de conciencia en retrotracción a su modo de elaboración o constitución en ella izado en expresión genuina de intencionalidad traslapada a la donación original de sentido: la conciencia es hipocentro sémico y el auto-confinamiento en la donación, de raíz tética, privilegia a la intención, subordinando el dato a la actividad intencional. La auto-identidad del acto tético (*identidad autotética*) funda la verdad fenomenológica (el carácter tético-objetivador del acto lo evoca en su disposición a la verdad), ya no ingenua correspondencia entre conocimiento y objeto sino adecuación ideal entre acto de significación en forma de *Erwartung* (expectativa) y acto de cumplimiento. El elemento intuitivo, tomado como realización de una intención (recíproca implicación bajo regencia de la intención), no vendrá dado por determinación objetiva directa:

⁶⁰ Duns Escoto, *QQ. super Metaph.* VI, q. 3 nn. 29-30, en *Opera Philosophica* IV, 67; Gustavo B. Vihena de Paiva, «Duns Escoto e a verdade nas coisas: Um estudo de Questões sobre a Metafísica VI, q. 3», *Kriterion: Revista de Filosofia* 56 / 131 (2015): 149-171 (en concreto: 163-165).

sólo la intención, fundamento real de la contraposición entre lo intuitivo y lo no-intuitivo, puede suministrarlo, supeditada a ella la verdad como plena y definitiva consumación de expectativas suscitadas por una intención signitativa, idílica consunción de todas las posibilidades que desnuda la ensidad, no factible, primado del objeto (el sentido correspondiente a él tras la neutralización del compromiso óntico es su fenomenalidad, pero la *objetualidad del objeto* parece usurpar la (meta)posición ideal-asintótica del nómeno, velando el estrato objetivo que más acusadamente elude la realización, horizonte utópico de intencionalidad). La discriminación fenomenológica del objeto mismo y el fenómeno subjetivo (despojado el objeto de carácter óntico, se fenomenaliza), posibilita la extracción en la actitud tética del sentido correspondiente en propiedad al objeto (en la *epojé*, imputables a ésta vestigios operativos sin tematizar pues la mundaneidad del sujeto presume su originaria anteposición al mundo que lo absorbe *-veltvorgängige Ursprünglichkeit*⁶¹, queda sin vigor el compromiso tético). Toda *pretensión de verdad (Wahrheitsanspruch)* sería consecuente a un *proceder iluminado (gelichtetes Verhalten)*⁶².

La gnoseología especular edificada sobre el concurso mediador de la *species* está cuarteada por aporías: el signo representacional o asimilativo de la intencionalidad malogra el energotelismo aristotélico de la nóesis, encauzada más a un causalismo formal extrínseco (las *formalitates* estructurales en su virtud motiva para el entendimiento) sobre el isomorfismo ontognoseológico que pasa por el plano eidético de organización real del ente

⁶¹ Eugen Fink advierte una «indeterminación fluctuante» (*schwebende Umbestimmtheit*) en los conceptos vertebrales de la fenomenología, provocada por la sombra de residuos operativos en la sobrejección de la subjetividad a un *horizonte estrictamente mundano*. El sujeto del despliegue fenoménico trata de capturar al objeto en su *ser sí mismo*, como presente en la identidad que le es propia, si bien ésta no parece depender del despliegue fenoménico. el sujeto de la actitud natural, a fin de aprehender como dato la identidad efectiva del objeto pugna por anticiparla como algo originario. Todo proceso intencional debe “agenciar” la *orientación teleológica a la evidencia* (la actividad intencional como *Verwiesenheit* o *consignación a la evidencia*). Fink, 331. Josep María Bech, *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001), 130-132.

⁶² Sergio Rábade, *Verdad, Conocimiento y Ser* (Madrid: Gredos, 1974), 71: «En el Husserl tardío, la verdad equivale a racionalizar progresivamente el noema, con el evidente peligro de que se pierda la saludable vinculación a la experiencia». La reevaluación de la verdad como relación unificadora de intención significativa y materialización de la expectativa alimentada por tal intención preserva la dimensión intuitiva de la verdad contra las tentativas reduccionistas del logicismo, salvando también la articulación lógico-formal de la misma.

(cada *ratio formalis* rastreable en el singular actual rinde una *notitia* propia. Ciertamente, entre los campos formal y noético se da isomorfismo *-rationes formales* en su vigencia real *secundum quid*, en sus interrelaciones y modos de componerse, se hallarían en homomorfismo biyectivo con otros tantos elementos del lienzo conceptual-, no así entre el orden de realidad *simpliciter* en el que la *primitas virtualitatis* de la entidad en sus modulaciones intrínsecas cobra su auténtica medida y el subdominio mental abstractivo, porque en cada formalidad universalizada desde su unidad *minor unitate numerali propria singularis*, en cada *natura communis, secundum unitatem propriam naturae -unitas naturae secundum se-*, confluye un aluvión de singulares en solución epimórfica: la *natura communis* es un límite ontgnoseológico de convergencia de singularidades, un límite no real *simpliciter* sino de realidad distinta a la de los términos convergentes)⁶³, congruente con el protagonismo que merece la ejemplaridad en la emergente metafísica del *quod est*, aparte la difícil justificación de la mayor semejanza del acto intelectual a la *res* que la similitud de la *species*, siendo ésta *medium qua cognoscendi* (no *in qua*) de la representación en la noticia abstracta (la especie representa al objeto, la operación se asemeja *modus immediatus* a la especie y sólo mediatamente al objeto, según una *similitudo per imita-*

⁶³ Una *coloratio* a la tesis de Ignacio Miralbell (*El dinamicismo voluntarista*, 276): «La intencionalidad consiste en que la forma de entender es isomórfica con la *ratio formalis* real de la cosa -ya se trate de la cosa *extra animam*, o de la cosa-especie producida *intra animam*-. Este isomorfismo es una mera imitación, ejemplificación, representación. Se trata, pues, de una interpretación de la intencionalidad como paralelismo noético-noemático. Todas las *rationes formales* reales y sus mutuas relaciones y formas de componerse tienen su correlato mental biunívoco, y por tanto el orden de los conceptos [...] se corresponde con un orden isomórfico con las formalidades reales (desde el *ens* hasta cada *haecceitas*). Cada ente tiene, digamos, una formalidad real que se corresponde -en el plano lógico- con su género, otra formalidad que se corresponde con su diferencia específica, otra formalidad (la *haecceitas*) que se corresponde con su individualidad». En primer lugar, la *haecceitas* no es una *formalitas addita* ni genera *ea ipsa ad extra* la *distinctio formalis ex natura rei* que subtiende la formalidad, sino un *modus intrinsecus essentiae*, un *quale* (no *quid*) *contrahens*. En segundo lugar, ese pretendido isomorfismo es lícito entre el plano gnoseológico (no lógico, el horizonte de la posibilidad lógica es más amplio que el de la posibilidad real metafísica) y el de la realidad *simpliciter*: cada *unitas singularitatis simpliciter* real salda una *notitia singularis*, pero ésta no es accesible como *notitia intellectiva* al entendimiento viador, que transita abstractamente por el nicho de la *realitas secundum quid (ratione quidditatis)*, el de la *natura -no particularis de se, sino indifferens ut natura ad unitatem singularitatis-*, que al ser universalizada quebrantaría *pro statu isto* la reversibilidad del morfismo *ordo essendi -ordo cognoscendi* y la concordancia cardinal de espacios origen e imagen, tornándolo sobreyectivo, pues sobre cada formalidad universalizada descansa una colección de singulares, en ella comulga una multitud de individualidades.

tionem típica de lo ideado a la idea *-ideati ad ideam-*, no la *similitudo per communicationem* que regiría, por ejemplo, para el accidente absoluto y el sujeto de inherencia⁶⁴, y en esa cadencia mimética, en ese encadenamiento o concatenación de semejanzas, la del acto abstractivo que *tende in speciem* pero carece de la *relatio attingentiae ad rem-obiectum ut in terminum*, real y actual en la intuición, debiera ser la más desvaída, siendo la *relatio tendentiae in alterum*, no obviamente la *relatio mensurabilis ad mensuram*, que no es real, como no lo es la razón relacional de lo cognoscible al conocer o la del objeto de la ciencia a ésta, subterfugio de la intencionalidad abortada en el acto abstractivo o derivada a la *similitudo obiecti* que imposta la *species*).

La adecuación intelecto-*res* ya no cristaliza en la objetivación de esta última, sencillamente porque la *res* es objetiva en su misma realidad (y aun en la *realitas diminuta* de su esencia, de ahí la distinción *ex natura rei* como fundamento último de objetualidad), y la acomodación del intelecto al objeto queda obstruida por la *species* impostora en el acto abstractivo, que no es una semejanza objetiva sino una *similitudo speciei*, coherente con la *similitudo obiecti-species*.

La abolición de un principio de individuación superfluo que diera ultimidad ontológica a una naturaleza común se ha estatuido en el pensamiento del provincial de Aquitania: lo actual es el singular, que repele en su esencia y existencia propias la división *in partes subiectivas*. La cosa existente es singular por sí misma («*omnis res est ipsa singularis et per nihil aliud, sed per illam*», ni siquiera *per aliquid per se intrinsecum singulari*, como propugna Escoto, una *prima ratio formalis singularitatis signatae* que funcionase a la manera de las pasiones disyuntivas respecto a la esencia unívoca *ens, modus intrinsecus naturae* o interna modalización de la naturaleza común, no, el individuo «*per illam, illi eo ipso est singularis*»⁶⁵), y esa economía ontológica marca la directriz al singularismo gnoseológico: el concepto individual no envuelve al universal, excluye a la razón específica, la misma idea de que la individualidad pudiera aportar a la especie algo *extra intellectum* por

⁶⁴ Duns Escoto, *Quodl.*, q. 13, n. 39, 461.

⁶⁵ *Petri Aureoli Commentarium in Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum*, II 114 aF. La consistencia ontológica de la *haecceitas* habría de ser la de una naturaleza individuada, con lo que ya no sería *principium individuationis*, o la de una naturaleza específica que en su comunidad a un colectivo de singularidades no podría serlo entonces, en la argumentación de Aureolo. Tampoco la ponderación del principio de individuación en la línea accidental de la *materia signata quantitate*, la *communicatio* de materia y forma o la conexión de especie con causa eficiente individuante satisface al *Doctor Novus*: toda solución de accidentalidad en el singular actual presumiría en su dimensión individual al *principium individuationis* que pretende suplantar.

lo que la realidad singular fuera tal, un *principium in rerum natura* aun de virtual consistencia como *quale contrahens*, ni siquiera como formalidad o *quid additum*, es absurda para el maestro del *Studium Generale* de Bolonia. Cada individualidad existente es *ipsa singularis* y grava un concepto privativo que no admite restricción alguna pues representa a lo máximamente contraído *per illum (ad unum autem actum sequitur in intellectus unus conceptus)*⁶⁶.

La distinción entre *esse reale (esse in re extra animam)* y *esse apparens* o ser de obyacencia en las intuiciones sensible e intelectual (*res apparens obiective per actum intellectus*) es nuclear en la gnoseología de Aureolo. El intelecto, como el sensorio, en su atención al singular extramental lo hace aparente, produce un *esse apparens* que no se reduce a *qualitas mentis* (fenomenismo) o a ser nominal, antes bien, sugiere una *obiectiva forma essendi in intellectu* diferente de este mismo. El acto de conceptualización objetiva es la (re)-producción *in esse apparenti intra intelligentem* de la concreta realidad externa⁶⁷, de suerte que la *res in esse apparenti* nada es en sí sino *ens diminute et metaphorice*, ente objetivo de razón al que el entendimiento se dirige efectivamente, no un medio de tránsito para la inteligencia cognoscente al *esse extra animam* sino un *esse intentionale* en cuya génesis concurren la potencia intelectual y la especie impresa de la singularidad extrapsíquica⁶⁸.

La intencionalidad es exacción del dinamismo vital de la facultad intelectual, no tanto la capacidad de un ego epojético en su esfera transcendental de solipsismo cogitativo, cuanto expresión de la tendencia a representar, hacer aparente su entorno, por la potencia cognoscitiva sin que el *esse intentionale* gestado en la atingencia singular sea reductible a una cualidad mental o al mero acto de inteligirlo, delatando en el *cogitans* al *cogitatum* que cierra el trinomio husserliano. El *esse intentionale*, siendo en sí un *esse in anima*,

⁶⁶ Russell I. Friedmann, «Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars», *Vivarium* 38 (2000): 177-193. Especialmente página 190.

⁶⁷ *Petri Aureoli Commentarium in Primum Librum Sententiarum*, I 323 aA-B: «actus intellectus appellatur conceptio, in quantum aspicit rem formatam sub habitu dine producentis, et sub habitu dine eius, qui producitur in esse apparenti. Concipere est enim producere intra se, et ideo mas non concipit, sed femella, quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res, sic posita appellatur conceptus».

⁶⁸ Dominik Perler, «What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Auriol on Intentional Objects», *Vivarium* 32, (1994): 72-89; *Theorie der Intentionalität im Mittelalter* (Frankfurt: Klostermann, 2004), 253-317; Dallas Denery, «The Appearance of Reality», *Franciscan Studies* 55, (1998): 27-52.

es un ser inflexivo entre el *esse in re extra animam* y el *esse animae*, entre la actualidad individuada foránea al alma y el acto singular de intuición intelectual de esa realidad intencionalizada u objetivamente *aparentada*. La apariencia es un modo de verificación intelectual o sensible de la realidad externa (en la sensación o en la intelección veraces se daría perfecta coincidencia de apariencia y ser extrapsíquico, pero la disociación de *esse reale* y *esse apparens* anuncia el carácter remisivo de este último como ser referido que constituye el objeto mismo del acto de conocimiento, no un *medium qua cognoscendi* o un nexo entre entendimiento y *res extra animam*: la potencia cognoscitiva, sensibilidad o entendimiento, se ordena al *esse intentionale*, no al *esse in re*, no a la cosa singular en sí sino a la cosa en su objetivo ser intencional)⁶⁹.

La intencionalidad ha sido restituida al objeto, garante de ella en el aristotelismo, ya no una relación del acto intelectual (o de la *notitia genita*) a la cosa-objeto como procede en la gnoseología escotista, en una reedición matizada: lo intencional es la *notitia obiectiva* que traduce, precisamente, la presencia intencional de la cosa en el entendimiento, y sólo es una *pre-notitia genita* exponente de la semejanza interindividual que forja la universalidad como *conceptus qualitativus et similudinaris*. La asimilación del alma a la realidad que haría de aquella *quodammodo omnia* pasa por la intencionalidad de la *res in esse apparenti*, *res* que ha dejado de ser en su cancelada objetualidad o denegada posición extrapsíquica extremo *ad quem* de atingencia noética.

5. Conclusión

El vigor de la ejemplaridad declina. La *natura communis* escotista en su realidad *secundum quid ut natura* enlaza con el ejemplar divino (línea formal, no efectiva, de creaturalidad, que posibilita realmente al finito, signo inflexivo de naturaleza previo a la puesta en existencia por moción contingente *ad extra*), como lo haría el universal en su estatuto *supra rem*, sólo que la naturaleza común no es *de se* universal ni singular, lo que confiere un *pondus* metafísico de ser a la comunión interindividual o a la subsunción de colectivos de individuos bajo esa condición ontológica de naturaleza común denotativa de un realidad *diminuta* compartida como ocasión causal de

⁶⁹ Pedro Aureolo, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, I, d. 2, sect. 10, Edited by Eligius M. Buytaert, The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/Schöningh, Nueva York - Lovaina - Paderborn, 1952-1956, II 548, 4-10.

ejemplaridad. Detraída a la naturaleza su textura ontológica, palidece la causalidad ejemplar, producción *in esse essentiae* por *motio contingens ad intra* con término real inefectivo (por eso la *realitas* disminuida de la esencia).

Las ideas divinas dejan de ser ejemplares para los singulares en la creación, contraídas unitivamente a la misma divinidad: la absoluta simplicidad divina se vería amenazada por la *non-identitas formalis ex natura rei* que Escoto adopta entre los atributos, y aún por ideas que sirvieran de patrones a futuras contingencias individuales, tales ideas sólo tienen presencia intencional en Dios, arguye el autor del *Tractatus de principiis*, y no son sino la esencia divina en su unitaria ejemplaridad⁷⁰. La similitud que cimenta la universalidad como puro *quale* es estrictamente relacional (no un sedimento metafísico de realidad común), la semejanza no agrega ni sustrae nada real al individuo, no es *aliquid in re*, eximida asimismo de realidad la relación directa entre la esencia divina que aglutina en simplicidad las ideas y los individuos creados que las ejemplifican, las caducas *rationes exemplares* son ya sólo *verae definitiones individuorum*, y es por el carácter veritativo del *esse intentionale* que las ideas ejemplares sólo gozan de ser intencional en el entendimiento divino.

⁷⁰ Pedro Aureolo, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, I, d. 35, pars 3, a. 2, I, 796 b

Bibliografía

Biard, Joël. «Intention et présence: la notion de praesentialitas au XIV^e siècle». En *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. Dominik Perler, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 76, 265-282. Leiden: Brill, 2001.

Boulnois, Olivier. «Être, luire et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'esse objective». En *Mélanges Bérubé. Études de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé O.F.M., pour son 80^e anniversaire*, ed. Vincenzo Criscuolo, 201-219. Rome: Istituto Storico dei Cappuccini, 1991.

Burgoa, Lorenzo V. «Objeto e objetividad. Le classificazioni degli oggetti del conoscere e il problema dell'objetividad nel realismo classico». *Divus Thomas* 102, (1999): 199-245.

Cross, Richard. «Duns Scotus on the Semantic Content, of Cognitive Acts and Species». *Quaestio* 10, (2010): 135-154.

De Muralt, André. *La Estructura de la Filosofía Política Moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

Denery, Dallas. «The Appearance of Reality». *Franciscan Studies* 55, (1998): 27-52.

Friedmann, Russell I. «Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars». *Vivarium* 38, (2000): 177-193.

Guzmán Manzano, Isidoro. «El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto», *Verdad y Vida* 32, (1974): 307-373.

Lázaro Pulido, Manuel. «La metafísica vectorial en Buenaventura». En *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval -Córdoba, Toledo, París-*, ed. Manuel Lázaro, Francisco León y Vicente Llamas, 219-227. Madrid: Uned-Sindéresis, 2020.

Leff, Gordon. *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: Manchester University Press, 1975.

King, Peter. «Duns Scotus on Mental Content». En *Duns Scotus à Paris 1302-2002. Actes du Colloque de Paris*, ed. Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc Solère et Gérard Sondag, 65-88. Paris, 2002.

Messner, Reinhold. *Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1942.

Michalski, Konstanty. «Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle». En *La philosophie au XIV siècle. Six études*, ed. K. Flasch. Francfort: Minerva, 1969.

Miralbell, Ignacio. «La revolución semántica de Guillermo de Ockham». *Anuario Filosófico* 21, n° 1 (1988): 35-50

Owens, Joseph. «Common Nature: A Point of Comparison Between Thomistic and Scotistic Metaphysics». *Mediaeval Studies* 19, (1957): 1-14.

Perler, Dominik. *Theorie der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt: Klostermann 2004.

Rábade, Sergio. *Verdad, Conocimiento y Ser*. Madrid: Gredos, 1974.

Schmidt, Axel. «Die Unvermeidlichkeit der *distinctio formalis*: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus». *Wissenschaft und Weisheit* 67, (2004): 96-118

Spruit, Leen. «Species Intelligibilis». En *Classical Roots and Medieval Discussions*, vol. I. Leiden: Brill, 1994.

