

# DIOS COMO OBJETO DE LA RAZÓN NATURAL EN LA PRIMERA DE LAS CUESTIONES A LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES DE DUNS ESCOTO\*

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO  
Universidad del Valle

RESUMEN: Centrado en el análisis de la primera de las «Cuestiones a la Metafísica de Aristóteles» de Duns Escoto, este artículo indaga el camino que sigue Duns Escoto para establecer que Dios es el objeto de la metafísica. En este lugar, Duns Escoto asume una posición novedosa con respecto al objeto de la metafísica, pues en sus obras sobre lógica, había señalado que el objeto de esta disciplina es la sustancia, y en la *Ordinatio* había sostenido que es el ente en cuanto ente. En la primera parte, se muestra el planteamiento de la pregunta y la estructura de la referida cuestión; la segunda parte expone las objeciones de Escoto a Avicena y Averroes y su propuesta inicial de que la sustancia es el objeto de la metafísica, correspondiente a la primera redacción de la primera de las «Cuestiones Metafísicas». Luego, la tercera parte expone cómo llega Escoto a la tesis de que Dios y el ente en cuanto ente son el objeto de la metafísica, a partir de la renovación del concepto aristotélico de ciencia. Finalmente, se pondera hasta qué punto esta ampliación significa un cambio radical en la concepción metafísica de Escoto.

PALABRAS CLAVE: Dios; objeto de la metafísica; *subiectum*; ente en cuanto ente; Duns Escoto; «Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles».

## *God as object of the natural reason in the first of the Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*

ABSTRACT: Focusing in the analysis of the first of the *Questions on the Metaphysics of Aristotle* by John Duns Scotus, this paper describe how and why Duns Scotus claims that the subject of Metaphysics is God. In that *Question*, Duns Scotus changed his mind about the subject of Metaphysics, because in his logical Works the substance was the subject of that science; and in the *Ordinatio*, the being as being. The first part shows the Problem and the Structure from the first *Question*. The second part expounds the objections from Scotus to Avicenna and Averroes, and his first Position about the substance as subject of the metaphysics. After that, the third part indicates how Scotus became to the statement that God and the being as being are subject of the metaphysics, through the reformulation of the aristotelian concept of the science. Finally, one considers if these extensions bring about a ground change in the Scotus conception of metaphysics.

KEY WORDS: God, subject of metaphysics; Being as being; Duns Scotus; «Questions on the Metaphysics of Aristotle».

Uno de los problemas centrales de la filosofía del siglo XIII es establecer si la razón, valiéndose de sus propias luces, puede acceder a Dios. En este lugar, interesa presentar la posición de Duns Escoto sobre las posibilidades, medios y límites, con que cuenta la metafísica para conocer a Dios, con base en la primera de las *Cuestiones sobre los libros metafísicos de Aristóteles* (*Quaestiones super*

---

\* Este artículo es resultado de la investigación titulada: «Univocidad del ente e intencionalidad en el pensamiento de Duns Escoto», inscrita en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, 2016.

*Aristotelis Metaphysicam*, en adelante abreviada como *QM*)<sup>1</sup>. La pregunta por el conocimiento de Dios, con los medios de la razón natural, fue planteada por Escoto en el «Prólogo» de la *Ordinatio*, en donde interroga de qué manera se pueden complementar la razón natural y la doctrina revelada<sup>2</sup>. La pregunta está vinculada con otra de mayor rango y relevancia metafísica: establecer si Dios o el ente en cuanto ente es el «objeto» de la metafísica. Problemática cuyos antecedentes medievales se remontan a la célebre confrontación entre Avicena y Averroes, a las tomas de posición de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Enrique Gante, entre otros. No obstante, en este lugar sólo interesa aclarar, a la luz del pensamiento de Duns Escoto, bajo qué condiciones Dios puede ser tema de la metafísica, y en qué sentido puede constituirse como el objeto (*subiectum*)<sup>3</sup> de esta disciplina.

Estas preguntas son centrales en el pensamiento de doctor sutil, quien las plantea y elabora en sus obras teológicas (la *Ordinatio*, en el *Prólogo* y en la *tercera distinción*, y en la *Lectura*), así como en las *Cuestiones sobre los libros metafísicos de Aristóteles* y en las *Cuestiones sobre el conocimiento de Dios*. Si bien tenemos en cuenta algunos pasajes de las obras teológicas, en este trabajo centramos la atención en la primera de las cuestiones de las *QM*. La controversia de Escoto con Avicena, las razones que llevan a Escoto a negar que Dios sea objeto de la metafísica, ha sido ampliamente trabajada por los especialistas en Duns Escoto, principalmente en el marco de la *Ordinatio*. No obstante, las *QM* ofrecen una visión distinta de la metafísica, elevan a Dios como su objeto. Este cambio de posición con respecto al conocimiento de Dios, suscita varias preguntas: ¿cuáles son los motivos que llevan a Escoto a plantear que Dios es objeto de la metafísica? ¿Significa esto una revaluación de los presupuestos expuestos en la *Ordinatio*, según los cuales la doctrina de la univocidad es la clave para entender la relación entre Dios y los entes? Algunos especialistas como Boulnois (2013), son del parecer de que en las *QM* se encuentra una reorientación de la metafísica, tal y como la presentan las obras teológicas. No obstante, se debe tener presente que asumir a Dios como objeto de la metafísica significa una ampliación, antes que un cambio. La «reorientación» de la metafísica no significa una superación del programa fundamental del pensamiento de Escoto: no se supera ni la doctrina

<sup>1</sup> Ioannis DUNS SCOTUS. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I-V, edited by G. Etzkorn, R. Andrews, G. Gál, R. Green, F. Kelly, G. Marcil, T. Noone, and R. Wood. *Opera Philosophica* 3. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1997. Traducción al inglés: Wolter, A y Etzkorn, G., *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, New York, The Franciscan Institute, 1997. Las traducciones de los textos en latín son del autor.

<sup>2</sup> DUNS SCOTO, *Ordinatio* prólogo, p. 1 q. un., I 1-59; *Lectura* prólogo, p. 1 q. un., XVI 1-29; Guerrero Troncoso (2016): 445-473.

<sup>3</sup> Optamos por traducir el término *subiectum* como objeto, seguido de la palabra latina, con el fin de acentuar que designa aquello de que se ocupa una ciencia, su dominio de conocimiento. Al respecto, afirman Gilson y Demange: «El objeto “objectum” de un saber es el sujeto “subjectum” real de ese saber, pero aprehendido como conocido». (GILSON, 2007, p. 54); «Pour toute science, ce qu'on appelle son “sujet”, c'est-à-dire son objet d'étude principal, constitue pour elle son point de départ, c'est-à-dire ce dont elle présuppose l'existence et la nature, pour en étudier les propriétés et les conséquences». (DEMANGE, 2008, p. 236).

de la unovidad del ente, ni la concepción de que los fines últimos de la vida humana provienen de la revelación divina. La ampliación del objeto de la metafísica, llevado a cabo en las *QM*, lleva consigo un fortalecimiento de la denominada onto-teología, en el sentido heideggeriano del término, es decir, la tesis de que Dios, ente infinito, es *subiectum* de la metafísica (Cfr. Boulnois, 1995).

La primera parte presenta las diversas posiciones que Escoto asume en relación al objeto de la metafísica, e introduce la primera de las cuestiones en su «Comentario a la Metafísica de Aristóteles», su estructura. Centrada en la primera redacción de la primera de las *QM*, la segunda parte expone las principales objeciones de Escoto en relación al objeto de la metafísica, por qué no puede ser ni el ente en cuanto ente (Avicena), ni Dios (Averroes). La opción que ofrece el joven Escoto a esta alternativa es la sustancia. La tercera parte presenta la vía que sigue Escoto, en la referida primera cuestión, para afirmar que Dios es objeto de la metafísica, y esto en dos pasos: en el primero se muestra la diferencia entre la metafísica «en sí», tal y como Dios la realiza, según un modelo deductivo, y la metafísica tal y como es posible en nuestro estado actual. La metafísica, tal y como es posible «para nosotros», puede acceder a Dios, describe sus atributos trascendentales. Luego, en el segundo paso, se expone cómo tiene lugar la ampliación del objeto de la metafísica, a partir del concepto de ciencia como «agregación». Dios y el ente en cuanto ente conforman el objeto de la metafísica. Dios es la meta de la metafísica. Finalmente, se considera hasta qué punto la ampliación del objeto de la metafísica significa una «reconfiguración» de esta ciencia. Si bien, se expresa un cambio de posición con respecto al concepto de «ciencia», los principios del programa metafísico inicial se mantienen: la metafísica no trasciende el plano natural: accede a los principios trascendentales de Dios; y a la teología le está reservado establecer los fines últimos de la vida humana y de la naturaleza.

## 1. LAS REDACCIONES Y LA ESTRUCTURA DE LA PRIMERA CUESTIÓN DE LAS *QM*

La edición crítica de las obras de Duns Escoto, en especial la publicación de la *Opera Philosophica*, ha permitido una reinterpretación de su pensamiento filosófico. Investigadores como Giorgio Pini, Olivier Boulnois, Dominique Demange, Stephen Dumont, Steven Marrone, entre otros han advertido sobre la evolución de su metafísica, correlativa a dos problemas indisociables: a) determinar el objeto de la metafísica (el ente, Dios, la sustancia) y b) establecer el tipo de relación —unívoca, equívoca o análoga— entre el ente en general y los entes en particular, entre ellos Dios. En el curso de sus años de formación e investigación, Escoto elabora estos problemas y asume diversas posiciones, a partir de las cuales se puede periodizar su pensamiento. En este primer numeral exponemos sucintamente los períodos del pensamiento metafísico, recogidos en las diversas versiones de la primera de las *QM*, luego señalamos la estructura de dicha cuestión primera.

En las obras iniciales, de carácter lógico, en su *Comentario a las Categorías*<sup>4</sup>, expresa su primera concepción del objeto de la metafísica. En dicha obra, afirma que desde el punto de vista lógico, el ente es equívoco; y en el plano real, análogo. Esto le lleva a plantear —siguiendo a Aristóteles— que la metafísica posee un doble objeto: de una parte, la sustancia, garante de la unidad de atribución, cuyo carácter es unívoco; de otra parte, el ente, considerado a partir de dos dimensiones: desde el punto de vista lógico es equívoco; desde el punto de vista real, análogo. Tesis que corresponde a la primera redacción de las *QM* (Demange, 2008, pp. 242ss).

Centrada en los escritos teológicos (*Ordinatio* y *Lectura*), la segunda concepción, la más divulgada por los comentaristas, sostiene que el objeto de la metafísica es el «ente en cuanto ente», tesis que se asienta en la doctrina de la univocidad, según la cual el ente es unívocamente predicable de Dios y de las creaturas<sup>5</sup>.

La tercera concepción, expuesta en las *QM*, desplaza el objeto de la metafísica: del «ente en cuanto ente» a Dios, ente primero, objeto de atribución: «Tratados estos asuntos de este modo, es de considerar el principal propósito, de qué modo Dios puede ser objeto (*subiectum*) de la metafísica»<sup>6</sup>. Este desplazamiento en relación al objeto (*subiectum*) es posible mediante la renovación del concepto aristotélico de ciencia. Para dar cuenta de cómo tiene lugar este cambio de posición y bajo qué concepción de la ciencia es posible, recurrimos a la primera cuestión del libro primero de las *QM*.

Concluido el «Prologo» de las *QM*, la primera cuestión plantea la pregunta central de la metafísica: ¿Es el ente o Dios el objeto de la metafísica? Duns ya se había abordado este interrogante en sus obras teológicas, en la *Ordinatio* —en el *Prólogo* y en la *Distinción 3*— y en la *Lectura*. En efecto, en el «Comentario a las Sentencias», intenta establecer las posibilidades de la razón natural para acceder a Dios. En el *Prólogo* se ocupa especialmente de los límites entre metafísica y teología: la reflexión filosófica se mueve en el plano de la dimensión natural, pero no logra mostrar los fines últimos de la existencia, para ello requiere de la teología, que le muestra el horizonte sobrenatural (Cfr. Guerrero Troncoso, 2016)<sup>7</sup>. La *Distinción 3* aborda el mismo problema, pero desde otra perspectiva, se pregunta si la razón natural puede acceder a Dios, bajo el presupuesto de que no se manifiesta directamente a la percepción (como ya lo había anticipado Aristóteles); controvierde las tesis de Enrique de Gante, de que la vía para acceder a Dios es la analogía. Gracias a que dispone de la noción unívoca de ente, la razón humana

<sup>4</sup> *In Cat.*, q. 4 n. 48-49; n. 38 (*Oph I* 288-289, 285).

<sup>5</sup> Una exposición de la doctrina de la univocidad se puede consultar en: HONNEFELDER 1978, BOULNOIS, 1999, pp. 223-291; PINI, 2002, pp. 93-141, y GUERRERO TRONCOSO 2015.

<sup>6</sup> *QM*. I q. 1 n. 130 (*O. Ph III* 59-60). Traducción parcial, al español: de la primera parte de esta cuestión, del numeral 1 al 96 (*O. Ph. III* p. 15-49); cfr. Villalba, Ricardo: *Traducción Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis I.1 de Duns Escoto (correspondientes a la primera redacción)*, en: *Medievalia Americana*, año 3, n. 1, 2016, pp. 127-171.

<sup>7</sup> Héctor SALINAS (2016) presenta la novedad de la metafísica escotista, en lo que respecta a su objeto y articulación con otras ciencias, en diálogo con TOMÁS DE AQUINO y AVICENA, con base en el *Prólogo* de las *QM*.

puede acceder a la *quiddidad* de Dios. La doctrina de la univocidad le permite afirmar que el objeto de la metafísica, el objeto adecuado del conocimiento y con primacía virtual, es el «ente en cuanto ente». En relación con este problema y con la pregunta que nos atañe, la primera de las *QM* tiene una gran importancia, puesto que —según advierte Demange 2008— cuenta con dos redacciones, en las que asume dos posiciones diferentes sobre estos asuntos. Teniendo presente la metodología de composición de los textos utilizada por Escoto, según la cual las primeras versiones de los textos no eran tachadas o borradas, sino complementadas y ampliadas, llegando en ocasiones a plantear posiciones contrarias a las iniciales. Siguiendo el método de interpretación de Pini en relación a las *QM*, Demange sostiene la hipótesis de que las dos primeras partes de esta cuestión primera (que comprende los numerales 1 a 96, excluidos los numerales 44-57) corresponden al período inicial del pensamiento metafísico de Escoto. Y que la tercera parte, en donde postula la tesis de Dios como objeto de la metafísica, corresponde a una redacción posterior, propia de su período de madurez. De este modo, la primera cuestión de las *QM*, tendría dos redacciones: una anterior —correspondiente a las dos primeras partes de la cuestión— a la adopción de la doctrina de la univocidad lógica del ente y otra posterior, correspondiente a la tercera parte de la cuestión. (Cfr. Demange, 2008, p. 245 y 238)<sup>8</sup>. Así las cosas, la primera cuestión cuenta con la siguiente estructura:

*Introducción* (n. 1-12): argumentación en contra de quienes afirman que Dios o el ente son objetos de la metafísica.

*Primera parte* (n. 13-90): discusión con las posiciones de Avicena y Averroes

*Segunda parte* (n. 91-109): discusión de la tesis de que la sustancia es el objeto de la metafísica.

*Tercera parte* (n. 110-163): Dios como objeto de la metafísica.

En lo que sigue presentamos los principales argumentos, desarrollados en cada parte de esta primera cuestión. La exposición está orientada por la pregunta sobre la manera como Escoto plantea que Dios es objeto de la metafísica. Desde esta perspectiva, nos interesa aclarar cómo es posible la metafísica en nuestro «estado actual» y reflexionar sobre el vínculo que tiene con la teología. La interpretación que ofrece Demange de esta cuestión está orientada a mostrar especialmente la estructura del texto y su posición en relación con la doctrina de la univocidad del ente; a determinar en qué medida Escoto trasciende los principios

<sup>8</sup> Según DAMAGE (2008) y WOOD (2013) la primera redacción de esta cuestión comprende los numerales 1-96 (traducción al español de Villalba 2016); la segunda redacción la conforman los numerales 110-163. Y la parte intermedia, nn. 97-109, parece ser común a las dos redacciones. Rega Wood llama la atención sobre el carácter complejo de esta cuestión — el carácter oscuro de algunas frases (un texto, «desordenado y “difícil”, WOOD, 2013, p. 23), la dificultad de diferenciar con toda claridad a cuál redacción pertenecen algunos pasajes; y de precisar si son anteriores o posteriores al “Prólogo” de las “Lecciones de París”, *Reportatio*— y sobre los efectos que esto tiene en la fundamentación de la tesis de que Dios es objeto de la metafísica», cfr. WOOD, 2013, p. 14 ss.

y los principales argumentos metafísicos de Avicena (Demange, 2008, p. 239ss). En relación al tema de Dios como objeto de la metafísica, Demange se ocupa especialmente de la metafísica tal y como es posible para Dios y los ángeles, sin desarrollar el tema de Dios como objeto de la metafísica en nuestro «estado actual».

## 2. EL ENTE EN CUANTO ENTE, DIOS Y LA SUSTANCIA, COMO POSIBLES OBJETOS DE LA METAFÍSICA

En este trabajo ofrecemos tan sólo los argumentos centrales de la crítica de Escoto a Avicena y Averroes en relación con el objeto de la metafísica. El doctor sutil pondera los argumentos, alcances y límites de los filósofos árabes sobre este tema, con respecto al cual tienen distintas posiciones. De una parte, Avicena afirma que el objeto de la metafísica es el «ente en cuanto ente»; y Dios, el principio metafísico, perteneciente al orden esencial y trascendente, origen de la naturaleza y del mundo, fuente de las inteligencias primeras. De otra parte, Averroes concibe a Dios como objeto de la metafísica, causa primera del universo, objeto de la metafísica. En el orden del mundo se hace patente Dios, garante del orden cósmico, primer motor, acto puro, del cual dependen el movimiento de los astros y la vida. Para acceder a él, basta remontarse de los efectos a las causas, mediante una argumentación basada en el orden natural, físico.

Averroes sostiene que la metafísica se constituye como ciencia una vez que la *física* ha dado cuenta de la necesidad de un primer motor, de Dios. La vía para acceder a Dios y a toda la dimensión inteligible es el estudio del movimiento, tal y como Aristóteles lo hizo en su tratado de *Física*<sup>9</sup>. Los principios de la sustancia eterna sirven de base para entender la generación y corrupción de los entes. Al igual que la teología, la metafísica presupone la existencia de Dios. Avicena, en cambio, afirma que la metafísica no presupone a Dios, tan sólo busca conocerlo, aprestar el alma para la revelación y la mística<sup>10</sup>. A pesar de las

<sup>9</sup> En su *Comentario a la física de Aristóteles* afirma Averroes: «Sed notandum est, quod istud genus entium, esse, scilicet separatum a materia, non declaratur nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima philosophia nititur declarare entia separabilia esse, peccat. Haec enim entia sunt subiecta primae Philosophiae, et declaratum est in posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse, aut quia manifestum per se, aut quia est demonstratum in alia scientia. Unde Avicenna peccavit maxime, cum dicit quod primus Philosophus demonstrat primum principium esse». Cfr. *In I Physicorum, com.* 83, ed. Venice 1562, en: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Vol. IV, f. 47rF-vG.

<sup>10</sup> «et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquit nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea, scilicet quoniam, si ita non est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia». AVICENNA latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Ed. Van Riet, I, c. 1, p. 4.



diferencias, ambos filósofos comparten la tesis de que la acción de Dios sobre el mundo es necesaria, obedece a leyes y principios. Dios actúa eternamente, pero no mediante actos volitivos, reflexivos<sup>11</sup>.

El doctor sutil se involucra en el debate sobre el objeto de la metafísica, en la primera de las *QM*, y pondera la posición de Avicena y Averroes en los siguientes términos: «Si el ente en cuanto ente es el objeto (*subiectum*) de la metafísica, como lo afirma Avicena, o Dios y las inteligencias, como lo asume el Comentarista». (*QM* I, q. 1 n. 1, *O. Phil* III, p. 15). Distanciándose del *Comentarista*, afirma que a Dios no se accede mediante inferencias, como si fuera la causa primera de la que se desprenden necesariamente tales y cuales efectos naturales. Inconcebible como objeto de una ciencia *propter quid*, Dios es causa de sí, no remite a otra causa anterior o distinta de él (*QM* I, q1, n. 63). Antes bien, la demostración de Dios y de sus atributos debe realizarse partiendo de los efectos, *quia*, mediante la abstracción (*QM* I, q1, n. 30-31)<sup>12</sup>. La relación de Dios con la naturaleza ni es determinable desde la física, ni desde las predicaciones que infieren atributos de la sustancia (*QM* I, q. 1, No. 22). Por esta vía tan sólo se demostraría que el movimiento siempre remite a una causa y ésta al incondicionado: el motor inmóvil. Sin embargo, esto resultaría insuficiente para dar cuenta de su unicidad y de su *quididad* como ser infinito. La metafísica escotista presupone la acción libre, voluntaria de Dios, presupuesto que suscita la pregunta por la justificación de la libertad divina.

Pero, de Dios no hay ciencia *propter quid* como su primer «objeto» (*subiecto*) y ninguna ciencia considera a Dios como causa, pues en verdad, Dios no causa nada de un modo necesario —a pesar de lo que diga Aristóteles al respecto; por tanto, de ningún modo se considera a Dios en alguna ciencia, ni como efecto, ni como principio complejo. (...) Además, sólo a través de la causa necesaria, en cuanto que está causando, se sabe algo del efecto. Dios

<sup>11</sup> Cfr. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Abul-I-Walīd ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Caja Sur Publicaciones, 2<sup>a</sup> cd. 1997, Apéndice III, pp. 371-375; É. GILSON, 1951, p. 50ss.

<sup>12</sup> La ciencia *propter quid* tiene un carácter deductivo: parte del conocimiento de las causas para inferir los efectos. La ciencia *quia* procede de otro modo: demuestra hechos, causas, a partir de los efectos. La primera tiene un carácter formal, *a priori*, va del principio, de la esencia, de la causa eficiente, a lo derivado, a los efectos. Los teoremas geométricos y matemáticos (aplicables a la física) son ejemplo de ello. En cambio, la segunda es *aposteriori*, parte de las propiedades para acceder a las esencias, a los principios, a las causas; por ejemplo, la observación de un efecto (de la tierra húmeda) conduce a determinar la causa, la lluvia. Esta inferencia es una demostración y no equivale a una simple constatación de hechos mediante inducción. No obstante, existe un criterio adicional de diferenciación: la demostración *propter quid* da cuenta del por qué, en cuanto muestra por qué algo llegó a ser, tal y como es; en cambio, la demostración *quia* tan sólo da cuenta de que algo existe pero no explica por qué o cómo llegó a ser tal. Cfr. ARISTÓTELES, *Análíticos Posteriores*, I, c. 13, 78a 30-5; TOMÁS DE AQUINO, *In I Posteriorum Analyticorum*, Lect. II y XXV. Para una exposición de los conceptos de ciencia *propter quid* y ciencia *quia* en Tomás de Aquino, véase: LLANO CIFUENTES, 1999.

no es tal causa que produzca tal efecto (necesario), tan sólo actúa voluntaria y libremente<sup>13</sup>.

En suma, Escoto controvierte a Averroes la tesis de que Dios sea el objeto de la metafísica, si ella se ocupa de él ha de ser como «causa de su objeto». «Se dice, pues, que esta ciencias es sobre las causas más altas y divinas, porque se ocupa de Dios no tanto como objeto (*subiecto*), sino como causa del objeto (*subiecti*)»<sup>14</sup>. Esta interpretación del objeto de la metafísica, como principio inmaterial, primer objeto (*ut de primo subiecto*), causa del objeto (*causa subiecti*), coincide con la tesis de Tomás de Aquino, quien separa el orden inmaterial e inmóvil, a partir del cual explica el orden, manifiesto, del ente en cuanto ente<sup>15</sup>. Sin embargo, como veremos, en las *QM*, Duns presenta la tesis de que ni Dios, ni la materia separada son objeto de la metafísica, sino parte de él. Para que Dios pueda ser objeto de la metafísica, se requiere reformular la concepción de la ciencia (Demange, 2008, p. 251; Wood, 2010, p. 612ss; Salinas, 2016).

En lo que respecta a Avicena, Escoto mantiene la crítica que había planteado en las «*Cuestiones sobre la categorías*» (*In Categorías* q. 2-4), en el primer período de su pensamiento metafísico. En el n. 85 de la Primera Cuestión, advierte que si se establece al «ente en cuanto ente» como objeto de la metafísica, no se puede garantizar la unidad de esta disciplina, debido a la relación de equivocidad entre el ente y las categorías. Que el ente en cuanto ente sea común a los géneros, no permite inferir que cuenta con uno o varios atributos. De ser así, sería externo a la *quididad* de tal atributo y, por tanto, no predicable de todos los entes (n. 86-87). Y en caso de que, efectivamente, posea algún atributo, surgiría el problema de establecer en qué consiste la *quididad* de dicho atributo, a la vez externo y predicable al ser.

<sup>13</sup> «De Deo autem non est scientia propter quid ut de primo subiecto, et nullas scientia considerat Deum ut causam, cum nihil causat necessario secundum veritatem, —quidquid sit de *Aristotele*; igitur neutro modo consideratur Deus in aliqua scientia, nec ut effectus, nec ut principium complexum, certum est; igitur nullo modo, ut concedit responsio ad tertiam rationem. (...) Item, tantum per causam necessariam in causando scitur aliquid de effectu. Deus nullius effectus est talis causa, sed tantum voluntaria, libere agens». (*QM* I, q. 1, n. 30, 39 *O. Phil.* III, p. 27, 30).

<sup>14</sup> «Dicitur enim haec scientia esse circa altissimas causas et divina, quia de Deo non tanquam de subiecto sed tanquam de causa subiecti». Adelante afirma: «Esta ciencia puede denominarse teología, pero no por razón del objeto (*subiecto*), sino por la causa —como la ciencia natural se dice de la naturaleza, que no es su objeto, sino principio de su objeto (*subiecti*)». «Haec scientia potest dici theologia, non a subiecto sed a causa, —sicut naturalis scientia dicitur a natura, quae non est subiectum illius scientiae, sed principium subiecti». *QM* I, q. 1, n. 43, *O. Phil.* III; p. 36.

<sup>15</sup> «Ya que estas causas inmateriales e inmóviles son las causas de las cosas sensibles, a nosotros manifiestas, porque son máximamente entes y, en consecuencia, son causas de los demás entes, como se expone en el segundo libro “Hae nam que causae immateriales et immobiles sunt causae sensibilibus manifestis nobis, quia sunt maxime entia, et per consequens causae aliorum, ut in secundo libro ostensum est». TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia Metaphysicae*, lib. 6, lectio 1, n. 21.



En orden a determinar el objeto de la metafísica, Escoto se encuentra ante el problema de que, de una parte, Dios no puede alcanzar este estatuto, pues sus atributos no pueden ser deducidos a partir de un conocimiento previo (Averroes); y de que el «ente en cuanto ente» no está en condiciones de sustentar la unidad de la metafísica (Avicena). Esto motiva a Escoto a proponer, en sus escritos iniciales sobre lógica y en la primera redacción de las *QM*, que la sustancia es objeto de la metafísica<sup>16</sup>.

Por estas razones parece que se debe conceder que el ente, según su total alcance, en tanto se predica en los diez géneros, no es aquí objeto (*subiectum*). Porque no posee mayor unidad de la que tienen las diez categorías; puesto que el ente no posee un concepto común con respecto a éstas, los accidentes pueden ser atribuidos a la sustancia. Y porque de acuerdo con esta comunidad total, el ente no posee ninguna propiedad...<sup>17</sup>

Puesto que la unidad de la metafísica no se logra mediante la predicación de comunidad (*in quid*), se debe buscar una unidad de atribución, la sustancia, sujeto de predicaciones *in quale* (Demange, 2008, p. 252). La sustancia no es sujeto de predicaciones esenciales (*in quid*), antes bien ella hace las veces de unidad (de atribución): sólo puede predicarse como «ente primero», eje fundamental sobre el que recaen las proposiciones metafísicas; no obstante, tales predicaciones no dan cuenta de la esencia de la sustancia, sino de su ser singular *per modum denominantis*<sup>18</sup>. Sin embargo, en la segunda versión de la primera cuestión de las *QM*, Escoto cambia esta posición, pues si la metafísica es ciencia *propter quid*, no queda claro de qué manera la sustancia sirve de fundamento para demostrar propiedades y categorías, por ejemplo, cantidad y cualidad<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> No obstante, se debe tener presente que en la segunda redacción de las *QM*, Escoto cambia su apreciación con respecto a Avicena, pues lo ve como defensor de la univocidad: «Ad probationem, cum arguitur de aequivocatione entis, hoc videtur negandum secundum Avicennam I Metaphysicae cap. 5». (*QM* I, q. 1, n. 74, *O.Phil.* III; p. 40).

<sup>17</sup> «Propter istas rationes videtur concedendum quod ens, secundum totum ambitum suum pro ut dicitur de decem generibus, non sit hic subiectum. Tum quia nullam unitatem habet maiorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat conceptum communem ad illa, licet accidentia attribuantur ad substantiam. Tum quia secundum totam communitatem suam non potest habere aliquam proprietatem...» (*QM* I, q. 1, n. 91, *O.Phil.* III; p. 46-47).

<sup>18</sup> *Quaestiones: Super Universalia*, q. 12, No. 5-6; Vives I, 155b; Wolter, 1946, p. 80.

<sup>19</sup> *QM* I, q. 1, n. 97: «Sed contra praedicta instatur: si enim substantia ponatur subiectum in metaphysica, de qua passiones metaphysicales ostenduntur, dic ubi demonstrator aliqua passio de substantia?»; n. 98: «Cuius generis est ista passio demonstrata de substantia? Non quantitatis, quia quantitas non inest omni substantiae; nec alicuius generis posterioris, quia illa omnia praesupponunt quantitatem»; n. 101: «Item, per quod medium fiet demonstratio demonstrans passionem de substantia in communi? Non per definitionem, quia eam non habet —et tamen ponitur quod potissima demonstratio est per definitionem—, ergo haec non est certissima scientia».

### 3. DIOS COMO OBJETO DE LA METAFÍSICA

En el anterior numeral mostramos que, tras ponderar las posiciones de Avicena y Averroes sobre el objeto de la metafísica, y de no encontrarse satisfecho con ninguna de ellas, Escoto propone —en el primer período de su metafísica— una alternativa: la sustancia. Sin embargo, en la segunda versión de la primera cuestión de las *QM*, plantea algunas objeciones frente a dicha tesis, las cuales le llevan a proponer una nueva concepción de la ciencia —renovación del modelo aristotélico, expuesto en los *Analíticos Posteriores*—, según la cual las proposiciones, axiomas y principios se congregan en relación con un objeto único, garante de la unidad teórica. Bajo el presupuesto de que teología y metafísica conforman dos disciplinas complementarias e indisolubles, Escoto propone una tesis novedosa: Dios y el ente forman parte del objeto de la metafísica. Para dar cuenta de este cambio de concepción, presentamos los argumentos que hablan a favor de dos posiciones sobre el modo de proceder de la metafísica, ya sea como ciencia *propter quid*, ya sea como ciencia *quid*. En esta última perspectiva, se pone de presente en qué sentido Dios forma parte del objeto de la metafísica, accesible a la razón humana en nuestro estado actual.

#### 3.1. *Metafísica en sí y metafísica para nosotros*

Escoto aborda en la *Ordinatio*, por ejemplo en el «Prólogo» y en la «Distinción 3, primera y segunda cuestión», el problema de la relación entre metafísica y teología. Le interesa aclarar en qué consisten sus respectivos objetos y métodos, así como su complementariedad<sup>20</sup>. En la «Distinción 3, cuestión primera», indaga cómo puede la razón humana conocer a Dios, sin el apoyo de la revelación. En el libro I de las *QM*, afronta la misma pregunta, pero desde una vía diferente: tras establecer que ni Dios, ni el ente en cuanto ente, ni la sustancia son objeto de la metafísica, considera en qué sentido la metafísica puede ser una ciencia *propter quid*, y si por esta vía los seres humanos pueden conocer a Dios. La respuesta es negativa: «Pero, si algo puede ser demostrado de Dios por algún efecto, no lo es mediante una demostración *propter quid* (por esto), sino *quia* (porque)»<sup>21</sup>. Con el fin de dar cuenta de cómo la metafísica puede acceder a Dios mediante un modelo de ciencia *quia*, se deben exponer los motivos que llevan a Escoto a tomar distancia de una explicación metafísica bajo el modelo

<sup>20</sup> Entre las numerosas investigaciones sobre la relación entre teología y metafísica, en las obras teológicas de Duns Escoto, cabe destacar las siguientes: GUERRERO TRONCOSO (2016) aborda la pregunta sobre la diferencia entre el plano natural y sobrenatural, que le corresponde a los objetos de estudio de la metafísica y la teología. Para ello, se ocupa especialmente del *Prólogo* a la *Ordinatio*. HONNEFELDER (1979) y BOULNOIS (1988, 1999) exponen la relación entre metafísica y teología, en la *Ordinatio, en el Prólogo y en la distinción III*. Véase también: MANZANO 2000.

<sup>21</sup> «Sed autem aliquid tale per effectum demonstratur de Deo, non est demonstratio propter quid, sed quia». Cfr. *QM*, I, q. 1, n. 31, *O. Phil.* III, p. 28.

de una ciencia *propter quid*: la diferencia entre la metafísica en sí y la metafísica, tal y como es posible en nuestro estado actual.

Hemos visto que en la primera cuestión de las *QM*, Escoto controvierte la demostración de Dios por vía de la física, que conduce al motor inmóvil, separado de la materia, tal y como lo plantea Averroes. Al respecto, Escoto tiene mayor afinidad con Avicena, quien propone una demostración *a priori* de Dios. El filósofo persa considera que la metafísica no presupone que el ser humano cuenta con un conocimiento natural de Dios, antes bien, su existencia, unidad y necesidad deben demostrarse a partir de proposiciones universales, evidentes, y esto es posible mediante un procedimiento racional *a priori*, aún cuando el conocimiento debe partir de la sensibilidad<sup>22</sup>.

Con vistas a la construcción de la metafísica como *scientia transcendens*, Escoto sigue el procedimiento metafísico iniciado por Avicena, retomado por Enrique de Gante, según el cual Dios se eleva como objeto de conocimiento tan sólo mediante la aprehensión de su ser esencial (Cfr. Boulnois, 1999, p. 332ss). Esto presupone un cambio de perspectiva en la concepción de la metafísica: en relación a su método, el tránsito de los efectos a las causas no ha de explicarse a partir de la causalidad física, sino metafísica, es decir, debe dar cuenta de los cambios sustanciales, del advenir al ser. La demostración metafísica se basa en la intuición de esencias. Adicionalmente, los principios de no contradicción y de causalidad resultan centrales para la nueva concepción de la metafísica: el principio de no contradicción determina la estructura de la realidad mediante pares disyuntivos, que en su conjunto abarcan la totalidad de los entes. En conexión con Avicena, Escoto analiza el ente, a partir de atributos disyuntivos, cuasi-transcendentales<sup>23</sup>. Bajo el presupuesto de que el intelecto cuenta con nociones disyuntivas, y de que los entes no pueden ser a la vez y desde el mismo punto de vista finitos e infinitos, estar en acto y en potencia, ser uno y a la vez múltiple, se pueden determinar —mediante un procedimiento deductivo— los órdenes y modalidades del ente a partir de las díadas acto-potencia, finito-infinito,

<sup>22</sup> «Tenemos una vía para establecer el primer principio, no es la vía que sigue la inducción (*testificationis*) a partir de lo sensible, sino la vía de proposiciones universales, inteligibles, conocible por sí, gracias a la cual es necesario que el ente tenga un principio —lo que es necesariamente—, que prohíbe que sea variable y múltiple, de algún modo, y hace que deba ser el principio de todo». «Nos habemus viam ad stabiliendum primum principium, non ex via testificationis sensibilium, sed ex via propositium univesalium inteligibilium per se notarium, quae facit se necessarium quod ens habet principium quod est necesse esse, et prohibet illud esse variabile et multiplex ullo modo, et facti debere illud esse principium totus» AVICENA *Philosophia prima*, I, 3, p. 23-24.

<sup>23</sup> «Esta ciencia investiga las nociones (*intentiones*), que no provienen de accidentes propios de las causas en tanto que causas. También investiga lo universal lo particular, la potencia y el acto (*effectum*), lo posible y lo necesario, etc.». «Haec scientia inquirat intentiones quae non sunt ex accidentibus propriis ipsarum causarum in quantum sunt causae. Inquirat etiam universale et particulare, potentiam et effectum, possibile et necesse, et cetera» AVICENA, *Philosophia prima*, I, 1, p. 6. Véase también SCOTUS, *Lect.*, Prol. 97(XVI, 35), BOULNOIS, 1999, 333ss.

uno-múltiple, universal-particular, contingente-necesario, entre otros<sup>24</sup>. Un ente no puede ser a la vez causa y efecto, no puede ser causa de sí mismo.

A diferencia de una metafísica *a posteriori*, cuya concepción de la causalidad indaga las condiciones para que algo se transforme, la metafísica a priorista asume la causalidad como generatividad o explicación de cómo surge el ser del ente. (Cfr. Boulnois, 1999, 335). De este modo, el análisis de los atributos disyuntivos no sólo busca dar cuenta de la estructura de la realidad, sino de su génesis, a partir del conocimiento esencial del primer principio. Sin embargo, esto sólo lo puede efectuar el entendimiento divino, que conoce los principios metafísicos y conoce al ente en su plenitud.

Sobre esta base, Escoto plantea la diferencia entre una metafísica deductiva, *propter quid*, que parte de la certeza del conocimiento de Dios, y da cuenta de la génesis de las creaturas, y una metafísica que no puede presuponer el conocimiento de Dios, como realidad. En nuestro «estado actual», tan sólo podemos aspirar a esta última, pues la primera es exclusiva del conocimiento intuitivo de Dios. La metafísica, tal y como es posible «para nosotros», sólo puede acceder a Dios de una manera *a posteriori*. Basándose en relaciones causa-efecto (*quia*), la metafísica da cuenta de cómo las creaturas y todos los entes están subordinados a Dios, pero no de cómo surgieron de él. La única posibilidad para tener un conocimiento *a priori* de Dios, mediante una ciencia *propter quid*, es la metafísica tal y como la pone en práctica el entendimiento divino, sin embargo, en él no se podría hablar de un saber discursivo, sino intuitivo.

Si se tiene en cuenta la magnitud de la realidad, sus grados de perfección, el entendimiento humano, finito, tan sólo puede acceder a los objetos que se ajustan a sus posibilidades. La perfección y grandeza de Dios es tal, que sobrepasan infinitamente al entendimiento humano, como la luz del sol a la vista. Siguiendo con la metáfora, Escoto afirma que el entendimiento finito percibe fácilmente la luz de una vela; con alguna dificultad a las esencias. El ser humano conoce a Dios —mediante la razón natural— a partir de los efectos (*quia*), de manera que, con el apoyo de los conceptos disyuntivos, accede a los atributos básicos (trascendentales) mediante los cuales Dios puede ser pensado, si

<sup>24</sup> «En los atributos que expresan una disyunción, si bien todo el disyunto no puede demostrarse acerca del ente, no obstante, una vez supuesto acerca de éste aquel extremo que es menos noble, puede concluirse acerca del ente aquel extremo que es más noble, como sigue: si algún ente es finito, luego, algún ente es infinito: y si algún ente es contingente, entonces, algún ente es necesario. Esto se debe a que en tales [ejemplos] no podría pertenecer al ente el extremo más imperfecto a menos que a algún [otro] ente le perteneciese el extremo más perfecto del cual dependiera [el primero]. «In passionibus autem disjunctis, licet illud totum disjunctum non possit demonstrari de ente, tamen communiter suppositio illo extremo quod est minus nobile de aliquo ente, potest concludi aliu dextrem um quod est nobilius de aliquo ente, sicut sequitur: si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo aliquod ens est necessarium; quia in talibus non posset enti particulari iter in esse imperfectius extremum, nisi alicui enti in esset perfectius extremum a quo dependeret». *Ord.*I, d. 39, q. un., n. 13; *Vives X*, 625ab. Esto remite a la lista pitagórica de los contrarios, que presenta ARISTÓTELES en la *Metafísica* 986.

conocido. Tanto esta reflexión sobre los límites del conocimiento, como la tesis de que la realidad cuenta con un ser propio, inabarcable por el ser humano, motivan a Escoto a distinguir las dos modalidades de la metafísica referidas: la metafísica en sí, cuyo sujeto de conocimiento es Dios, que se conoce a sí mismo, y la metafísica tal y como la conocemos, cuyo conocimiento de Dios es menor al de la teología revelada.

### 3.2. Dios como objeto de la ciencia *quia*

La referida distinción entre dos modalidades de la metafísica, permite establecer las posibilidades de la razón humana: el punto de partida no es un conocimiento claro de la existencia de Dios, ni de su esencia, sino el significado que se desprende de su nombre. La ampliación del objeto de la metafísica, efectuada en las *QM*, es resultado de la reelaboración del concepto aristotélico de ciencia. En la primera cuestión de las *QM*, Escoto presenta el modelo de la ciencia como «agregación»: cada ciencia cuenta con principios propios, que se unifican en virtud de un objeto supremo: el ente primero, Dios. No obstante, para acceder a los atributos de Dios, se requiere de la ciencia trascendental, de la metafísica. Dios no es presupuesto por la metafísica, sino su meta, demostrable mediante una ciencia *quia*:

Tan sólo en el segundo modo [como ciencia *quia*] puede el ser humano poseer la metafísica, en su estado actual (...), pues en el presente todo nuestro conocimiento sólo inicia en la percepción. Así pudo ser transmitida la *metafísica* por el *Filósofo*. La ciencia primera puede, por tanto, ser adquirida por el hombre, mediante la razón natural y ser tenida por ciencia *quia* [o por sí misma] (y tiene como objeto [*subiceto*] primordial a Dios y a todo ente, en cuanto es atribuido al ente primero). Esta ciencia no presupone la existencia de Dios, ni parte del conocimiento de él para conocer otras cosas, condiciones ambas que serían menester si fuese una ciencia *propter quid* [en razón de otra]. Así como en la ciencia *quia*, propiamente dicha, lo único que se presupone del objeto es aquello que se dice por medio del nombre y —como se dijo antes, se infiere tanto la existencia como aquello que es—, de manera similar puede ocurrir con la ciencia *quia*, agregada. Por cierto, resultaría inadecuado asumir que alguna otra ciencia «*quia*» —y no ésta— pudiese probar la existencia de Dios, pues esta ciencia considera los efectos inmediatos de Él, así como algunas otras cosas. Por eso, la ciencia *quia* no prueba la existencia de su objeto, mediante el «por qué» (*propter quid*); y por eso, la ciencia *propter quid* presupone que la existencia de su objeto y lo que éste es (*quid est*), pues esto puede probarse mediante los principios del objeto, si los tiene<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> *Secundo modo tantum potest homo nunc metaphysicam habere (...), quia nunc «omnis nostra cognitio oritur a sensu» tantum. Igitur sic potuit tradi a PHILOSOPHO. Potest igitur prima scientia possibilis homini per rationem naturalem acquiri, et poni scientia quia — et de Deo ut de subiecto primo, et de omni ente ut de materia in quantum attribuitur ad primum ens —, quae nec supponet Deum esse, nec ab eius notitia incipiet ad cognoscendum alia, licet utrumque oporteret si esset scientia propter quid. Sicut enim in scientia quia, proprie dicta, non praesupponitur de subiecto nisi tantum quid dicitur per nomen, et concluditur tam esse*

La ciencia alcanzada mediante una explicación *quia* no tiene un carácter empírico: si bien sus inferencias parten de la experiencia sensible, no se fundan en ella, pues el paso de los efectos a la causa conduce a un conocimiento necesario de las propiedades de esta última<sup>26</sup>. De este modo, la razón humana accede a Dios, pero no como una entidad supramaterial, sino como concepto simple, ente primero, unidad suprema, bueno, verdadero y bello. La demostración de la existencia de Dios a partir del concepto, mediante un proceder *a priori*, es un paso ilícito para la razón humana: «scientia quia non probat propter quid subiectum esse». (*QM I*, q. 1, No. 136, *Op. Phil.* III, p. 63; Boulnois, 1999, 342ss). La razón humana tan sólo puede partir del significado de su nombre, luego, mediante el retroceso de los efectos a las causas, identifica los atributos esenciales del ente primero, de Dios.

En la primera de las *QM*, Escoto propone un modelo de ciencia que denomina por «agregación». Esta concepción de la ciencia parte de la base de que las *quididades* conforman distintas regiones, autónomas, tales como la dimensión de la naturaleza material, la de los valores, las entidades matemáticas, entre otras, agrupadas según un orden fijo, primarias y secundarias, bajo principios determinados. Y los principios de cada ciencia se conectan en virtud de que están referidos a un objeto común, sin que entre ellos medien relaciones de causalidad, ni un orden jerárquico entre las ciencias (*QM I*, q. 1, No. 106-108). El caso típico es la geometría, cuyo objeto son las figuras espaciales (polígonos y cónicas), y en ellas los triángulos, cuadrados, elipses, entre otros. Agregación no quiere decir acumulación aleatoria de principios y conclusiones, sino que ellos están conectados debido a que tienen propiedades *comunes* con el objeto primordial: en el caso de la metafísica, con el ente primero, con Dios. Los aspectos comunes no sólo se deben a la univocidad, a que Dios y los entes finitos pueden ser pensados bajo términos lógicos comunes, sino a que comparten el presupuesto de que los entes finitos son creaciones de Dios. El criterio de agregación de principios en relación con el ente primero, significa una reformulación del criterio aristotélico de ciencia: la unidad entre Dios y las criaturas no se garantiza mediante relaciones de género, relaciones de inclusión, sino mediante la generación o creación. Si bien la metafísica, ciencia del «ente en cuanto ente», tiene prioridad lógica, no puede ser ciencia *propter quid*, no puede demostrar su objeto —es decir, a Dios—, sino mediante demostraciones fácticas, *quia*.

---

quam quid est, ut praedictum est, similiter potest esse in *scientia quia aggregata*. Quod enim in alia scientia posset probari Deum esse «quia» et non in tali, esset inconueniens, cum, sicut aliqua alia. Quare etiam scientia quia non probat propter quid subiectum esse; quare etiam scientia propter quid praesupponit subiectum esse et quid est, cum hoc posset probare per principia subiecti, si habet principia. *QM I*, q. 1, No. 136, *Op. Phil.* III, p. 62-63

<sup>26</sup> «non solum enim veritates de causis non possunt esse sine quibusdam veris de effectibus, sed nec e converso, igitur potest aliquod verum demonstrari per aliquod verum evidens acceptum a causa, et tunc “propter quid”, vel per aliquod verum acceptum ab effectu, et tunc “quia”» *Quodl.* Q. 7, n. 3 (Vives, XXV, p. 283b)



[Dios] puede ser objeto de esta ciencia en el segundo modo que hemos dicho [como agregado de principios, conclusiones, proposiciones], ya sea como ciencia que congrega conclusiones relativas a Dios, demostradas de manera *propter quid* o *quid*. Y, de existir tal ciencia, sería una —máxima en aquél género— en virtud de la unidad de su objeto. O que congrega muchas conclusiones y principios acerca de Dios y de otras cosas atribuidas a él en su carácter de ser primero, en cuanto le son atribuidas a él mismo. Y tal ciencia sería una en virtud de la unidad de su objeto, pero no como [lo haría] la ciencia previa. Antes bien, sería una por la razón de que las otras cosas [consideradas en tal ciencia] se atribuyen a la noción de objeto uno. Pues es primera sin más [primera en sentido absoluto] aquella consideración de alguna cosa según el primer concepto bajo el cual ésta es susceptible de ser considerado. Y el ente creado, aunque unívoco bajo la razón del primer ente, puede ser considerado en cuanto es atribuido al primer ente. Y así la consideración primera para todos los entes sería tal en cuanto es atribuida al primer ente, no a la sustancia. Luego, si la metafísica es ciencia primera, lo será en relación a todos los entes según esta razón. Por tanto, ellos son abordados en ella, o bien en cuanto atributos conocidos a partir de un conocimiento propio de Dios, o bien desde un conocimiento a partir del cual Dios es conocido. En el primer modo, se trataría de un saber propio de Dios, y sería una ciencia *propter quid* [en razón de otra]. En el segundo modo, una ciencia *quia* [por sí misma]<sup>27</sup>.

En cuanto a la relación entre metafísica y teología, es de tener presente que ya en la *Ordinatio*, Escoto ofrece una nueva concepción de los trascendentales, según la cual los atributos de Dios, accesibles a la razón humana, tienen un carácter trascendental, es decir, basada en principios que trasmontan los géneros: «Todos los trascendentales expresan las perfecciones absolutas y convienen a Dios en el más alto grado»<sup>28</sup>. En las *QM* se mantiene la tesis: todo lo cognoscible de Dios mediante la razón natural tiene un carácter trascendental. La metafísica tiene como meta el perfecto conocimiento del ente primero, de Dios: «Por tanto, rechazando la tesis de que haya cuatro ciencias especulativas,

<sup>27</sup> «Potest etiam ese subiectum scientiae secundo modo dictae. Vel quae tantum aggregat conclusiones de Deo propter quid vel quia ostensas. Et talis scientia, si qua esset, esset una —maxime in illo genere— unitate subiecti. Vel quae aggregat multas conclusiones et principia de Deo et aliis attributis ad ipsum ut ad primum, in quantum ad ipsum *attribuuntur*. Et talis esset una ex unitate subiecti, non sicut prior, sed quia ad rationem subiecti alia *attribuuntur*, cum consideratio illa de aliquo sit simpliciter prima quae considerat ipsum sub prima ratione sub qua est considerabile. Et ens creatum, licet sit *univocum subratione primi entis*, considerari potest in quantum *ad ipsum attribuuntur*. Et ita prima consideratio de omnibus entibus erit talis in quantum attribuitur ad primum ens, non ad substantiam. Igitur si metaphysica est prima scientia, erit de omnibus secundum hanc rationem. Aut igitur considerantur ibi in quantum attributa, quia ex notitia Dei ibi cognoscuntur; aut quia ex eorum notitia Deus cognoscitur. Primo modo esset illa de Deo, et esset scientia *propter quid*. Secundo modo, *quia*». *QM* I, q. 1, No. 133-134, *Op. Phil.* III, p. 61-62

<sup>28</sup> «omni transcendentia dicunt “perfectiones simpliciter” et conveniunt in summo» (Ord. I, d. 3, n. 136/Vat. III, 84).

y suponiendo a ésta como ciencia a cerca de Dios, todo lo que de él mismo (*de ipso*) puede conocerse de manera natural son trascendentales»<sup>29</sup>.

En relación a la manera como la razón natural accede a Dios, las *QM* ofrecen una nueva perspectiva: en la *Ordinatio*, el conocimiento de Dios estaba condicionado por la relación de univocidad, de carácter ontológico. Para la *Ordinatio*, el «ente en cuanto ente», y no Dios, es el objeto de la metafísica; Dios no tiene primacía de adecuación y virtualidad, lo cual lleva a deslindar dos planos el natural y el sobrenatural<sup>30</sup>. En cambio, las *QM* asumen una nueva posición: la ontología general, encargada de investigar los principios del ente en cuanto ente, no puede estar separada de la ontología especial, cuyo objeto es el ente primero, Dios. El planteamiento de la ontología como ciencia separada de la reflexión metafísica sobre Dios, corresponde a la primera de las seis dudas planteadas por Escoto con respecto a la tesis de que Dios sea parte del objeto de la metafísica (*QM* I, q.1 n.137-139). Ante la primera duda, Escoto responde que la primacía del ente es válida desde el punto de vista del «origen»: en primer lugar, antes de proceder al análisis de la relación entre causa y efecto, se debe contar con una noción de «ente» absoluto, causa primera. Adicionalmente, las relaciones entre un ente primero y los derivados se pueden establecer a priori, *propter quid*, en una ontología general, sin tener que acudir a una explicación, propia de una ciencia *quid*. No obstante, advierte Escoto, para determinar que Dios es el objeto primero de la metafísica se ha de tener en cuenta su primacía de intención: «Y el objeto primero se establece sobre la base de que es lo primeramente buscado; o sobre la base de que es el principio, bajo el cual toda congregación de conocimientos se ordena, primordialmente»<sup>31</sup>.

La nueva concepción del objeto de la metafísica no menciona el principio de que el objeto de la metafísica debe tener primacía de adecuación y de virtualidad (cfr. *Ordinatio* I, d. III, pars 1, q. 137). En las *QM*, para establecer el objeto de la metafísica cobra relevancia la primacía de intención o que Dios es el ente primero, sobre el cual gravitan los objetos de las demás ciencias. Si bien la univocidad permite entender los atributos comunes a Dios y a los entes finitos, no alcanza a dar cuenta de la relación entre creador y creaturas, relación menos unívoca que análoga (Boulnois2013, p. 295ss): Dios es el primer ente, no el género supremo, sino su creador. Para acceder a él, se debe partir del conocimiento (predicativo) de los efectos; y no de un conocimiento esencial, a priori, base para posteriores deducciones. La ciencia *quia* busca a Dios como causa

<sup>29</sup> «Ideo vitando quattuor esse scientias speculativas, et hanc ponendo de Deo, omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendentia», en *Met.* I, q. 1, n. 161, *Op. Phil.* III, p. 61

<sup>30</sup> Es de anotar que pese a la clara distinción entre el plano natural y el sobrenatural, no existe entre ellos una relación de contraposición, sino de complementariedad. Tesis expuesta en el «Prólogo» de la *Ordinatio*, y que se conserva en las *QM*, Véase GUERRERO TRONCOSO 2016, p. 458ss

<sup>31</sup> «Et primum subiectum ponitur cuius cognitionem principaliter intenditur; vel ad quod, ut ad principium, tota aggregatione multarum cognitionum principaliter ordinatur». *QM* I, q.1 n.140, *O. Phil.*, p. 64.

primera, pero no prueba su existencia (Quare etiam scientia quia non probat propter quid subiectum esse *QM I*, q. 1, No. 136). La acción de Dios, causa primera, en relación a los efectos, a la creación, no es necesaria, sino libre.

La cuarta duda expresa el siguiente interrogante: si al «ente en cuanto ente» le corresponde una ciencia deductiva (*propter quid*), ¿por qué a Dios tan sólo le corresponde una ciencia *quia* (*QM I*, q. 1, n. 149)? Escoto responde mostrando el modo de proceder de la metafísica como ciencia *quia*: las inferencias metafísicas, en nuestro estado actual, valiéndose del principio de no contradicción, construyen separaciones diádicas trascendentales, de manera que, a partir de atributos de los entes naturales, y con la intervención de un término medio, se derivan los atributos comunes y distintos de otro tipo de entes, por ejemplo, la relación finitud-infinitud. No obstante, los atributos divinos, a los que accede la ciencia *quia*, carecen de la evidencia de una ciencia *propter quid*. La metafísica en nuestro estado actual, tan sólo puede acceder a los atributos trascendentales: principios del ente en cuanto ente y constitutivos de la esencia de Dios. Sin embargo, para dar cuenta de Dios como un ente particular, de su «esencia singularísima», se requiere de la revelación, que permita acceder a otros atributos divinos, inaccesibles a la sola razón natural, por ejemplo, la trinidad (*QM I*, q1, n. 151). El ente en cuanto ente no puede seguir siendo el objeto único, primordial de la metafísica, ahora es necesario considerar a Dios como objeto primero, de manera que los objetos relacionados con él, no sean vistos bajo la indiferencia de la ontología, que no distingue entre creador y creatura: la visión teológica se impone, la ontología general, «ciencia del ente en cuanto ente», queda subordinada a la ciencia de Dios (*QM I*, q1, n. 150, 153).

La sexta duda (*QM I*, q1, n. 154-155) plantea la tensión entre la universalidad de la metafísica y la particularidad de una ciencia que se haga cargo de la existencia y atributos divinos, por ejemplo, que dé cuenta de por qué Dios es el ente primero. Escoto rechaza tal división, descarta la posibilidad de que haya una ciencia separada, ontología trascendental, que se ocupe de los principios universales, propios del ente en cuanto ente, comunes a todo tipo de ente —finitos e infinitos, contingentes o necesarios—, presupuesto para otras disciplinas teóricas como la teología. Escoto se detiene ante las consecuencias de su descubrimiento (Boulnois 2013, p. 300), evita la separación entre una ontología como *scientia transcendens*, y las tres disciplinas teóricas (teología, física y matemática). Como respuesta propone ampliar el espectro de la metafísica: su *subjectum*, su objeto de investigación lo conforman tanto el ente en cuanto ente, como Dios: «A la misma ciencia le compete demostrar: a) las propiedades comunes y simples convertibles con el objeto (*subiecto*), b) las propiedades separadas convertibles con el objeto (*subiecto*), c) y la otra parte de esta propiedad separada del objeto (*subiecto*), por medio de una demostración particular»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> «Unde eiusdem scientiae est demonstrare passionem communem et simplicem convertibilem cum subiecto, et passionem disiunctam convertibilem cum subiecto, et alteram partem illius passionis disiunctae de subiecto, demonstrationi particulari». *QM I*, q. 1, n. 159, *O Phil III*, 70

La metafísica en nuestro estado actual tan sólo puede acceder a Dios, a los atributos trascendentales, a saber:

- a) aquellos convertibles entre los entes (entre Dios y los entes), como «uno», «verdadero».
- b) aquellas propiedades disyuntivas, que cubren la totalidad de los entes: contingente-necesario, finito e infinito, anterior y posterior, entre otros.
- c) la existencia del ente primero, de Dios.

A la existencia de Dios, el primer ente, se llega a través de las separaciones trascendentales: la contraposición entre las propiedades de los entes lleva a la existencia de un ente que cumpla plenamente cada uno de los atributos, infinito, uno, verdadero, bueno<sup>33</sup>. No obstante, la demostración metafísica tan sólo permanece en el plano trascendental, no da cuentas de atributos particulares de Dios, lo cual sólo es posible para una metafísica «en sí». En nuestro «estado actual», la metafísica tiene a Dios como meta: «El fin (*finis*) de esta ciencia es el perfecto conocimiento del ente, conocimiento del primer [ente]. Pero, lo primero que se ofrece y es sumamente conocido al intelecto, es el ente en cuanto común, y por lo mismo se prueba la primacía [del primer ente] y otras cosas en las que esta ciencia culmina»<sup>34</sup>.

El análisis se desplaza de establecer si Dios o el ente son el objeto de la metafísica y a la pregunta de cómo Dios, objeto de la metafísica, unifica la realidad y todas las ciencias regidas por los principios metafísicos. Dios no es externo a la metafísica, sino que funge como meta de sus reflexiones, de manera que la ciencia del ente en cuanto ente y la ciencia divina conforman una unidad. No obstante, surge la pregunta de si la aceptación de Dios como objeto de la metafísica exige el abandono de la versión de la metafísica, planteada en los escritos teológicos, según la cual el ente en cuanto ente es el objeto de esta disciplina. La renovación de la metafísica, efectuada en las *QM*, no parece contraponerse a la concepción de que el ente en cuanto ente es el objeto de la metafísica, cuya base es la univocidad. Cierto, la renuncia de Escoto a separar la ciencia divina de la ontología como ciencia trascendental, lleva consigo la dificultad de armonizar dos concepciones de la ciencia, la primera bajo el modelo aristotélico, base para la formulación de la doctrina de la univocidad del ente y la segunda, el modelo de ciencia como «agregación». No obstante, preservar la unidad de la metafísica corresponde a la intención de Escoto, ya presente en los escritos teológicos, de apropiarse de la filosofía con fines teológicos: Dios es la meta de la reflexión filosófica: la perspectiva estrictamente filosófica permite acceder

<sup>33</sup> Puesto que en este lugar restringimos la atención a la primera cuestión de las *QM*, quedaría pendiente mostrar en detalle cómo prueba Escoto la existencia de Dios, en la *Ordinatio*, en la *Lectura*, en el tratado del *Primer Principio* y en los demás libros de las *QM*. Para ello, véase HONNEFELDER, 1990, pp. 158-199.

<sup>34</sup> «Finis huius est perfecta cognitio entis, quae est cognitio primi. Sed primo occurrens et notissimum intellectui est ens in communi, et ex ipso probatur primitas et alia, in quibus est consummatio». *In Met.* I, 1, §.161, *O Phil* III, 71.

a los trascendentales; la teológica, permite dar cuenta de Dios como creador, garante de la unidad del mundo. Que Dios sea objeto de la metafísica significa una ampliación del objeto de esta disciplina, antes que un abandono o reorientación de la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente, a causa de la insatisfacción con el modelo de la univocidad (Boulnois, 2013, pp. 264, 296-303). No obstante, se debe aceptar que en las *QM* se evidencia un cambio de posición en relación al objeto de la metafísica y al tipo de ciencia que le corresponde, ya no una ciencia *propter quid*, sino *quia*.

Que Escoto no haya seguido las «consecuencias radicales de su descubrimiento» (Boulnois, 2013, 300), se debe a que no puede prescindir de la ciencia del ente en cuanto ente, pues ella proporciona las bases para acceder a los atributos trascendentales de Dios. Dios puede elevarse a objeto (*subiectum*) de la metafísica, pero sólo en la medida en que constituye su plenitud, su meta. Y esta manera de entender el objeto no se contrapone a la concepción de la univocidad, que provee los fundamentos conceptuales para pensar a Dios como un ente. De manera que en las *QM*, antes que un *desplazamiento* del objeto de la metafísica (*del* ente en cuanto ente *a* Dios), tiene lugar una *ampliación* del objeto: el ente en cuanto ente y Dios. Tesis que (al menos de un modo contundente) no parece ser exclusiva de las *QM*, pues ya había sido planteada en un pasaje, en una adición, de la *Ordinatio* III:

Y además, cualquier cosa que se probase al respecto del concepto de «ser en sí mismo» estaría contenido ya de manera potencial en la noción misma de ente, porque así como la pasión simple convertible se incluye primariamente en la idea de su objeto, también lo está la pasión simple por separado: luego, en el objeto [de la Metafísica] está primariamente incluido lo que conviene a toda parte de cualquier ente por separado. De allí que «ente» incluya potencialmente y en primer término esta idea «cualquier ente es primero»; y en consecuencia si tal ente es y qué es. A partir de esta razón, la idea de ente primero se incluye primariamente en la de ente; y así, todo lo que se concluya acerca del ente primero, se hace por razón de esa totalidad o por la sola razón de «ente». Y en consecuencia, la Metafísica es, principalmente y en cuanto a su fin, Teología, pues así como versa principalmente sobre la substancia antes que sobre el accidente, así (por medio de una ulterior analogía), según el libro VII de la *Metafísica* (1028a 18-19), versa principalmente de Dios pues éste (que es siempre anterior en el orden de la perfección) está incluido de manera particular en la noción de su objeto primero, como parte de la pasión por separado que es más perfecta en sentido absoluto<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> «Item, quiquid probatur de ipso, continetur primo virtualiter in ratione entis, quia sicut passio simplex convertibilitatis includitur primo in subiecto, sic et disiuncta; ergo in subiecto includitur primo quod aliqua pars disiunctae alicui enti conveniat. Ergo ens primo virtualiter includit hanc “aliquid ens est primum”, ergo et “si est” et “quid est”; de ista ratione ens primum primo includitur in ente; ergo et quiquid concluditur de ente primo, per rationem huius totius vel per ratione mentis. Ergo metaphysica est theologia finaliter et principaliter, quia sicut est principalius de substantia quam de accidente, VII *Metaphysicae*, ita —ulteriore analogia— principalius de Deo, quia semper prius, ordine perfectionis, includitur in ratione subiecti primi particulariter pars passionis disiunctae quae est simpliciter

En lugar de una «nueva configuración de la metafísica» (Boulnois, 2013, p. 309), las *QM* parecen ofrecer un desplazamiento en el acento, con respecto al objeto de la metafísica: en los escritos teológicos enfatiza que el objeto de esta disciplina es el ente en cuanto ente; y en los escritos filosóficos se eleva a Dios como meta de la metafísica, en unidad con la ciencia divina (Honnefelder, 1978, p. 112).

A nuestro juicio, las *QM* representan una maduración en el pensamiento de Escoto, pero no un cambio radical de concepción, en la configuración de su metafísica. En este trabajo hemos entrevisto las diferencias entre la *QM* y la *Ordinatio*, especialmente en lo concerniente a la univocidad. Rega Wood concluye que, comparadas con el «Prólogo» de la *Reportatio*, las *QM* expresan un «cambio sustancial» (Wood, 2013, p. 29) en el pensamiento de Escoto, que se evidencia en asumir a Dios como objeto de la metafísica, y a esta ciencia, *quia*, como primera. Sin embargo, la ampliación del objeto de la metafísica, no ofrece un cambio sustancial en el programa metafísico de Escoto: la metafísica se ocupa de Dios, pero sólo alcanza los trascendentales, la verdadera sabiduría, el conocimiento de los fines últimos de la existencia, no provienen de la razón, sino de la revelación divina. De la mano de la teología, la metafísica conserva su supremacía, pues, en primer lugar, se ocupa del objeto primero, Dios, condición de todos los demás entes, plenitud de la vida humana; en segundo lugar, la metafísica incluye todas las demás ciencias, *propter quid*, en cuanto los principios de las demás ciencias se unifican alrededor del objeto de la metafísica: Dios (Wood, 2013, p. 29). Por último, si las *QM* mantienen la doctrina de la univocidad, queda pendiente la tarea de determinar cómo armoniza ella con la nueva concepción de la ciencia como «agregación»; de qué manera puede este modelo de ciencia como «agregación» garantizar, efectivamente, la unidad de las ciencias.

#### BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Avicena, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina I-IV*. En: *Avicenna Latinus*, ed. S. Van Riet, Louvain-Leyde: Brill, 1977.
- Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, ed. Venice 1562-1574, 12 vols., reimpresa en Frankfurt, 1962.
- Scotus, Iohannes Duns, *Ordinatio I*, en *Commissio Scotista*, B. Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, ad fidem codi cum edita, vols. I-VI, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-1963. (Edición de Vives, XXVI vols, Paris, 1891)
- Scotus Duns, Iohannes, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-IV*. In: Andrews, R.; Etzkorn, G.; et. al. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV – Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. New York: St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

---

perfectior». *Ordinatio I*, d. 3, q. 1-2, n. 17, *Opera Omnia III*, p. 9-10; véase también: *Rep. Prol.* q. 3, a.1, Vives XXII, 47.



Thomae de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, TextumTaurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit: <http://www.corpusthomicum.org/cmp06.html>

### Traducciones

- Boulnois, O. (1988): *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: P.U.F.
- García J. y Guzmán M., I. (2000): *Cuestiones Cuodlibetales (XIII y XV), Ordinatio I*, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3, en: *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. Murcia: Publicaciones Instituto Teológico Franciscano
- Villalba, Ricardo (2016): *Traducción Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis I.1 de Duns Escoto (correspondientes a la primera redacción)*, en: *Medievalia Americana*, año 3, n. 1, pp. 127-171.
- Wolter, A y Etzkorn, G. (1997): *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*. New York: The Franciscan Intitute.

### Bibliografía secundaria

- Aertsen, J. (2005): *Metaphysics as a Transcendental Science*, en: *Questio*, 5, pp. 377-389
- Aertsen, J. (1998): *Being and one: The doctrine of the convertible transcendentals in Duns Scotus*, en: *Franciscan Studier*, vol. 56, pp. 47-64
- Boulnois, O. (1995): *Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot*, *Revue thomiste*, No. 95, pp. 85-108.
- Boulnois, O. (1999): *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*. Paris: resses Universitaires de France
- Boulnois, O. (2013): *Metaphysiques rebelles. Genèse et structures d'un science au Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Demange, D. (2008): «Pourquoi Duns Scot a critique Avicenna», en *Medioevo* 15. Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerchenel VII Centenario della sua morte in onore di P. César SacoAlarcón, ed. M. Núñez, pp. 195-232.
- Gracia, Jorge (1998): *Scotus's Conception of Metaphysics: the Study of the Transcendentals*, en: *Franciscan Studies* 56, pp. 153-168.
- Gilson, É. (1951): *El ente y la esencia*. Buenos Aires: Desclée, de Brouwer.
- Gilson, É. (2007): *JuanDunsEscoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*. Navarra: Eunsa
- Guerrero Troncoso, H. (2015): *Los presupuestos metafísicos de la univocidad en DunsScoto*, en: *Revista Chilena de Estudios Medievales*, Número 7, enero-junio 2015, 11-32
- Guerrero Troncoso, H. (2016): *La necesidad de una doctrina sobrenatural en DunsScoto como reacción contra el aristotelismo*, en: *Anuario de Historia de la Filosofía*, vol. 33, No. 2, pp. 445-473.
- Honnefelder, L. (1979): *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seinden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.
- Honnefelder, L. (1990): *Scienza transcendens. Die formale Bestimmung von Seindheit und Relität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: FelixMeiner.
- Llano Cifuentes, C. (1999): *La dimensión empírica de la argumentación metafísica en Tomás de Aquino y Aritóteles*, en: *Tópicos*, 17, pp. 153-198.
- Pini, G. (2002): *Scoto e l'analogia. Logica e metafisicaneicommmentiaristotelici*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

- Salinas, H. (2016): *Dignitas et nobilitas metaphysicae*: objeto y articulación de la metafísica en el Prólogo del Comentario de Duns Escoto a la Metafísica de Aristóteles, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 23, pp. 241-258
- Wood, R. (2013), «Duns Scotus and Metaphysics as the Science of the First Entity», en: Bolyard, Ch. y Keele, R. (comp.): *Later Medieval Metaphysics. Ontology, Language and Logic*. New York: Forham University Press, pp. 11-29.
- Wood, R. (2009): «The Subject of the Science of Metaphysics», en: Pasnau, R y C. Van Dyke (eds.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 609-26.

Universidad del Valle, Cali  
julio.vargas@correounivalle.edu.co

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]