


Carlos Mateo Martínez Ruiz  
(Editor)

Estudios sobre lenguaje,  
conocimiento y realidad  
en la Baja Edad Media

 Editorial Brujas

Colección *Incipit*

Título: Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la baja edad media  
Autores: Carlos M. Martínez Ruiz, Carolina J. Fernández, Julio Castello Dubra  
Director de la colección INCIPIT: Carlos M. Martínez Ruiz

Martínez Ruiz, Carlos Mateo  
Estudios sobre lenguaje, conocimiento y realidad en la baja edad media / Carlos  
Mateo Martínez Ruiz ; Carolina J. Fernández ; Julio Castello Dubra ; edición litera-  
ria a cargo de Carlos Mateo Martínez Ruiz. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2014.  
170 p. ; 21x13cm. - (Incipit / Carlos Mateo Martínez Ruiz)  
  
ISBN 978-987-591-406-3  
  
1. Filosofía Medieval. I. Fernández, Carolina J. II. Castello Dubra, Julio III.  
Martínez Ruiz, Carlos Mateo, ed. lit. IV. Título  
CDD 189

© 2014 Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-406-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.  
Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede  
ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya  
sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por  
fotocopia sin autorización previa.



www.editorialbrujas.com.ar publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba-Argentina.

## Índice

<i>Autores</i> .....	5
<i>Siglas y abreviaturas</i> .....	7
<i>Presentación</i>	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ .....	9
1. El problema medieval de las categorías: Principales discusiones y tendencias interpretativas. Primera parte.	
CAROLINA J. FERNÁNDEZ .....	13
1. Lenguaje modal y lenguaje mental en el <i>Proslogion</i> de Anselmo de Canterbury.	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ.....	81
2. Materia, esencia y definición en Tomás de Aquino	
JULIO CASTELLO DUBRA.....	115
3. En los orígenes de la teoría escotista de la intencionalidad: Odón Rigaud y Pedro de Juan Olivi	
CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ.....	143

través de los medios finitos entre los géneros superiores y las especies ínfimas en los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, hasta la construcción del célebre “árbol de Porfirio”, se va conformando y consolidando el programa filosófico de la definición de la arquitectura inteligible de lo real. Tras haber eliminado –con la crítica aristotélica a la separación– el correlato directo de esencias inteligibles autosubsistentes, esa arquitectura inteligible no puede ser trasladada sin más, en una simple correspondencia punto por punto, al plano de la realidad empírica y singular sin caer en aportas insalvables, si no en flagrantes contradicciones. La apuesta de Tomás de Aquino para salvar esa distancia entre las estructuras universales del pensamiento y la singularidad de lo real consiste en la mediación de una intensa actividad del intelecto, que elabora una serie de distinciones y composiciones para llegar a su resultado. Autores posteriores complicados en la misma problemática operarán por un grado menor de espontaneidad del intelecto –Duns Escoto–, o bien apelarán a otros dispositivos, de naturaleza más manifiestamente lingüística –Ockham–. En la perspectiva de Tomás de Aquino, las construcciones del intelecto humano ciertamente no pueden añadir nada que no esté fundado en la naturaleza de lo real sin tergiversarla, pero su actividad está bastante lejos de un mero reflejo especular que se limite a recoger lo que inmediatamente se le ofrece. Creo que esta conclusión coloca a Tomás de Aquino en una posición bastante más sutil que la del simple “realismo” –sea calificado de “ingenuo”, de “crítico” o de “moderado”– en el que con frecuencia se lo pretende ubicar.

## IV. En los orígenes de la teoría escotista de la intencionalidad: Odón Rigaud y Pedro de Juan Olivi

CARLOS M. MARTÍNEZ RUIZ

La teoría oliviana de la intención como *actus* es la primera expresión de un rechazo radical a una concepción pasiva del proceso cognitivo, al modo en que lo entendieron las teorías denominadas “representacionistas” por la historiografía reciente. Así fue estudiada por Robert Pasnau y luego por Dominik Perler. Con anterioridad a ambos estudios, Katherine Tachau había puesto de relieve el modo en que la discusión de la teoría de la percepción visual de Alhazen y de los *perspectiv* o perspectivistas había influenciado la discusión sobre la función mediadora de la especie en el conocimiento intelectual, tanto en las diversas versiones del representacionismo como en Pedro de Juan Olivi y Guillermo de Ockham, sus más radicales críticos.<sup>1</sup> Los

<sup>1</sup> Cf. R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge University Press, Cambridge 1997) 67-69, 130-134, 168-181, 271-277; “Olivi on the Metaphysics of the Soul”, en *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997) 109-132; “In quo cognoscimus”, en S. Kaunertta – P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy* (Springer, Helsinki 2008) 131-150; P. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (Brill, Leiden Boston - Köln 2001) 43-75; K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics 1250-1345* (Brill, Leiden - New York - Köln 1998) 12-17; Veiser tamhidén L. Spinn, “Peter Olivi: Aspects and mnemonic species”, en *Species intelligibilibs. From Perception to Knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions I* (Brill, Leiden - New York (1994) 215-224; G. Bini, “Species, Concept and Thing: Theories of signification in the Seventh Half of the Thirteenth Century”, *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999) 21-52;

aportes de estos trabajos (sobre todo los de Pasnau, Spruit y Perler) no sólo precisaron el contexto teórico de la discusión, sino que se interesaron por las proximidades y las diferencias entre el modo en que el filósofo provenzal explicó los actos intencionales y el modo en que Guillermo de Ockham los recuperó poco menos de medio siglo después.

Sin embargo, ni la influencia de Olivi sobre Escoto en este punto, ni las raíces de su teoría de la intencionalidad, han suscitado interés historiográfico relevante. En este trabajo me propongo buscar las raíces de la teoría oliviana sobre el acto intencional, exponer sus rasgos más salientes, y analizar el modo en que Juan Duns Escoto, atento lector de Olivi, se sirve de ellas para fijar su propia posición en el ámbito de la intencionalidad.

## 1. Odón Rigaud y la emergencia de la pregunta por la *intentio*

La tesis oliviana sobre el acto intencional hunde sus raíces en el análisis de la *intentio* de Odón Rigaud, uno de los autores de la primera generación universitaria más influyente a lo largo del siglo XIII, aunque todavía no ha sido objeto de la atención que en mi opinión se merece.<sup>2</sup> El papel fundamental que ha desempeñado en las discusiones relativas

C. Panaccio, "Mental Representation in Medieval Philosophy", en R. Pasnau – C. van Dike (eds.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy I* (Cambridge University Press, Cambridge 2010) 346-356 y J. Silva – J. Toivanen, "The Active Nature of the Soul in Sense Perception- Robert Kilwardby and Peter Olivi", en *Vivarium* 48 (2010) 245-278. Para una presentación general de Olivi me permito remitir a C. Martínez Ruiz, *Pedro de Juan Olivi. Opúsculos* (EDUCC, Córdoba 2005) 9-42.

<sup>2</sup> Cf. L. Sileo, "Eudes Rigaud", en *Dictionnaire de Spiritualité* (Paris 1985) col. 670-674; *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia rheologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)* (Antonianum, Romae 1984); "Odo Rigaldi", en "I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford", en G. D'Onofrio (dir.), *Storia della Teologia nel Medioevo II* (Piemme, Casale Monferrato 1933) [645-698] 663-670.

a la intencionalidad se inicia al introducir en la *distinctio* 38 del II *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, apenas dispuesto para el uso curricular en Teología por Alexander of Hales, una breve investigación sobre la *intentio*, destacando definitivamente su valencia teórica y articulándola por primera vez en dos cuestiones: 1) *quid sit* y 2) *in qua parte anime sit*. Pedro Lombardo, en efecto, había dedicado el capítulo devenido en *distinctio* al análisis de la voluntad y de su relación o diferencia con la intención y el fin.<sup>3</sup> Con relación al primer punto, Rigaud niega el carácter meramente potencial o disposicional de la *intentio*, definiéndola claramente como *actus* en el ámbito específico del proceso cognitivo y sobre la base de su relación constitutiva con un *finis intentus*:

Ad hoc dicendum quod intentio tripliciter accipitur: aliquando pro potentia anime intendenda, scilicet pro voluntate; aliquando pro eo quod intenditur, scilicet pro fine...; aliquando uero pro tendencia potentie ad finem intentum. Et hoc ultimo modo proprie dicitur intentio et hoc modo non dicitur potentiam, nec habitum, nec passionem, sed magis actum.<sup>4</sup>

Apartándose de sus contemporáneos y de sus fuentes, Rigaud considera que, a diferencia de la voluntad y de su objeto, la *intentio* se define como un *actus* de la potencia del alma dirigida al fin intencionado por dicha potencia, esto es, a la acción misma de dirigirse hacia su objeto.<sup>5</sup> Sostener su interpretación, ciertamente, le impone especificar cuál es la

<sup>3</sup> Pedro Lombardo, *Sententiae in IV Libris distinctae*, II, dist. XXXVIII, cap. 4 (Grottaferrata 1971) 551-552.

<sup>4</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q. 1, resp. Sigo el texto del código Bruges, *Openbare Bibliotheek 208 (= B)*.

<sup>5</sup> He desarrollado con mayor amplitud la tesis rigaldiana en C. Martínez Ruiz, "La teoría de la intencionalidad de Eudes Rigaud y la epistemología bonaventuriana", en S. Filippi (ed.), *Cuestiones de Antropología y Ética en la Filosofía Patristica y Medieval* (Paideia, Rosario 2006) 179-194.

potencia del alma actualizada por la *intentio*, preguntándose expresamente, por primera vez entre los maestros teólogos, «en qué parte del alma se halla la intención, es decir, si se halla en la cognitiva o en la afectiva».<sup>6</sup> La respuesta de Odón Rigaud define la *intentio* como un único *actus* que compromete la totalidad de las facultades del alma. He aquí su argumento:

Ad hoc dicendum quod intentio non nominat tantum quod est in parte cognoscitiva nec tantum quod est in affectiua, sed nominat quod est in utraque, sicut dicitur de libero arbitrio. Initialiter tamen est in cognoscitiva, quasi completiue in affectiua.<sup>7</sup>

La *intentio* se caracteriza entonces como un acto que compromete –al igual que el ejercicio de la libre elección–, tanto la potencia cognoscitiva como la potencia afectiva. De modo que, según Rigaud, pertenece al conocimiento racional como el *actus* que lo hace completo, en tanto determina al sujeto a establecer siempre una relación completa con el objeto intencional. Esto significa afirmar que la dinámica de la racionalidad comienza en el movimiento cognitivo (sentido e intelecto) y culmina en la determinación de una variación de condición afectiva.<sup>8</sup>

Por esta razón no identifica la *intentio* ni con la voluntad ni con su objeto, como hacían sus pares apoyados en el mismo Pedro Lombardo, sino como la acción de tender hacia algo a través de un medio, involucrando en la noción de *intendere* la consideración de los términos a partir del

<sup>6</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q.2 (B, f. 327b): «Secundo queritur in qua parte anime sit intentio, utrum scilicet in cognitiua uel in affectiua siue motiua».

<sup>7</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q.2, resp. (B, f. 327b).

<sup>8</sup> Buenaventura fue el único que desarrolló la completud afectiva postulada por la tesis de Rigaud. Cf. C. Martínez Ruíz, «La teoría».

cual, hacia el cual y mediante el cual se completa el proceso cognitivo.<sup>9</sup> Rigaud se detiene en esta tensión (*tendere*) como en el carácter propio de la acción cognitiva, inaugurando una interpretación intencional de la misma. La *intentio*, en otras palabras, es el nombre de la misma unidad dinámica (*ordinatio in unum*) de lo humano en tanto humano, en virtud de la cual el hombre y sólo el hombre puede involucrar, al mismo tiempo, capacidades, objetos y fines.

Para exponer adecuadamente su idea, el franciscano relea la analogía aristotélica entre la percepción visual y el conocimiento racional, fundada, a su vez, en el paralelismo entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible.<sup>10</sup> El acto de ver, precisa Rigaud, requiere el sentido de la vista, el objeto y un medio apto para realizarse. De modo que podría definirse como una tensión *ab uno in aliud per medium*, siendo el sentido de la vista el término *a quo*, el objeto el término *ad quem* y la luz el término *per quem* y definiéndose la misma visión en tanto *actus* como la conversión de la potencia sobre el objeto a través del medio dispuesto.<sup>11</sup> El

<sup>9</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q.2 (B, f. 327b): «Intendere enim dicit tendere ab uno in aliud per medium. Vnde intendere dicit considerationem eius a quo et eius ad quem et eius per quem».

<sup>10</sup> Cf. Aristóteles, *De anima* III,4,429a12-18. La metáfora (platónica en su origen) de la luz, que actualiza los colores de la misma manera que el intelecto activo ilumina, actualizándolas, las formas inteligibles, se halla en III,5,430a14-15. Cf. Avil., *Liber De anima*, V,5 y III,3, ed. S. Van Riet (Louvain-Leiden 1972) 127 y 192; Ibn Rushd (*Averroes*), *Commentarium magnum in Aristotelis «De anima»*, ed. F. Stuart Crawford, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Vols. Lat. VI (Cambridge-Massachusetts 1953) 412; Anónimo, *De anima et de potentiis eius* 445-450, ed. R. A. Gauthier, «Le traité 'De anima et de potentiis eius' d'un maître des arts (vers 1225)», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 51; Anónimo, *Lectura in Librum De anima* III,2,2, ed. R. A. Gauthier, *Anonymi, Magistri Artium (c. 1245-1250) Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata (Ms. Roma Naz. V. E. 828)* (Grottaferrata 1985) 460-461.

<sup>11</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q.2 (B,

órgano visual posee la capacidad de alcanzar el objetivo a través de la mediación de la luz, pero también el objeto posee una propiedad dinámica en tanto se ofrece a la visión del órgano, colocándose, respecto al mismo, como el *finis intentus*, es decir, como la meta de la dirección. Esto nos exige considerar —señala Sileo— una relación dinámica recíproca entre el ojo y su objetivo, en base a la cual el órgano visual se «re-encuentra» como investido de dicho objetivo y éste, a su vez, se le «opone» como el objeto por él poseído que, a través de la puesta en acto de su dirigirse sobre él, lo hace existir como fin de la potencia visiva.<sup>12</sup>

Remontándose de la fenomenología de la percepción visual a la fenomenología del conocimiento intelectual, la *intentio* en sentido propio se cualifica, ante todo, como la naturaleza dinámica del actuar, que se distingue en cuanto acción del ser que actúa: es el movimiento (*tendere*) comprendido entre los extremos *ab uno – in aliud*. La intencionalidad, por lo tanto, es la tensión cognitiva en cuanto tal, que comporta una *conversio* de la facultad sobre lo cognoscible. De la analogía establecida entre la razón y el ojo, su disposición natural y la luz, y el objeto y fin al que se tiende, la *intentio* resulta la conversión de la razón al fin mediante la consideración de una y otro con el afecto de acceder al fin:

Ita est ex parte ista. Ratio enim recta est sicut oculus, rectitudo eius sicut lumen, obiectum ipse finis intentus. Conuersio uero huius ad illum que, per considerationem utriusque cum affectione assequendi finem, intentio dicitur.<sup>13</sup>

La «conversión», por lo tanto, se ordena a lograr

f. 327b): «uisum corporalis requiritur potentia uisua et obiectum et medium dispositum et conuersio potentie super obiectum».

<sup>12</sup> Cf. L. Sileo, *Teoria della scienza teologica* 205.

<sup>13</sup> Odón Rigaud, *Lectura super II Librum Sententiarum*, d. 38, q.2 (B, f. 327b).

que el cognoscente se apropie de lo cognoscible de manera tal que le permita reproducirlo en sí. En tal sentido, Rigaud se hace eco de la observación de Avicena respecto a la valencia intencional de la *uis actiua* como principio movente del proceso cognoscitivo y de la explicación de su efecto en términos de apropiación intencional.<sup>14</sup> Ahora bien, la «conversión» del cognoscente sobre lo cognoscible se precisa en la *ratio* como 'órgano' de la racionalidad humana capaz de «convertirse» al conocimiento del *finis intentus*; sólo que esta conversión *in illud* no se realiza sino a través de un «medio apto o dispuesto», que es su propia *rectitudo*, como la luz le permite al ojo dirigirse a su objeto y poseerlo en su conversión. La rectitud se define, por lo tanto, no sólo desde la direccionalidad, sino también desde la apropiación. Es decir que el *medium dispositum* para consumir la conversión cognoscitiva es la razón en cuanto se dirige o «tiende» 'rectamente' y en cuanto llega a poseer el fin u objeto de la intencionalidad. Se trata, en síntesis, del doble aspecto de una misma tensión en movimiento en y a través de la cual se actualiza la potencia racional. Esta última precisión en torno al medio es altamente relevante, en primer lugar, porque implica sostener que la condición de posibilidad del proceso cognitivo no reside en ninguna causalidad exterior a la razón misma, sino en el doble aspecto direccional y apropiativo del acto intencional. En segundo lugar porque algunos años más tarde, importantes referentes del *studium* franciscano de París, como John Peckham y Roger Bacon, leerán en sentido radicalmente inverso dicho proceso, sobre la base de la teoría la percepción visual de Alhazen en general y de las ocho precondiciones normativas de la mirada por el

<sup>14</sup> Avicena, *Liber De anima*, I,5, ed. S. Van Riet (Louvain-Leiden 1972) 90: «Vis autem actiua est uis que est principium mouens corpus hominis ad actiones singular que sunt proprie cogitationis secundum quod intentionibus conuenit ad placitum que appropriantur ei. Cf. Avicena, *De anima et de potentiis eius* 414-416, ed. R. A. Gauthier (Louvain 1958) *Teoria della scienza teologica* 206.

detalladas en particular. Asociarán, en efecto, el continuo y transparente extendido entre el ojo y el objeto a la mediación representacional de las especies cuya concatenación constituye el medio necesario de la recepción inteligible del objeto por parte de la razón.<sup>15</sup> Contra esta interpretación *platónica* de la visión y de la intelección, más o menos enriquecida con la teoría del rayo visual de Agustín discutirá Olivi, precisamente, su teoría del acto intencional, oponiendo al *medium* continuo de los perspectivistas la *conversio* activa y dispositiva de la razón sobre su objeto tal como la entendió Odón Rigaud.

## 2. Teoría oliviana del acto intencional

Olivi desarrolla con gran amplitud su tesis sobre el acto cognitivo en tres extensas cuestiones que conforman un verdadero *Tractatus* dedicado a las acciones que se realizan en el espíritu humano mediante sus potencias y a los diversos tipos de interacción plausibles de éstas con el medio.<sup>16</sup> Allí postula la intención como *actus* y refuta el representacionalismo (en las versiones de Roger Bacon, de Tomás de Aquino y de otros) en torno a tres ejes principales: la función del objeto en el proceso cognoscitivo (q. 72), la acción de las facultades cognitivas (q. 73), la determinación del principio efectivo del acto cognitivo (q. 74).<sup>17</sup> El análisis

<sup>15</sup> Tanto la teoría de la percepción de Alhacen como su influencia en los perspectivistas de los siglos XIII y XIV, han sido ampliamente estudiadas por D. Lindberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", *Isis* 58 (1967) 321-341; "The Cause of Refraction in Medieval Optics", *The British Journal for the History of Science* 4 (1968) 23-38; M. Smith, *Alhacen's Theory of Visual Perception. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitab al-Manazir* (American Philosophical Society, Philadelphia 2001).

<sup>16</sup> Pedro De Juan Olivi, *In II Sent.* qq. 72-74, ed. B. Jansen, *Fr. Petri Ioannis Olivi Quaestiones in II Librum Sententiarum III* (Quaracchi 1926) 1-144.

<sup>17</sup> Curiosamente, Olivi no discute ni precisa algunas tesis más cercanas

oliviano, en efecto, comienza por precisar el modo en que los cuerpos actúan sobre las facultades aprehensivas; continúa demostrando que las *uirtutes* cognitivas pueden actuar sin necesidad de ser emitidas al exterior (al modo del rayo visual de Platón y de Agustín) y sin influencia directa del medio u objeto extrínseco, es decir que el entendimiento es *agente* porque no responde a ni necesita de la recepción de especie alguna.

El punto de partida de la tesis de Olivi es la afirmación del carácter activo tanto de la sensación como de la intelección, contra la *communis opinio* remontable a Aristóteles y eventualmente reforzada por las lecturas averroístas de la segunda mitad del siglo XIII, según la cual la potencia cognitiva sólo *recibe* impresiones del mundo a modo de especies sensibles o inteligibles. La intención o concepto, por tanto, no es ni el resultado de una compleja cadena de impresiones de ambos tipos, ni la acción del entendimiento agente sobre el fantasma formado a partir de las mismas, sino un acto comprensivo del objeto sin mediación alguna:

---

a su posición que sin duda alguna conoce, como la de Tomás de York, John Peckham o Matteo d'Acquasparta. Tomás De York, *Sapientiale* VI,26 (Vaticano, *Biblioteca Apostolica*, Vat. Lat. 5771, f.261b) eliminaba la *species intelligibilis* postulando razones seminales innatas en el alma racional; para Juan Peckham, *Tractatus de anima* 3-4 y *Quodlibet Florentinum* q.3, ed. G. Melani (Edizioni Studi Francescani, Firenze 1948) 9-17 y 147-149. *Quodlibet* IV, q.9, de V. Doucet, *Antonianum* 8 (1933) 455-457, siendo el alma una *similitudo* sensible e inteligible del universo, no recibe especies del exterior sino que las forma en sí a partir del estímulo exterior; Matteo d'Acquasparta, *Quaestiones de cognitione* q.3 (Quaracchi, Florentiae 1937) 257-261 considera no sólo las dos opiniones mencionadas, sino que pasa revista a todas las más importantes del siglo XIII, para discutir, sobre todo, con la de Tomás de Aquino, intentando una *via media* entre su concepción de la mediación de la especie y el rechazo de la *abnactio* por parte de Tomás de York y de Juan Peckham (261-267). Cf. J. Rohner, "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine", *ANIMA* 3 (1927) 161-177; R. Preioso, "L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston", *Antonianum* 25 (1950) 295-326.

quantumcumque potentia cognitiva per habitum et speciem ab actione cognitiva differentes sit informata, non potest in actione cognitivam exire, nisi prius intendat actualiter in obiectum, ita quod aspectus suae intentionis sit actualiter conversus et directus in illud.<sup>18</sup>

Olivi subraya que la condición de posibilidad de la cognición de un objeto, aun cuando se postule un representacionalismo basado en la explicación intromisiva, emisiva o combinada de la percepción visual, es la conversión de la potencia cognitiva sobre el objeto, en este sentido, su intencionalidad. Dada esta necesaria extensión virtual o conversión de la facultad al objeto exterior, no hace falta postular influencia causal alguna por parte del mismo, ni sobre las facultades cognitivas en el caso de la intelección, ni sobre los órganos sensibles en el caso de la percepción. La única condición *sine qua non* en ambos casos es esa tensión actual sobre el objeto y dicha condición configura la naturaleza misma (intencional) de ambos procesos y de las facultades que lo hacen posible:

Et ideo, dato quod species praecurrens actionem cognitivam sit influxa ab obiecto, adhuc praeter hoc oportet quod potentia actualiter intendat et intellective aspiciat in obiectum. Nam, impossibile est quod absque hoc producat in se actum cognitivum.<sup>19</sup>

Como podemos apreciar, Olivi basa su crítica al representacionalismo y, con ella, la posibilidad de ofrecer una versión activa y no meramente pasiva del conocimiento, de la percepción, incluso de la voluntad, en la explicación

<sup>18</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 9.

<sup>19</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 9.

rigaldiana de la conversión de la facultad al objeto.<sup>20</sup> Ahora bien, tal como señalara Rigaud, el acto intencional no sólo se entiende en sentido directivo, sino también apropiativo / aprehensivo: en ese sentido preciso habla el maestro provenzal de *intentio actualis – intellectualis aspectus*. En el proceso cognitivo, explica, la acción de la razón sobre el objeto exterior, desarrollada en el interior de sí misma sin emisión ni intromisión alguna, reviste un doble movimiento, a saber, la dirección de su fuerza activa y la apertura de su potencia pasiva. Este segundo aspecto efectiviza su aplicación al objeto y determina la exacta influencia del mismo, comoquiera que *termina* el proceso cognitivo captando el objeto en el interior de la mente. La explicación del *actus cognitivum* de Olivi, por tanto, refiere un dinamismo intencional completo basado en el esquema rigaldiano, cuyo medio adecuado para sostener tanto la tensión o tendencia de la facultad hacia el objeto como la apropiación del mismo, es la rectitud de la razón, la naturaleza (intencional) de la misma mente.

Nam actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur apprehensio et apprehensiva tentio obiecti.<sup>21</sup>

El objeto exterior, entonces, asume un rol en el proceso cognitivo sólo en la medida en que objetiva la conversión de la potencia cognitiva. Olivi niega rotundamente que sea causa eficiente del conocimiento –aspecto que será analizado en detalle por Escoto–, pero no que deba ser considerado en el orden causal del mismo. El objeto *termina* la conversión y el acto intencional cooperando de este modo al acto cognitivo:

<sup>20</sup> Sobre la voluntad como potencia libre y activa, cf. Pedro de Juan Olivi, q.58, ed. B. Jansen, *Petrus Iohannis Olivi. Quaestiones in II Librum Sententiarum II* (Quaracchi 1924) 394-517.

<sup>21</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 35.



no en cuanto causa eficiente sino en cuanto se presenta a la mirada intencional, está expuesto a la misma y, por tanto, la fija, la sella, la configura como su *terminus ad quem*.<sup>22</sup> Escoto volverá este mismo corolario contra el propio Olivi, insistiendo en la anterioridad natural del objeto respecto del acto cognitivo, al discutir su tesis sobre los universales.<sup>23</sup>

¿Cómo queda configurado entonces el acto cognitivo? Según Olivi, a partir de dos rasgos esenciales: en cuanto la conversión intencional comporta cierta “salida hacia” el objeto (*tendere in*, como decía Rigaud) del principio cognitivo, el acto resulta una suerte de “rayo” analógicamente semejante al principio del que fluye; y en cuanto acto cognitivo *de* un objeto, es decir, una acción que termina y se fija en un objeto, es una visión que lo expresa y, en este sentido, su cognición y la más semejante de sus imágenes posibles.<sup>24</sup>

De esta definición del acto cognitivo me permito destacar lo siguiente: ante todo, la relación entre el primer rasgo y el segundo es asimétrica, si no jerárquica. Olivi precisa, en efecto, que el primero es fundamental, constitutivo y el segundo lo determina y lo diferencia, tal como la palabra se

<sup>22</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 35-36: «In qua quidem tentione et imbibitione [*sc. obiecti*], actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo et per actum sibi configuratum est quaedam repraesentatio eius». Cf. q.73 resp. ed. B. Jansen 62-63.

<sup>23</sup> Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VII, q.18,29-30, ed. R. Andrews – G. Etzkorn – G. Gál – R. Green – F. Kelley – G. Marcil – T. Noone – R. Wood, *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica* IV (The Franciscan Institute, New York 1997) 345; *Quaestiones super II et III de anima*, q.17,7-8, ed. C. Bazán – K. Emery – R. Green – T. Noone – R. Plevano – A. Traver, *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica* V (The Catholic University of America Press, Washington D.C. - Franciscan Institute Publications, New York 2006) 159-160.

<sup>24</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 36. La configuración del acto cognitivo se completa en la q.74, resp. ed. B. Jansen 114-130, al exponer su único principio, que es la potencia cognitiva, su intención (*aspectus*) y su disposición (*habitus*).

relaciona con el sonido vocal. En segundo lugar, diré que en esta definición del acto intencional se cifra la crítica de Olivi al representacionalismo de Bacon, de Peckham y, más allá de su catalogación, a la posición de Tomás de Aquino.<sup>25</sup> La descripción del proceso cognitivo que he intentado resumir, en efecto, se realiza por completo *ad intra* de la mente, en contra de la revisión agustiniana del emisionismo euclidiano, ptolemaico y platónico y su afirmación de que los objetos se perciben y se conocen *fuera* de nosotros, allí donde el rayo visual los alcanza. Pero también en contra del intromisionismo galénico y platónico y de aquellos que sostenían, más acá o más allá de Aristóteles, que el objeto es causa o co-causa eficiente del conocimiento. En otras palabras: la razón es activa y se dirige hacia el objeto, pero sin emitir un rayo hacia el exterior; el objeto desempeña un rol importante, pero no es el agente de la acción cognitiva. El acto de pensamiento, por tanto, tiene a la facultad cognitiva como *agens* y al objeto como *terminans*. Finalmente, comoquiera que se trata de una acción totalmente interior y del mismo acto cognitivo, la intención es la única imagen expresiva del objeto, de modo que no hay necesidad de especie alguna.<sup>26</sup>

Ahora bien, siendo el objeto al que se dirige el acto y que el acto alcanza o termina siempre individual, individuado y distinto de cualquiera de su misma especie, el acto cognitivo

<sup>25</sup> La teoría del conocimiento de Tomás de Aquino ha sido interpretada por N. Kretzmann, “Philosophy of Mind” en N. Kretzmann - E. Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge University Press, Cambridge 1993) 128-159 como una forma de “realismo directo”; R. Pasnau, *Theories of Cognition*, por el contrario, consideró que la teoría tomasiana no se aparta del representacionalismo (sobre la base de esta interpretación analiza la crítica de Olivi). La opinión de Kretzmann fue avalada luego por D. Perler, “Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives”, *Topoi* 19 (2000) 111-122; mientras que C. Panaccio, “Aquinas on Intellectual Representation” en D. Perler, *Ancient and Medieval* 185-201 sufragó la interpretación de Pasnau.

<sup>26</sup> Cf. Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 36; q.73 resp. ed. B. Jansen 54-62.

es la imagen propia y natural de *ése individuo* y de ningún otro.<sup>27</sup> Esto significa, por cierto, que el acto intencional expresa siempre un individuo en tanto que individuo, expresando la noción y la propiedad individual de su objeto, mas no porque tal conocimiento provenga de la materia como principio de individuación –precisa Olivi contra Aristóteles (¿y Tomás?)–, sino porque el proceso intencional en los dos aspectos analizados (la direccionalidad y la apropiación) tiene por objeto un individuo. Este último corolario y sus propias implicaciones será abordado en el Tratado sobre los universales, pero su mención es importante para comprender el fundamento epistemológico del rechazo oliviano a las naturalezas comunes y a cualquier forma de inherencia del universal en el individuo. El maestro provenzal desarrollará una perspectiva que adscribe a Avicena y Averroes, según la cual la universalidad es una operación mental que constituye una *segunda* intencionalidad cuyos términos pretendo exponer en otro trabajo, dada su importancia para comprender el modo en que Escoto fija su propia tesis al respecto.<sup>28</sup>

### 3. La teoría de la intencionalidad de Escoto

Juan Duns Escoto desarrolla su teoría de la intencionalidad con relación al conocimiento y con relación a la voluntad. De las conclusiones que la sostienen, por cierto,

<sup>27</sup> Pedro de Juan Olivi, q.72, resp., ed. B. Jansen 37: «Rursus sciendum quod quia actus cognitivus obiecti individualis est terminatus in ipsum, in quantum est hoc individuum et non aliud: ideo de essentia talis actus est quod sit propria similitudo huius individui, in quantum huius, et quod non sit similitudo aliorum individuorum eiusdem speciei, pro quanto individualiter differunt ab isto».

<sup>28</sup> Pedro de Juan Olivi analiza extensamente el problema de la universalidad y de la individuación tanto en las *Quaestiones* 12 y 13, ed. B. Jansen, *Petrus Iohannis Olivi. Quaestiones in II Librum Sententiarum* I (Quaracchi 1921) 210-255, como en las *Quaestiones logicales*, ed. S. Brown, “Petrus Ioannis Olivi, ‘*Quaestiones logicales*: Critical Text”, *Traditio* 42 (1986) 335-388.

derivan corolarios muy importantes para la lógica, la teoría semántica y la ética. Cerraré mi trabajo, como dije al comienzo, mostrando el modo en que éste se sirve críticamente de los trabajos de Rigaud y de Olivi sobre la *intentio* (sin afirmar por ello que fueron sus únicas fuentes) y la descripción del proceso cognitivo.

El *Doctor Sutil* señala cuatro significados principales del término *intentio*: “acto de la voluntad”, “razón formal en la cosa”, “concepto” y “razón de tender al objeto”.<sup>29</sup> Del primer significado prácticamente no se ocupa, pero su investigación sobre los otros tres despliega un cuadro de dos oposiciones o distinciones cuyo análisis propondré a continuación, a saber, la diferencia *intentio – intentio rei* y la diferencia *intentio – res*.

Entendiendo por ‘intención’ la *ratio formalis in re*, hablamos de la *intentio rei*, esto es, la esencia de la cosa, que constituye el principio de su inteligibilidad en tanto objeto (de conocimiento y/o de una intención) y su significado. Como razón formal *en* la cosa, por tanto, la intención es la esencia y por eso se distingue de la intención en tanto concepto (el tercero de los significados reconocidos por Escoto). Atendiendo a la *intentio rei* (esto es, al objeto de la intención) dirá Escoto que la definición de una cosa se construye a partir de intenciones diversas, comoquiera que la intención de la que se toma el género es distinta de la

<sup>29</sup> Juan Duns Escoto, *Ordinatio* II, d.13,14-15. Sobre la noción de *intentio* en Escoto sigue siendo un referente el trabajo de S. Swiezawski, “Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot”, en *AHLDMA* 9 (1934) 205-260. Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que dicho estudio se basa casi exclusivamente en los comentaristas neoescolásticos de Escoto. Sobre la concepción escotista de las intenciones segundas se verá el cuidadoso análisis de G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century* (Brill, Leiden – Boston – Köln 2002) 99-137; y también L. Spruit, *Species intelligibilis* 257-265 y L. Cesalli, *Le réalisme propositionnel. Sémantique et ontologie des propositions chez Jean Duns Scot, Gauthier Burley, Richard Brinkley et Jean Wyclif* (Vrin, Paris 2007) 113-119.

intención de la que se toma la diferencia. Así pues, la *intentio rei* a partir de la cual se toma el género es la razón formal de la cosa tomada en cuenta o, mejor aún, conocida, que da lugar al género. De modo tal que, como razón formal de una cosa, la intención es el principio o fundamento de su inteligibilidad y del significado de la palabra que la nombra, siendo el significado de una palabra lo primero que entendemos y la *intentio rei* lo primero que conocemos.<sup>30</sup> Ahora bien, la distinción entre la “intención de la cosa” y la “intención” en el sentido de concepto atañe directamente, en la *Ordinatio*, al problema de las intenciones primeras y segundas, toda vez que éstas se distinguen no en el hecho de ser intenciones, sino en el objeto o *razón formal* al que se convierten o dirigen, esto es, en la *intentio rei*. Las formas (o esencias) de los objetos de los actos cognitivos simples son intenciones *primeras*; las formas de los objetos de los actos cognitivos complejos (o comparativos) son intenciones *segundas*, en cuanto fundamento de la relación / comparación.<sup>31</sup> En base a la

<sup>30</sup> La posición de Escoto respecto del paralelismo entre el orden semántico y el orden epistémico o, mejor dicho, del modo en que el primero se funda en el segundo, al modo en que éste se basa a su vez en la esencia como *ratio* o *intentio* de la cosa, se vio sometida a una permanente revisión. Sobre la evolución del pensamiento de Escoto acerca de la relación entre el orden semántico y el orden conceptual, cf. G. Pini, “Signification” 37-42 y A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh University Press, Edinburgh 2006) 159-161.

<sup>31</sup> Se trata de la intención segunda en cuanto producto de la *secunda operatio intellectus*, es decir, de la proposición mental, que se produce cuando el entendimiento realiza un acto de composición o de división. Según la enseñanza de Aristóteles dicha proposición es un complejo de conceptos simples y, por lo mismo, constituye un concepto complejo. Juan Duns Escoto, *In Perihermeneias* q.1,8, ed. R. Andrews – G. Etzkorn – G. Gál – R. Green – T. Noone – R. Plevano – A. Traver – R. Wood, *Beati Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica* I (Franciscan Institute Publications, New York - The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004) 45: «sicut nomen et verbum in voce sunt partes enuntiationis in voce, sic ipsa in mente sunt partes enuntiationis in mente. Quae enim concipiuntur ab intellectu in prima eius operatione, componuntur in secunda, licet nec haec nec illa exprimentur». Cf.

diferencia objetiva entre ambos tipos de intención, Escoto explica que las intenciones primeras son siempre formas absolutas, propias de toda cognición simple, mientras que las intenciones segundas son siempre formas relativas, cuyo objeto son cogniciones complejas que comportan relación o comparación. Es decir que, toda intención, en tanto concepto es para Escoto una relación de razón. Pero lo que distingue las primeras intenciones de las segundas es que las primeras tienen por objeto una razón formal absoluta (la *res* de primera intención) y las segundas una razón formal relativa (la *res* de segunda intención). La intención segunda, en cuanto *intentio* (concepto), en efecto, es siempre un acto comparativo de la razón y, por lo mismo, la *intentio rei* que tiene por objeto es siempre una relación, de modo que comporta de suyo su *correlatum*. Veamos un ejemplo bastante esclarecedor, referido a la noción de persona:

Sicut omnis intentio secunda requirit correlativum ad quod refertur, ut species respicit genus pro suo correlativo, et particulare universale pro suo correlativo, et sic de aliis; persona autem non dicitur alicuius persona, vel saltem non dicit extremum intellectus conferentis.<sup>32</sup>

En el texto reportado, Escoto discute la tesis de Egidio Romano según la cual ‘persona’ es una intención segunda. Para el Doctor Sutil no puede ser sino una intención primera, toda vez que, en tanto tal, no dice relación de razón alguna, o sea, la razón formal a la que se dirige (la *intentio rei*) es absoluta. Toda intención segunda, por el contrario (como ‘género’, ‘especie’, ‘universal’, ‘individuo’), exige siempre un

Aristóteles, *De Anima* III,6, 430b26-30); Averroes, *Commentarius Magnum in Aristotelis De anima libros* III,21, ed. F. Crawford, *Averl.* VI,1 (The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953) 455 II.10-29; L. Cesalli, *Le réalisme* 113-118.

<sup>32</sup> Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense* I,23,6, *Opera Omnia* 10 (Vivés, Parisii 1893) 259A.

*correlatum* al que referirse, pues tiene por objeto (*intentio rei*) una relación, para entender la cual es necesario entender ambos *relata*.<sup>33</sup>

En función de su objeto, por tanto, el concepto resulta para Escoto tanto aquello por lo cual conocemos algo como el contenido de dicho conocimiento:

Obiectum respectu potentiam habet primo praesentiam realem, scilicet approximationem talem, ut possit gignere speciem talem in intellectu, quae est forma intellectus. Secunda, per istam speciem genitam, quae est imago gignentis, est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis, sive raepresentati. Prima praesentia praecedat naturaliter secundam, quia praecedat naturaliter impressionem speciei, per quam est formaliter secunda praesentia.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Podemos citar un ejemplo más para graficarlo: Juan Duns Escoto, *Reportata Parisiensia* I,25, q.2,15, *Opera Omnia* 22 (Vivés, Parisiis 1894) 291-292: «Ad illud quod aductum fuit *distinctione* 23 [cf. n.24] quod *persona* est nomen secundae intentionis, sicut 'individuum', dicendum est quod 'individuum' accipitur uno modo absolute, ut dicit indivisionem rei in se, et divisionem eius ab omni alio, et sic est primae intentionis. Alio modo accipitur ut est correlativum *individui*, primo modo in denotando, et sic dicitur in respectu speciem, et est secundae intentionis; *persona* vero accipitur primo modo». Cf. También Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* 21,21, ed. R. Andrews - G. Etzkorn - G. Gál - R. Green - T. Noone - R. Wood, *B. Ioannis Duns Scotus. Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis. Opera Philosophica 1* (The Franciscan Institute Press, New York 1999) 136-137; *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis* 29,8 (464- 65); *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis* V, qq.12-14,21.24-25, ed. R. Andrews - G. Etzkorn - G. Gál - R. Green - F. Kelley - G. Marcil - T. Noone - R. Wood, *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis Libri I-V* (The Franciscan Institute, New York 1997) 619-620. Esa es la razón, además, por la cual las intenciones segundas no se predicán *in quid* de las cosas de primera intención. Acerca del problema de la predicación de las intenciones segundas en Escoto, objeto de especial interés en las *Quaestiones* sobre la *Isagoge* de Porfirio, cf. G. Pini, *Categories* 132-137.

<sup>34</sup> Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I, d.3, p.3, q.1,82, ed. Commissio

El texto precisa no solamente las dos consideraciones posibles de la *intentio* tomada como concepto, sino el rol del objeto en el proceso cognitivo y su impacto en el orden semántico. El objeto reviste una doble presencia y/o una doble función respecto de la facultad cognitiva, a saber, real y representacional. Esos son los dos niveles en que el objeto puede ser considerado como causa a partir de la cual se mueve el entendimiento como verdadero *agente* de una intención. En tal sentido, toda intención, en tanto que concepto (incluso las universales), proviene del entendimiento como causa eficiente, pero material, original y ocasionalmente de una propiedad de la cosa.<sup>35</sup> En efecto, la definición de *intentio* como *ratio formalis in re* y la distinción que supone entre *intentio* e *intentio rei* es la base de la tesis escotista acerca de los universales. Más precisamente, del género y la especie, que son intenciones segundas causadas por una propiedad común (una en muchos y a partir de muchos) y luego atribuidos en cuanto tales a los individuos.<sup>36</sup>

Queda por ver, entonces, la última acepción escotista de *intentio*, claramente remontable a las prescripciones de Rigaud y al análisis oliviano: *ratio tendendi in obiectum*. Este cuarto sentido es el más amplio de todos, pues no toma en cuenta, por ejemplo, si la intención se considera en sentido volitivo o cognitivo y, si acaso se tomara en el segundo, tampoco considera la diferencia entre primera y segunda intencionalidad. Sin embargo constituye el marco a partir del cual desarrolla Escoto los otros tres significados, sobre todo en el ámbito del conocimiento y sus respectivos

Scotistica, *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia* 3 (Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954) 232-233.

<sup>35</sup> Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* 4,12 (25). Sobre la base de esta restricción puede acordar con Olivi en que el universal es producto del entendimiento sin que ello lo convierta en un mero *fictum*.

<sup>36</sup> Cf. Juan Duns Escoto, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* 11,15-17 (46-47).

corolarios. El texto más importante, al respecto, según me consta, corresponde a la *Lectura* de la dist. 38 del *II Libro de las Sentencias*, esto es, el análisis de la misma sección de la obra del Lombardo que consideramos en Odón Rigaud y en Pedro de Juan Olivi.<sup>37</sup> El problema cuya investigación emprende Escoto, en este caso, es si la intención es un acto exclusivo de la voluntad. Tanto la formulación de la pregunta como, sobre todo, la articulación de la respuesta, reflejan la exposición rigaldiana, toda vez que el Sutil también intenta demostrar (en los mismos términos) que por *intentio* no puede entenderse un acto de la voluntad o de la inteligencia de modo excluyente, sino una acción que los involucra a ambos y, más precisamente, el *liberum arbitrium*.<sup>38</sup> En efecto, si amar un fin y amar aquello que necesitamos para alcanzarlo constituye un solo y mismo acto, dice Escoto, entonces con el término *intentio* se significan ambos aspectos. Y como todo acto de amor pertenece, proviene y exige una naturaleza que es libre y que conoce su objeto, la acción intencional (*intentio*) corresponde a la libertad de elección como a un todo.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Juan Duns Escoto, *Lectura* II,38, *Opera omnia* 19 (Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1993) 371-375.

<sup>38</sup> Se hace necesario recordar tanto la complejidad semántica de la expresión *liberum arbitrium* como su importancia teórica en la baja Edad Media. Sobre las dificultades y los intentos de traducción ("libertad de elección", "opción", "decisión libre", con los matices que comportan en inglés los términos *choice*, *decision*), así como sobre la imposibilidad de asociarlo a la noción contemporánea de "libertad de la voluntad" o "libre voluntad", cf. J. Korolec, "Free Will and Free Choice", en N. Kretzmann - A. Kenny - J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1981) 630; D. Gallagher, "Thomas Aquinas on the Will as Rational Appetite", *Journal of the History of Philosophy* 29 (1991) 559-584; y E. Stump, *Aquinas* (Routledge, London & New York 2003) 533-534.

<sup>39</sup> Juan Duns Escoto, *Lectura* II,38,12 (374): «Et cum illud 'velle' sit ipsius liberi arbitrii, et liberum arbitrium includit naturam intellectualem cognoscentem obiectum, liberam, tunc actus qui dicitur esse 'intentio' non est tantum voluntatis, sed istius totius, scilicet liberi arbitrii; quia tamen libertas est propter voluntatem, ideo magis attribuitur voluntati».

Ahora bien, en el mismo texto señalado Escoto se detiene a explicar la cuarta definición que hemos visto en la *Ordinatio*, correspondiente al proceso intencional en cuanto tal, retomando la definición ya consagrada de *intentio* como participio del verbo *intendere*, el cual, a su vez, significa *tendere in aliud* o *in aliud tentio*. Tan preocupado como Olivi por demostrar que la voluntad es un apetito racional y, por lo mismo, libre, deberá distinguir entre la acción de tender como efecto de un agente distinto al sujeto (*tendere in aliud ab alio*) y la acción de tender causada por el mismo sujeto (*tendere in aliud a se*). Esta operación responde, a su vez, a la distinción entre causalidad natural y causalidad no natural, o mejor todavía, entre la acción natural y la acción libre, en la que funda Escoto su análisis de la voluntad como apetito racional y en el que se apoya su concepción de la ética. El primer modo atañe a toda facultad y proceso cognitivo, comoquiera que requiere siempre un agente exterior (el objeto) que provoque el movimiento.<sup>40</sup> El segundo modo, sin embargo, impone la distinción entre objeto y fin al momento de evaluar la tensión de la potencia:

Et prout dicitur 'tendere in obiectum', minus proprie hoc dicitur, quia... obiectum habet causalitatem respectu actus, et sic est coniunctum; sed tendere proprie est in aliquid

Cf. Buenaventura De Bagnoreggio, *In II Sent. d. 38, resp., Sancti Bonaventurae Opera Omnia* II (Quaracchi 1885) 893: «Et quoniam istud vocabulum duo importat, videlicet quandam collationem, et praeter hoc quandam conversionem cum collatione et quandam tendentiam cum quietatione; et unum istorum est rationis et alterum voluntatis: hinc est, quod in nomine intentionis clauditur simul actus rationis et voluntatis. Quamvis enim sit unum vocabulum, tamen secundum quod compositum est, sic implicat duarum potentiarum actus coniunctos ad unum perficiendum, quod non posset facere actus unius sine simile actu alterius»; C. Martínez Ruiz, "La teoría de la intencionalidad" 190-193.

<sup>40</sup> Juan Duns Escoto, *Lectura* II,38,9 (373): «Primo modo, omnis potentia cognitiva dicitur tendere in obiectum suum et omne agens creatum naturale, quia ordinatur ad finem a primo agente»; Cf. Pedro de Juan Olivi, q.57, *resp.*, ed. B. Jansen 329-330.

distans et sic minus proprie dicitur quod voluntas tendit in obiectum.<sup>41</sup>

El texto reportado se dirige claramente a mostrar, en el argumento sucesivo, que la voluntad, en sentido estricto y por las razones aducidas, no 'tiende a' un objeto sino a un fin (y lo hace de modo libre). Pero ahora me interesa en sí mismo, porque precisa el modo en que Escoto entiende la relación de la potencia cognitiva con su objeto, comoquiera que constituye la base de su crítica al programa eliminativista de Olivi en el plano del conocimiento.

Pensar la *intentio* desde el movimiento que comporta y la estructura del mismo podría terminar opacando el modo en que la intención se distingue de su objeto, toda vez que, si se toma el término *intentio* como aquello a lo que tiende la potencia, la intención sería el mismo objeto. Y de hecho puede serlo, como cuando se toma en cuenta la *intentio rei* analizada más arriba. Distinguir, por tanto, entre la intención como aquello a lo que se tiende (el objeto en el caso de la percepción sensible, la razón formal del objeto en el caso del conocimiento intelectual) y la razón misma de 'tender hacia' o, mejor aún, entre el objeto y el principio formal a través del cual es captado, resulta fundamental para dilucidar problemas tales como la naturaleza de la luz en el caso de la percepción visual (paradigma de la percepción sensible) y de la naturaleza del concepto en el caso del conocimiento intelectual. Esta dificultad es análoga, según Escoto, a la dificultad que podríamos hallar para distinguir entre cosa y signo cuando consideramos la semiosis en sí misma. Así como la intención debe distinguirse del objeto para poder tender al mismo, definimos cosa como aquello que no es signo, aunque sólo las cosas puedan ser signos y, por lo tanto, todo signo sea una cosa:

ita in distinctione rei et intentionis, licet intentio sit res, et forte sensibilis res, in quam possit sensus tendere, tamen illa

<sup>41</sup> Juan Duns Escoto, *Lectura* II,38,10 (373).

dicitur intentio quae non est tantum res, in quam tendit sensus, sed est ratio tendendi in alterum, cuius est propria similitudo.<sup>42</sup>

La cuarta definición de intención, la más amplia de todas, por lo tanto, nos permite distinguir entre la intención y la realidad a la que se convierte, para comprender no ya el acto cognitivo, sino la conversión misma que supone, la misma razón de conversión o de dirigirse a un objeto cuyo efecto es una semejanza del mismo. En cuanto *ratio tendendi in obiectum*, por tanto, la *intentio* es el principio formal mediante el cual la facultad tiende a un objeto. En ese sentido, la *intentio* es la misma razón formal de la conversión a otro cuya semejanza constituye. Así pues, Escoto interpreta la definición general de intención propuesta por Rigaud y la relación dinámica y recíproca que comporta entre la potencia y su objeto, tal como lo había hecho Olivi, esto es, destacando el modo en que el objeto se opone a la intención u objetivo de la potencia y, al mismo tiempo, el modo en que ésta se halla como investida de dicho objetivo.

Finalmente, Escoto no reduce la necesidad del *medium* al proceso intencional del conocimiento, sino que lo extiende al de la voluntad. Ésta también, en efecto, puede ordenar y referir algo a otra cosa a través de un medio, en virtud de uno de los dos *affectus* que la constituyen, al que denomina *affectus commodi*; así como también puede ser su propio objeto, cuando reflexiona sobre sí y quiere quererse. Pero, sobre todo, entiende que aquella prescripción rigaldiana relativa al *medium* como *rectitudo* necesaria de la facultad (*terminus per quem*) se identifica, en la acción humana, no con la voluntad ni con el entendimiento, sino con el *liberum arbitrium* como un todo.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Juan Duns Escoto, *Opus Oxoniense* II,13,3, *Opera Omnia* 12 (Vivés, Parisiis 1893) 616.

<sup>43</sup> Juan Duns Escoto, *Lectura* II,38,16 (375): «dicendum quod intentio

#### 4. Consideraciones finales

Llegado al final de este trabajo, creo haber trazado el boceto de un mapa incompleto, diseñado para ilustrar el modo en que Escoto trabaja sobre sus propias fuentes (podríamos haber hecho otro tanto con Bacon, con Enrique de Gand o con Godofredo de Fontaines, por ejemplo) y, sobre todo, para optimizar la comprensión de aquellos puntos en los que afina, precisa y termina de fundar sus propias tesis.

Sobre la base del análisis rigaldiano, tanto Olivi como Escoto definen la *intentio* como un acto, queriendo manifestar, por senderos diversos, la naturaleza activa del entendimiento en el proceso cognitivo. De este modo, el conocimiento humano se concibe como una acción de tipo intencional y ésta se define, en un plano general, a partir de un término *a quo* que es la facultad cognitiva, un término o medio *per quem* que es la cualidad o naturaleza de la mis –o sea, su *rectitudo* en cuanto dirigida y aprehensiva– y un término *in quem* que es la intención misma, en cuanto semejanza del objeto. De cada fase del proceso descrito, o, mejor dicho, de la investigación sobre cada uno de los términos que lo articulan, se derivan importantes consideraciones sobre la ontología, la epistemología, la lógica y la teoría semántica, es decir, sobre la comprensión misma de los *modi essendi, intelligendi y significandi*, en el curso de la cual Escoto se servirá de la tesis de Olivi para evitar lo que éste quiso evitar y para fijar su propia posición, casi siempre en contra de la oliviana.

Olivi no parece haber vacilado nunca en concebir la *intentio* como un acto cognitivo sin mediación de especie alguna. Cuando Ockham abandone su teoría del *fictum* y abrace la tesis de Olivi, no lo hará sin considerar seriamente los reparos de Escoto, que no fueron tantos y que no responden tanto intento de eliminar la especie inteligible, cuanto al

---

includit rectitudinem oculi et lumen; unde est ipsius liberi arbitrii, et non tantum voluntatis».

modo en que ha de concebirse la función representacional de la intención misma y su alcance, así como a la relación entre la intención como representación o cognición del objeto y el significado de la palabra o enunciado que exprese dicho conocimiento. En otras palabras: el modo en que y las razones por las cuales no sólo el concepto, sino también la palabra son términos del proceso cognitivo, lo *terminan* y lo *determinan*.