



X Jornadas de Investigación en Filosofía - UNLP  
La Plata, 19 al 21 de agosto 2015

Causalidad contingente y conocimiento experimental según Juan Duns Escoto

Enrique Santiago Mayocchi  
(UCA – CONICET)

La metafísica que presenta Duns Escoto a lo largo de su obra tiene como característica principal la contingencia, producto del libre obrar de la voluntad divina. El mundo físico comparte esa nota, derivada de la actividad *ad extra* de su creador, por lo que obtenemos una verdadera “filosofía de la contingencia” que tiene fuerte alcance, no solo en la ontología sino también para la gnoseología y epistemología. En efecto, el conocimiento del mundo físico tiene su origen en lo percibido por los sentidos, según afirma Escoto siguiendo al Estagirita, y alcanza su máxima certeza gracias al conocimiento intelectual. Ahora bien, ¿podemos tener certeza de la realidad si está configurada de manera contingente? ¿Hay causalidad necesaria en el mundo físico? Si la causalidad del mundo físico no es necesaria, ¿podemos hacer ciencia o, al menos, tener un conocimiento seguro? Para resolver estas preguntas, analizaremos en primer lugar la contingencia ontológica y su alcance en las relaciones de causalidad. Luego, la defensa que el Doctor Sutil elabora sobre el conocimiento de experiencia, para evaluar si su propuesta es consistente respecto de la causalidad propia del ámbito físico.

#### *Ontología contingente y causalidad física*

Duns Escoto comienza afirmando que no se puede demostrar la contingencia en los seres creados, sino que se debe mostrar, ya que es evidente<sup>1</sup>. “Ente” es un término trascendental en la filosofía escotista y se aplica no solo a lo que existe actualmente sino también al campo de los posibles. Por otro lado, así como “uno”, “verdad”, “bien”, etc., son propiedades trascendentales, también se encuentran algunas propiedades trascendentales disyuntivas, como por ejemplo “infinito-finito”, “creado-increado”, etc. Ahora bien, si existen seres que siguen a la parte más débil de la disyunción “infinito-finito”, luego puede probarse la existencia de un ser infinito, la parte más fuerte que da fundamento al par disyuntivo. Pero no se puede realizar una demostración comenzando por esta última parte de la disyunción, es decir, de la

<sup>1</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, «Lectura in Sententiarum» en *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1950-2013, I.39.1-5 #39. (En adelante *Lectura*).

existencia un ser infinito no se deriva que haya seres finitos, creados por él. Por tanto, si tomamos las propiedades trascendentales “necesario-contingente”, la contingencia en los entes no puede ser demostrada *a priori* desde un ser necesario, pero tampoco *per notius*, ya que hablamos de propiedades trascendentales, y por tanto evidentes por sí mismas.

La contingencia es una característica del mundo físico, que por ser creado recibe de esa nota ontológica de la causa que lo produjo. Escoto sostiene que sería absurdo afirmar que la causa primera obra necesariamente y luego concluir que su efecto es contingente. Además, en el caso de una producción llevada a cabo por diversas causas, que la segunda mueve subordinada a la primera se fundamenta desde la proposición inicial del *Liber De Causis*<sup>2</sup>, por lo que todo efecto tiene una relación prioritaria con la causa primera. Si entendemos que ella actúa necesariamente para la producción de un efecto, y que la causa segunda lo hace de manera contingente, se llegaría a una contradicción, puesto que ese efecto tendría relación de naturaleza diferente respecto de sus causas, sería causado necesaria y contingentemente al mismo tiempo<sup>3</sup>. Para resumir, “debemos asignar la causa de esta contingencia [en los entes] a la causalidad divina, porque no puede un efecto provenir contingentemente de una causa segunda si la causa primera no la mueve en el orden de lo contingente”<sup>4</sup>.

¿Qué hay en la naturaleza divina por lo que obra de esa manera? No puede ser el intelecto, porque cuando conoce lo hace de manera necesaria, y por tanto el contenido de ese conocimiento comparte esa propiedad. Esa intelección se da cuando la facultad “conoce antes del acto de la voluntad”, es decir, con prioridad de naturaleza, por lo que no posee una cualificación por parte de la voluntad, y así es -según Escoto- aprehendido de manera neutral, esto es, sin valor veritativo. Por ello afirma A. Vos que “ese tipo de conocimiento precedente nunca podrá corresponder a un estado contingente de cosas a ser actualizado por Dios, si el aspecto de su factualidad es incluido, y tampoco podrá ser la causa de la contingencia”<sup>5</sup>. Pero cuando la voluntad elige la actualización de un estado de cosas, allí el intelecto lo conoce como verdadero. La elección absolutamente libre es la causa de los entes, su contingencia, y su posibilidad de no ser. Por ello, la contingencia en sentido escotista se dirige a un

---

<sup>2</sup> ANÓNIMO, *Liber de causis*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, proposición I.

<sup>3</sup> *Lectura I.39 #36*.

<sup>4</sup> *Lectura I.39 #41*.

<sup>5</sup> A. VOS et al., *Contingency and freedom*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London, 1994, pág.105.

análisis de la voluntad, tanto divina como humana, ya que ambas son causas de la actualización de posibilidades y fundamento de la libertad para obrar.

En la voluntad, tanto divina como humana, se pueden distinguir dos tipos de libertad: hacia objetos opuestos (amar a esta u otra persona en concreto) y hacia efectos opuestos. La posibilidad de acción hacia opuestos abre espacio a la contingencia diacrónica y sincrónica<sup>6</sup>. En el primer caso, la voluntad quiere actos u objetos opuestos en distintos momentos, ya que la posibilidad del opuesto solo es capaz de ser actualizada en un tiempo posterior. Por ello, el modo más adecuado de expresar una proposición donde se encuentran términos opuestos es el del *sentido dividido*, por el cual se comprenden dos proposiciones con términos referidos a diferentes momentos temporales, como por ejemplo “la voluntad amando a esta persona ahora, puede odiarla más adelante”<sup>7</sup>.

Por otro lado, la referencia hacia los opuestos puede ser sincrónica<sup>8</sup>, esto quiere decir que “en el mismo tiempo en que la voluntad tiene un acto volitivo, al mismo y por el mismo momento puede tener un acto volitivo opuesto”<sup>9</sup>. Es importante remarcar el “puede”, porque se está queriendo indicar una posibilidad hacia el opuesto ante un estado actual de cosas, y allí radica la libertad par elegir uno u otro. Así la voluntad se relaciona contingentemente a los opuestos, lo que es igual a decir que es libre, y “esto no sucede porque tenga una relación contingente a querer en un momento anterior, porque en ese caso no sería una causa, sino porque ahora, cuando es la causa que elicit a un acto de querer, la voluntad tiene una relación contingente a ese acto, de tal manera que queriendo en un momento a, puede no querer en ese momento a”<sup>10</sup>.

Para fundamentar lo anterior, Escoto vuelve a recurrir al análisis de las proposiciones según el *sentido dividido* que se aplica a la conjunción de dos proposiciones distintas, quedando el operador lógico solo en la segunda, y así obtenemos “Juan quiere algo y es posible que Juan no lo quiera al mismo tiempo”. De esta manera cuando la voluntad actualiza un acto de querer, en ese mismo

---

<sup>6</sup> Cfr. la relación de Juan Pedro OLIVI como fuente del Doctor Sutil propuesta por Stephen DUMONT, “The origin of Scotus’s theory of synchronic contingency”, en *The modern Schoolman* 72 (1995) 160-1167.

<sup>7</sup> *Lectura* I.39 #48.

<sup>8</sup> Cfr. uno de los estudios fundantes sobre la contingencia sincrónica escotista y sus alcances desarrollados por Simmo KNUUTTILA, “Time and modality in scholasticism”, en S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the great chain of being: Studies in the history of modal theories*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981, págs. 163-257.

<sup>9</sup> *Lectura* I.39 #50.

<sup>10</sup> *Lectura* I.39 #51.

momento posee la posibilidad de no quererlo. En esto se encuentra el fundamento de la libertad de la voluntad, en que ella no está dirigida a querer algo determinado ni tampoco al acto de querer mismo, y así su actividad es realmente contingente cuando lo hace. Como lo resume A. Vos “querer algo es un acto libre, porque no querer es posible al mismo tiempo. De tal manera que la libertad de la voluntad se vuelve equivalente con la contingencia sincrónica de las voliciones”<sup>11</sup>. Y si consideramos los efectos producidos por nuestra voluntad, concluimos que ellos son también contingentes por ser dependientes en el ser de nuestra actividad libre. Y así queda explicada el segundo tipo de libertad anunciada al comienzo, la que se dirige a efectos opuestos.

Respecto de la creación, el Maestro Franciscano afirma que “la voluntad divina quiere desde la eternidad una piedra por un solo acto volitivo, y puede querer eternamente que no exista esa piedra, o puede no querer que exista una piedra”<sup>12</sup>. En este caso se muestra un acto factual volitivo de la divinidad, dando origen a una realidad ontológicamente contingente, y su libertad respecto de los opuestos, que deben entenderse como posibilidades sincrónicas. El acto creador y conservador de la Causa Primera denota la relación de dependencia que sus creaturas poseen hacia ella<sup>13</sup>.

Duns Escoto distingue, además de la voluntad, otro principio activo que lo llama “naturaleza”<sup>14</sup>. Este se caracteriza por actuar, siempre que no sea impedido, cuando el objeto capaz de recibir su acción se hace presente, como en el caso del fuego que siempre quemará la madera cercana a él. Además, bajo las mismas condiciones siempre hará lo mismo, esto quiere decir que su obrar es uniforme, por lo que siempre se obtendrá el mismo resultado. Lo natural no produce acciones contrarias, sin embargo está abierto a efectos opuestos que dependerán de su recepción en objetos distintos, como el sol puede derretir el hielo y reseca el barro. También está determinado por factores exteriores, en contraposición de la voluntad que se autodetermina. Y la última característica que presenta es la necesidad, que deriva del

---

<sup>11</sup> A. VOS et al., *Contingency and freedom*, op. cit., pág. 123.

<sup>12</sup> *Lectura I.39 #54*.

<sup>13</sup> Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetlaes*, BAC, Madrid, 1968, c. 12.

<sup>14</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, *Quaestiones super Metaphysicorum*, Franciscan Institute Publications, New York, 1994. (En adelante *QQ. Met.*) IX.14 #44: “*causa mere naturalis, licet ex se determinetur ad effectum, potest tamen impediri. Impedimento autem amoto, statim agit ad productionem effectus, sicut a principio egisset si non fuisset impedita*”; IX.15 #22: “*potentia communiter dicitur ‘natura’, ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco*”.

modo específico de su obrar causal, a diferencia de la voluntad que lo hace contingentemente.

El mundo físico, como lo muestran los ejemplos citados, responde a un modo de actuar regido por el principio activo de naturaleza. En efecto, los seres que no poseen voluntad carecen de la posibilidad para actuar, por ellos mismos, de manera distinta a como lo hacen. Por otro lado, desde las ciencias empíricas se intenta encontrar esas leyes que describen la uniformidad en el obrar que es característico de los seres irracionales. Ahora bien, si consideramos el argumento antes presentado sobre la causa primera, que transmite su contingencia a la creación, ¿no se contradice esta ontología con la causalidad necesaria que ahora se afirma? La respuesta es negativa<sup>15</sup>: no hay en la actividad del mundo físico necesidad en sentido absoluto, ya que en última instancia depende de la voluntad divina, quien actúa con absoluta libertad haciendo contingente el presente estado de cosas por ella conservada.

Por un lado, las causas que se presentan en el mundo físico son consideradas segundas, ya que dependen de la primera que las produce y conserva. Así, no puede afirmarse que la causalidad del mundo físico sea necesaria en sentido absoluto, porque la causa primera obra de modo contingente. Por otro lado, Duns Escoto afirma que hay necesidad en las causas segundas pero solo *secundum quid*, en cuanto que ellas no pueden no causar cierto efecto que es propio de su naturaleza, cuando se dan las condiciones antes mencionadas. De todas maneras, esa necesidad puede verse afectada por la libre voluntad divina que actúa disponiendo las cosas de otra manera. Los casos paradigmáticos que Escoto encuentra para sostener esto son los milagros, por ejemplo cuando el fuego no quema.

Bajo esta nueva perspectiva del mundo físico, que rompe con el necesitarismo antiguo, cabe plantearse la pregunta sobre nuestra posibilidad de conocerlo y el grado de certeza que podemos alcanzar. A continuación analizaremos tres pasajes de la obra del Doctor Sutil donde desarrolla su concepción acerca del conocimiento experimental.

### *Inducción y certeza en el conocimiento de experiencia*

Al comienzo de la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que “el arte nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos

---

<sup>15</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, «Ordinatio» en *Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vaticano, 1950-2013, I.8.2.1 #306. (En adelante *Ordinatio*).

semejantes”<sup>16</sup>. Por ello, denomina *sabio* a quien conoce las causas de las cosas y posee su arte; por otro lado, el *experto* es aquel que no conoce el porqué sino el qué, basado en el conocimiento de las cosas singulares. Duns Escoto, en su comentario a estas ideas, añadirá que es posible llegar a conocer desde un efecto sensible cual es su causa por medio del método de la división<sup>17</sup>.

El análisis deberá seguir la siguiente metodología: identificar los factores que se dan juntos en la consecución de un efecto, y luego separarlos para observar si el resultado sigue siendo el mismo. A continuación, se dejarán de lado aquellos factores que no se encuentran aunque igualmente se consiga el efecto. Y por último, se deberá observar cuáles de los restantes son anteriores por naturaleza para identificarlos como las causas. Sin embargo, el Doctor Sutil interpone una *instantia* donde desarrolla un contraargumento basado en la falacia de afirmación del consecuente<sup>18</sup>. Supongamos que los factores intervinientes para la consecución del efecto son llamados *a*, *b* y *c*. Luego, podría ser que *b* y *c* sean causa de *a*; que *a* y *c* sean dos efectos necesarios de *b*; o que *b* sea causa suficiente pero no necesaria de *c*. Además, se agrega que la observación de un caso no puede brindar de suyo la validez necesaria para una afirmación *in omnibus*. Por lo tanto, “nunca puede conocerse que algo es necesario y causa *per se* de otra cosa, y así no se sabe nada”<sup>19</sup>.

Como respuesta a la *instantia*, Duns Escoto hace notar que por el método de la división se puede reconocer, al menos, que una determinada causa es necesaria para conseguir un efecto específico. Asimismo, afirma que el “experto” posee su conocimiento por el análisis de los efectos, *quia est*, pero para lograr una demostración *propter quid*, no basta con saber cuál es la causa sino que se requiere saber por qué la causa es la causa. En este punto nuestro filósofo nos sorprende con su respuesta, “el experto, careciendo de demostración, sabe *quia est* con certeza”<sup>20</sup>. Esto es posible gracias a un principio que el intelecto posee al menos virtualmente *in virtute*, por el que capta de manera directa el obrar uniforme y ordenado de la naturaleza<sup>21</sup>. Escoto no aclara más y da por resuelto el asunto. Como afirmamos en el

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970, 981a 5-7.

<sup>17</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, *QQ. Met.*, I.4 #70. Un cuadro esquemático en A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 312-313.

<sup>18</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, *QQ. Met.*, I.4 #71-#73.

<sup>19</sup> I. DUNS SCOTI, *QQ. Met.*, I.4 #75.

<sup>20</sup> I. DUNS SCOTI, *QQ. Met.*, I.4 #79.

<sup>21</sup> Cfr. también I. DUNS SCOTI, *QQ. Met.*, I.4 #14: “[Principia] possunt etiam cognosci quia veri sunt ex frequenti cognitione sensitiva et memorativa et experimentalis, per quas cognoscimus terminos talis principii in suis singularibus in re esse coniunctos”.

apartado anterior, la causalidad natural es entendida como no libre y por tanto siempre actuará de la misma manera, según ha sido querido por la voluntad divina. Por ello, el conocimiento de experiencia puede tener un cierto grado de certeza asegurado.

Ahora bien, Escoto sostiene que toda ciencia debe proporcionar un conocimiento que sea: cierto, necesario, evidente, y resultado de un razonamiento silogístico<sup>22</sup>. Esta última característica no es aplicable aún a lo desarrollado sobre la inducción y su actividad sobre el intelecto. Será en los comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo donde nuestro filósofo se explayará con más detalle sobre la cuestión.

Duns Escoto retoma, en sus comentarios a las *Sentencias*, la explicación sobre el conocimiento experimental como respuesta a la teoría de la iluminación especial según la propuesta formulada por Enrique de Gante. En este caso, nuestro filósofo negará tal necesidad en el intelecto humano *viatoris*, y sostendrá la posibilidad de certeza por el conocimiento natural de los primeros principios, de la experiencia y de nuestros propios actos.

La experiencia nos acerca, en primer lugar, al conocimiento de una conclusión obtenida por la observación frecuente de un efecto, como por ejemplo “la luna se eclipsa” o “esta hierba cura tal enfermedad”. La frecuencia en la sucesión de los acontecimientos lleva al intelecto a descubrir una proposición *per se nota*, que describe el principio de regularidad con el que actúa la causalidad del mundo natural, “aquello que sucede en la mayoría de los casos, es un efecto natural y tiene una causa naturalmente ordenada a tal efecto”<sup>23</sup>. A partir de este principio, el intelecto puede realizar, por vía de la semejanza, la aplicación de un conocimiento *quia est* de cierta conclusión desde la mayoría de los casos singulares *in pluribus* a todos *in omnibus*.

Una vez aplicada la ley de regularidad de la causalidad natural, vuelve el Maestro Escocés a proponer el método de la división para buscar la causa concreta, que se llegará a determinar siempre que se puedan remover todos los factores que se pueden demostrar como no intervinientes. Tomando el ejemplo sobre el eclipse lunar, el intelecto debe aplicar el método a las respuestas posibles, o la luna posee en sí misma la luz y por un defecto propio se eclipsa, o de lo contrario la luz es alcanzada por la interposición de otro cuerpo que produce el eclipse en la luna<sup>24</sup>. Es interesante hacer

---

<sup>22</sup> Cfr. el desarrollo cronológico de esta idea en S. MARRONE, “Scotus at Paris on the Criteria for Scientific Knowledge” en S. Brown, T. Dewender, T. Kobusch (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden, 2009, págs. 383-400.

<sup>23</sup> I. DUNS SCOTI, *Lectura*, I.3.1.3 #177.

<sup>24</sup> I. DUNS SCOTI, *Lectura*, I.3.1.3 #178.

notar que aquí Escoto recurre, sin detallarlo, a hipótesis que puedan explicar el hecho, y por tanto a un razonamiento de tipo deductivo<sup>25</sup>. Una vez eliminadas las causas posibles, se obtendrá la ciencia y el conocimiento *propter quid* de la cuestión.

Ahora bien, ¿podemos confiar en los sentidos como fuente de conocimiento certero? Escoto es consciente que los sentidos a veces nos engañan, como cuando vemos una vara en el agua que parece quebrada o dos varas de igual tamaño que cuando alejamos una de ellas la vemos más pequeña que la cercana. Estos casos plantean un problema al conocimiento de los principios por medio de la experiencia, ya que se le proporcionan al intelecto datos falsos o contradictorios. Sin embargo, también nos ofrece una solución para el error de los sentidos, es más, *etiam si omnes deciperentur*. Para resolver si el sentido nos engaña o no, el intelecto debe recurrir a una proposición evidente *-per se nota-* con la finalidad de juzgar qué sentido y cuando nos engaña. En el ejemplo de la vara en el agua, la vista nos la muestra quebrada, pero por el tacto conocemos que no lo está, por lo que obtenemos dos juicios contrarios a partir de los sentidos. ¿Cómo asegurar el conocimiento de experiencia en este caso? El intelecto recurre por medios naturales<sup>26</sup> a un juicio que conoce con evidencia, en este caso que “nunca un cuerpo blando quiebra uno duro”<sup>27</sup>. Concluye agregando que la respuesta a tal engaño debe ser por la transparencia del agua, que engaña a la vista.

El principal aporte que encontramos en esta nueva búsqueda de asegurar el método inductivo por parte de Duns Escoto, radica en el planteo de una especie de método de la diferencia que posteriormente será desarrollado por Ockham. La enumeración de hipótesis tiene como finalidad quitar las posibles respuestas que no son satisfactorias y encontrar no solo cuál de ellas interviene sino también por qué lo hace, con ayuda del conocimiento de los principios que posee el intelecto y todo esto permitido por la uniformidad que posee la naturaleza en su modo causal de obrar.

En la *Ordinatio*, sostiene que se puede alcanzar un conocimiento infalible, partiendo de *muchos* para aplicarlo a *todos*, siempre que la experiencia nos conduzca a observar con frecuencia la uniformidad del obrar natural y el intelecto descubra el principio que lo rige. Escoto propone, en este caso, un nuevo método de división por vía del acuerdo entre diferentes instancias experimentales y la observación de los factores que intervienen en cada una, siempre que se consiga el mismo efecto. De esta

---

<sup>25</sup> Cfr. A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, op. cit., p. 316.

<sup>26</sup> Cfr. O. LARRE, “El conocimiento de la naturaleza en el comentario a las Sentencias de Juan Duns Escoto” en *Anuario Filosófico* XLI/1 (2008) 130.

<sup>27</sup> I. DUNS SCOTI, *Lectura*, I.3.1.3 #180.



manera, se centrará la atención en descubrir qué factor está presente en cada una de las instancias, porque no se le puede atribuir causalidad alguna a un factor que unas veces está presente y otras no lo está. Aquél que se encuentre en todas las oportunidades será la causa natural del efecto<sup>28</sup>.

A continuación, detalla dos posibles modos en los que puede derivar la investigación científica, aclaración que no aparece con precisión en sus otras obras, y constituye un pensamiento de madurez sobre el tema. Una primera posibilidad es, que a partir de una conclusión frecuentemente observada, conocimiento *quia est*, se llega a la comprensión del principio que actúa en ese caso, y a partir de él se deduce, por el método de la división, la causa real. El Doctor Sutil, aplica nuevamente el ejemplo del eclipse. Vemos con frecuencia que la luna se eclipsa, esta es una conclusión de experiencia, pero para conocer su causa debemos alcanzar el principio al que corresponde su explicación. El intelecto lo descubre como proposición evidente por sus términos, a saber, que “todo cuerpo opaco interpuesto entre uno luminoso y otro iluminado, impide la transmisión de la luz”<sup>29</sup>. Luego se aplica el método de la división, por el cual se llega a conocer que la tierra es un cuerpo opaco, interpuesto entre el sol y la luna. Este conocimiento posee un importante grado de certeza, *certissime*, ya que se realiza por medio de una demostración *propter quid* desde el dato de experiencia, y se llega a establecer una relación causal absoluta, ya que puede atribuirse no solamente a muchos sino a todos los casos.

Pero por otro lado, puede suceder que a partir de la experiencia no lleguemos al conocimiento del principio evidente que explica el fenómeno, sino que solamente alcancemos a conocer un principio que surge por generalización de los casos en que se observan unidos ciertos términos. Incluso si se aplica el principio empírico de uniformidad de la causalidad natural, tampoco se podrá llegar a tener un conocimiento infalible si no se realiza por vía de la demostración la explicación de por qué tales términos están unidos. El ejemplo que propone Escoto es el siguiente, “esta hierba de tal especie es cálida”. Puede suceder que un médico utilice aquella determinada hierba porque hace bien a la salud, pero no sabría la relación que hay entre la enfermedad y la hierba ni entre la calidez de la hierba y su efecto, incluso podría darse que esa misma hierba también sea saludable a menor temperatura. Escoto explica con el ejemplo, que

---

<sup>28</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, *Ordinatio*, I.3.1.4 #235. Un cuadro esquemático en A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, op. cit., p. 317.

<sup>29</sup> I. DUNS SCOTI, *Ordinatio*, I.3.1.4 #236.

este tipo de generalizaciones solo nos lleva a conocer la unión disposicional<sup>30</sup> *aptitudinalis*, pero no la unión real de los términos, ya que los mismos podrían encontrarse incluso separados, sin que esto incluya contradicción<sup>31</sup>. En este caso nos encontramos ante un conocimiento cierto, pero contingente, asegurado por el principio de uniformidad que el creador mantiene en el mundo natural. Sin embargo, Escoto afirma que es el grado más bajo de conocimiento científico.

\*

Para finalizar, queremos destacar el desarrollo que hace Duns Escoto del método de la división para asegurar el camino inductivo de la ciencia experimental. A pesar de su ontología contingente, la experiencia puede alcanzar cierto conocimiento seguro y a su vez es ocasión para que el intelecto descubra las proposiciones que describen el orden natural. Además, esta justificación lo lleva a distinguir con claridad las generalizaciones empíricas de las conexiones causales, nunca necesarias en sentido absoluto. Es esta una aportación, según nuestro juicio, al pensamiento de su época, que presenta características dignas de un epistemólogo contemporáneo.

---

<sup>30</sup> Cfr. S. MARRONE, "Induction as an element of scientific knowledge according to Duns Scotus" en A. FIDORA y M. LUTZ-BACHMANN, *Erfahrung und Beweis*, Akademie Verlag, Berlin, 2006, p. 221.

<sup>31</sup> Cfr. I. DUNS SCOTI, *Ordinatio*, I.3.1.4 #237. Cfr. la respuesta sobre el planteo de la unión disposicional que hace LOSEE en A. VOS, *The philosophy of John Duns Scotus*, op. cit., p. 319-321.