

IGNACIO MIRALBELL

DUNS ESCOTO:

**LA CONCEPCIÓN VOLUNTARISTA DE LA
SUBJETIVIDAD**

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. LA LIBERTAD COMO PODER DE AUTODETERMINACIÓN	13
1. Algunas referencias previas a la concepción escotista de la potencia	13
2. Lo natural y lo libre como los dos modos fundamentales de principio potencial activo.....	18
3. La voluntad como auto-determinación.....	24
4. El conocimiento como proceso natural hetero-determinado y causal	29
II. LA SUPERIORIDAD DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO ...	33
1. Concepto escotista de “praxis”	33
2. El conocimiento práctico y su respectividad a la praxis.....	36
3. El saber práctico como superior al especulativo....	38
4. El carácter especulativo de la Lógica.....	42

III. EL PENSAMIENTO COMO CAPACIDAD DE REPRESENTACIÓN ESPECULATIVA	47
1. Las dos fuentes de la gnoseología escotista.....	47
2. Una nueva versión del acto cognoscitivo	48
3. Otras diferencias entre la gnoseología escotista y la aristotélica.....	50
4. La interpretación representacionista de la intencionalidad	57
5. La versión dinamicista del concepto	59
6. Voluntarismo y objetivismo	65
7. Apéndice sobre la interpretación heideggeriana de la gnoseología escotista.....	70
IV. LA CRÍTICA A LA RAZÓN DESDE LA TEOLOGÍA PRÁCTICA	75
1. Los argumentos de los filósofos y las correspondientes respuestas de Escoto	76
2. Los argumentos del teólogo.....	78
3. ¿Una fe en contra de la razón?.....	83
4. La peculiaridad del teologismo escotista.....	88

INTRODUCCIÓN

Tengo la oportunidad de presentar aquí de forma unitaria un conjunto de estudios sobre el pensamiento filosófico de Duns Escoto que en su mayor parte ya han sido publicados por separado, pero que guardan una estrecha relación temática, y entre todos dan una visión de conjunto.

Se trata de diferentes capítulos de mi tesis doctoral defendida en junio de 1992 en la Universidad de Navarra, que posteriormente fui presentando por separado en forma de comunicaciones en diversos congresos de Filosofía Medieval o en forma de conferencias y seminarios¹.

Es frecuente considerar a Duns Escoto (1267-1308) como uno de los últimos maestros del período de auge de la Escolástica en el siglo XIII. Su obra se caracteriza a menudo como una de las últimas “grandes síntesis” de la Baja Edad Media. A comienzos del siglo XIV, los historiadores de la Filosofía

¹ El capítulo 1 es una síntesis de mi libro “El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto” (una transformación del aristotelismo), EUNSA, Pamplona, 1994. El capítulo 2 corresponde a una comunicación presentada en el IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval, SIEPM, en Ottawa (Canadá) en agosto de 1992, bajo el título de “*El estatuto epistemológico del conocimiento práctico en Duns Escoto*”. El capítulo 3 corresponde a un artículo publicado en *Anuario Filosófico*, vol. 29/2 (El pensamiento de Leonardo Polo), 1996, Pamplona, pp. 751-772, que lleva por título “*La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. Un análisis desde la axiomática de Polo*”. El capítulo 4 corresponde a una comunicación leída en el Congreso Escotístico Internacional que tuvo lugar en Roma, 1995, y publicada en las Actas correspondientes bajo el título “*La distinción entre Metafísica, Matemática y Física según Duns Escoto*” (Via Scoti, *Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, vo. I, pp. 348-702). Por último, el capítulo 5 corresponde a una comunicación leída en el 2º Congreso Nacional de Filosofía Medieval, SOFIME, Zaragoza, diciembre de 1994; publicado en las actas correspondientes bajo el título “*La crítica a la razón natural en Duns Escoto*” (pp. 395-408 de dichas Actas).

sitúan el comienzo de un período de decadencia que durará hasta el surgimiento del humanismo y del Renacimiento. Duns Escoto habría contribuido a dicha decadencia con su crítica teológica a la razón y con su condición de precursor del voluntarismo de Ockham, del nominalismo, del formalismo dialéctico, y de otras tendencias filosóficas del siglo XIV, que constituyen “la decadencia de la Escolástica”. Todas estas apreciaciones son “tópicos” que se encuentran en la mayor parte de los manuales de historia de la filosofía. Quizás no estén faltos de algún fundamento real, como ocurre con la mayoría de los tópicos, pero su fundamentación histórica requiere muchas precisiones.

En esta publicación intento reflejar la mayor parte de las ideas que vi en los textos de este genial autor del siglo XIV y en las que me pareció que éste se adelantaba a su tiempo, haciendo aportaciones filosóficas que sólo maduraron muchos siglos después, en plena modernidad.

Este estudio monográfico de la filosofía de Escoto gira en torno a ciertos temas centrales y se basa en un minucioso análisis de sus textos más ciertos y significativos. En el capítulo 1 se analiza el nuevo concepto escotista de la libertad como auto-determinación espontánea, dialécticamente enfrentada a la naturaleza. El segundo capítulo se centra en la transformación escotista del concepto de “praxis” en la línea del pragmatismo, que anticipa el olvido moderno de la “teoría” como praxis suprema. Llegados al capítulo 3, se afronta la teoría escotista del conocimiento, en la que se advierten rasgos como el representacionismo, el dualismo sujeto-objeto, el conceptualismo y el olvido de la intencionalidad, tan típicos de las gnoseologías modernas posteriores. Por último, en el capítulo 4 se revisa la crítica que Escoto realiza a la razón filosófico-metafísica, desde una interpretación “práctica” de la teología, que pone las bases de no pocos desarrollos de la teología moderna.

Si bien este estudio se dedica fundamentalmente a la interpretación minuciosa de los escritos de Escoto, es frecuente en él hallar referencias y alusiones a su influencia en la historia del pensamiento europeo, y muy especialmente en el paso de la Edad Media a la Moderna. Y es que la conclusión principal

de este trabajo podría resumirse en la idea de que Escoto influye sutil pero decisivamente en la historia de la Filosofía dando el giro “voluntarista” (pragmático) y “crítico” que de formas muy diversas aparece en Ockham, Suárez, Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz, Kant, Peirce, Comte, Marx o Nietzsche. En todos ellos está presente la primacía de la voluntad y del poder práctico respecto del conocimiento teórico-especulativo.

La repercusión de Escoto llega también a la filosofía del siglo XX en autores como Heidegger, cuya inspiración inicial en el escotismo está fuera de toda duda. El concepto de libertad como auto-determinación espontánea de la voluntad y el concepto de conocimiento como proceso subjetivo-objetivo de génesis mental de una representación están ya operando en el pensamiento escotista, y constituyen el eje central del giro moderno y del distanciamiento de éste respecto del ideal de “sabiduría” antiguo y medieval. Probablemente el giro voluntarista de Duns Escoto está en la base de la crisis moderna de la “sabiduría” en aras de una civilización científico-técnica dirigida por la revolución constante de los intereses pragmáticos. Probablemente Husserl fue uno de los autores contemporáneos que advirtió esto con más claridad, al comprobar que fue con autores como Escoto y Ockham cuando se transmutó la “teoría” (intuición eidética) por la “especulación” (representación), dando lugar al olvido de la intencionalidad. También Heidegger hace un lúcido análisis de las claves crítico-pragmáticas de la “Metafísica moderna” en la que acontece el olvido del ser en aras del concepto de “ente” y la pérdida del pensar en aras del representacionismo. Sin embargo, Heidegger –debido a la influencia escotista que recibe, y que es mucho mayor de la que parece a primera vista–, no advierte el origen tardo-medieval (con Escoto y Ockham) de dicha Metafísica Moderna, y de dicho olvido del ser.

Esta trascendental influencia de Escoto en la historia del pensamiento europeo –a mi entender– ha pasado sutilmente desapercibida. Se trata, en algunos casos, de una influencia indirecta y lejana, pero no hay duda de que contribuyó a la “formación” de la mente moderna –es decir, de la mente de

los grandes pensadores modernos— de una manera clave. Esta es la conclusión histórico-filosófica que este estudio de los textos escotistas me han permitido extraer. No se trata, ciertamente, de una conclusión novedosa ni original, pues el reconocimiento de la relevancia de Escoto en la historia del pensamiento parece ya casi un “lugar común” entre autores contemporáneos, como M. Heidegger², Ch.S. Peirce³, E. Gilson⁴, A. De Muralt⁵, L. Honnefelder⁶, S. Knuuttila⁷, L. Polo⁸, y tantos otros⁹. Mi aportación está más bien en mostrar dicha

² *Categorien und Bedeutung's Lehre in Johannes Duns Scotus*, Gesamtausgabe, V. Kolstermann, Frankfurt am Main, 1978, Band 1, p. 214.

³ J.F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relations to John Duns Scotus*, Seattle, 1963.

⁴ *Jean Duns Scot, Introduction a ses positions fondamentales*, J. Vrin, Paris, 1952, pp. 625 y ss.

⁵ “Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot”, *Studia Philosophica*, 29, 1970.

⁶ *Scientia transcendens (Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit)*, Meier, Hamburgo, 1990.

⁷ “Time and Modality in Scholasticism”, en *Reforging the great chain of being. Studies of the history of modal theories*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1981.

⁸ *Curso de Teoría del Conocimiento*, (Tomo I), Eunsa, Pamplona, 1987, p. 67 y ss.

⁹ F. Guimet, “Actualité de Duns Scot”, *Aspects de la dialectique. Recherches de Philosophie*, Tome II, Paris, Desdée de Brouwer, 1956. M. De Gandillac, “Actualidad de Duns Escoto”, *Notas y Estudios de Filosofía*, vol. 4, Universidad de Comillas, Madrid, 1953, pp. 245-253. B. De Saint-Maurice, *Johannes Duns Scotus. Lehrer unserer Zeit. Dt. von Josef Hosse. Geleitet von Philotheus Böhner*. Paderborn, Schöningh, 1956. E. Mariani, “De San Bonaventura a Duns Scotus. Un messaggio per l'uomo moderno”. *Antoniano*, 50, 1975, pp. 141-151. J. Cerqueira Gonçalves, “Joao Duns Escoto e o pensamento nao-cristao”, *Itinerarium*, 18, 1972, pp. 341-347. E. Benvenuto, “L'itinerario di Duns Scotus di fronte alla epistemologia contemporanea. *Renovatio* (Genova), 11, 1976, pp. 434-448. C. Berubé, “Dialogue of Duns Scotus with modern culture” *Collectanea Franciscana*, 45, 1975, pp. 359-367. B. Bonansea, “Importanza e attualità della dottrina di Duns Scotus. *Antoniano*, 60, 1985, pp. 553-578. A. Muñoz-Alonso, “Duns Escoto, filósofo y teólogo para el mundo actual”, *Crisis*, 14, 1967, pp. 131-139. O. Todisco, “L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scotus”, *Miscellanea Francescana*, 69, 1969, pp. 28-61. J. Uscatescu, “La lección de Duns Escoto”, *Revista brasasileña de Filosofía*, 23, 1973, pp. 63-66.

tesis con análisis textuales muy directos, y en acompañarla de un esclarecimiento hermenéutico del sentido de las tesis que Escoto sostiene en ellos.

L. Honnefelder, por ejemplo ha señalado que “como se pone de manifiesto en el ulterior desarrollo de la metafísica a través de Ockam y el así llamado “nominalismo”, a través de la extendida escuela escotista del siglo XVI y XVII, y de Suárez hasta Leibniz y hasta la Escuela metafísica alemana (*deutsche Schul-metaphysik*) –y por medio de ella hasta Kant–; entre los proyectos metafísicos del siglo XIII, el de Escoto es el que ha tenido mayor influencia histórica en el paso de la Edad Media a la Modernidad”¹⁰.

La aportación de esta investigación no está pues en sostener la tesis de la influencia decisiva (directa o indirecta) de Escoto en la formación de la Filosofía moderna, como en la manera en que intento desvelar dicha influencia a partir de una interpretación nueva de su pensamiento. En dicha interpretación considero que las claves esenciales del pensar escotista son aquellas tesis en que se pone de manifiesto su parentesco con el pensar moderno y su condición de precursor potencial del mismo. Sólo así se entiende a fondo a un autor que, debido a las condiciones socio-culturales de su época, disimuló sus sutiles revoluciones conceptuales en unas formas académicas y con una terminología escolástica, que resultaban de obligado uso en su contexto. Sólo los siglos y las múltiples direcciones intelectuales de los pensadores modernos fueron desvelando el sentido último de aquellas sutilezas que para muchos autores han sido punto de partida, casi sin saberlo.

En cuanto a la cuestión de la autenticidad y el orden cronológico de las obras que se le atribuyen, hay que señalar que es una de las más complejas dificultades con que se han enfrentado los investigadores crítico-textuales medievalistas¹¹. En el siglo XX se ha avanzado mucho, pero todavía queda

¹⁰ L. Honnefelder, *ens inquantum ens*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Aschendorf, 1979, pp. 51-52.

¹¹ M. De Wulf señala que “se ve que el problema es de los más complicados”, *Historia de la Filosofía Medieval*, ed. Jus, México, 1945, p. 281.

bastante tarea de investigación textual, y abundantes interrogantes a la espera de futuras averiguaciones¹².

Es importante también hacer una aclaración introductoria en torno a la persona de Duns Escoto como figura recientemente beatificada por la Santa Sede. Simplemente quiero decir que mi discrepancia con ciertos planteamientos filosóficos de nuestro autor no implican, en absoluto, crítica alguna a su persona ni a su figura como maestro de virtud y de espiritualidad. Se trata de ámbitos claramente diferenciados: el de la persona, el de sus teorías filosóficas y el de su doctrina teológica. Mi trabajos se mueve exclusivamente en el segundo, sin entrar para nada en el primero. Por lo que se refiere al tercero –la doctrina teológica– sólo hago algunas observaciones en el capítulo 5 en la medida en que abordo la cuestión de las relaciones entre Teología y Filosofía, pero en ningún momento he pretendido hacer afirmaciones de carácter estrictamente teológico, dado que es un ámbito del saber para el cual no soy competente.

Deseo, por último, manifestar aquí mi más sincero agradecimiento a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra por su apoyo y su ayuda que han hecho posible esta publicación, y de forma muy especial a su actual Decano D. Angel Luis González y al Profesor Dr. Leonardo Polo. También quisiera agradecer a la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) la posibilidad que he tenido de leer algunas comunicaciones en sus Congresos Internacionales. Quisiera reconocer aquí la extraordinaria labor que esta sociedad internacional está realizando para unir y potenciar los esfuerzos de todos los investigadores y estudiosos de la Filosofía medieval.

¹² Sobre esta cuestión, mi libro, *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, ed. Eunsa, Pamplona, 1994, pp. 32-42. Utilizaré aquí el mismo modo de citar las obras de Escoto que utilicé en dicho libro -pp. 11-12-; y según el siguiente orden: 1º Abreviaturas del título de la obra; 2º nº del libro, dentro de la Obra; 3º d=distinción; 4º p=parte; 5º q=cuestión; 6º ed. Vat. (edición Vaticana), o, ed. Viv. (edición Wading-Vivés); 7º nº = número de tomo de la edición (solo en el caso de ed. Vaticana) y 8º p=página.

Extiendo también mi agradecimiento a la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), con la cual tengo el honor de haber colaborado desde sus orígenes.

Ignacio Miralbell

Barcelona, 10 de noviembre de 1997

I

LA LIBERTAD COMO PODER DE AUTODETERMINACIÓN¹

1. Algunas referencias previas a la concepción escotista de la potencia.

El texto donde Escoto realiza la exposición más amplia y sistemática de su teoría general de la potencia es el libro IX de *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*², pues en el libro IX de la Metafísica, Aristóteles aborda en directo el tema de la distinción entre ente en acto y ente en potencia. En este pasaje escotista se realiza una clasificación o división de los tipos de potencia, lo cual responde al método de pensamiento de Escoto en el que predomina la división, el análisis, el establecimiento de distinciones formales. Antes de entrar en la distinción entre potencias racionales e irracionales, haré una breve alusión al cuadro general. Básicamente Escoto distingue entre varios sentidos del término “potencia” y correlativamente del término “posible”:

a) en sentido metafórico, matemático o lógico³. Es “lo posible” en el sentido de lo que es expresado con verdad en una proposición modal “*de possibile*”. La proposición lógicamente posible es, como ya dijo Aristóteles, aquella cuya con-

¹ En este primer capítulo recojo de forma sistemática las ideas principales de mi libro *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona, 1994.

² *Super. Metaph.*, libro IX. ed. Viv. VII, pp. 529-620. En *Ord.* I, d.7, q.1, ed. Vat. IV, pp. 27-34, pp. 118-122. Se halla una exposición de los sentidos de la potencia y de lo posible que es muy semejante al de *Super Metaph.*

³ *Super. Metaph.*, libro IX. ed. Viv. VII, p. 531. También *Ibidem*, p. 581.

tradictoria no es necesariamente falsa, es decir, aquella que no es necesariamente verdadera⁴.

b) El segundo sentido de la potencia es la potencia metafísica⁵. Consiste en un “modo de ente”, y es a la que se refiere Aristóteles en la Metafísica cuando dice que el “ente” se divide en ente en potencia y ente en acto⁶. La potencia metafísica, real o como modo de ente puede entenderse de varias maneras. O como lo opuesto a lo imposible o como lo opuesto a lo necesario, o en sentido estricto, como lo opuesto al acto, a lo que es en acto. Y dentro de este sentido estricto (*strictissime*) del “ente” en potencia como opuesto al ente en acto Escoto distingue la potencia objetiva de la potencia subjetiva. La potencia objetiva es potencia al acto de ser *simpli-citer*, mientras que la potencia subjetiva es la potencia que un sujeto real ya existente en acto tiene para una determinada actualización adventicia o accidental.

c) El tercer sentido de la potencia es la potencia como principio⁷. Según Escoto, este sentido de la “potencia como principio” indica determinados principios o causas, pero no todas las causas son principios potenciales, porque la forma y el fin no son potenciales, sino sólo la causa eficiente (principio potencial activo) y la causa material (principio potencial pasivo).

No puedo detenerme a hacer una valoración crítica de este cuadro escotista de los tipos de potencia, pero sí debo señalar algunos de los nuevos elementos que introduce, como son la distinción “potencia objetiva-potencia subjetiva” y la distinción “acto formal-acto virtual” responden a una transformación de la teoría aristotélica del acto y la potencia, a la que he

⁴ Escoto designa aquí lo que Aristóteles denomina “posible no según la potencia” y del cual dice lo siguiente “...lo posible es aquello cuyo contrario no es necesariamente falso; por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es necesariamente falso que no esté sentado. Así pues, lo posible significa, en este sentido, como ya se ha dicho, lo no necesariamente falso; en otro el ser verdadero; y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya”. Aristoteles, *Metaph.*, V, 12, 1019b, p. 27-32.

⁵ *Super. Metaph.*, libro IX. ed. Viv. VII. p. 530-531.

⁶ Por ejemplo, Aristóteles, *Metaph.*, IX, 1048 a y ss.

⁷ *Super. Metaph.*, libro IX. ed. Viv. VII, p. 530.

denominado “dinamicismo”⁸. La teoría aristotélica del acto y la potencia recibe en Escoto un tratamiento transformador y adaptativo. Esa transformación es en cierto modo inversiva y consiste fundamentalmente en concebir la potencia como más activa que el acto, como un principio previo que incluye ya virtualmente u objetivamente los actos respectivos.

Para Aristóteles y para Tomás de Aquino sólo tenía potencia activa lo que está en acto en cuanto está en acto. La fuente originaria de toda actualización de una potencia es el acto. Lo fundante es el acto (enérgia). De esta energía del acto es de donde procede la difusividad, la actuosidad dinámica en que consiste la acción y la actualización de potencias. Se trata pues de un modelo que podría denominarse “energético” de la dualidad acto-potencial. La energía del acto es el origen fontal de todo dinamismo potencial. De ahí proviene justamente la imposibilidad absoluta de que una potencia se auto-actualice: la actualización de una potencia sólo puede provenir o proceder de la actualidad de lo que “ya” está en acto.

En cambio, el dinamicismo de Escoto determina, a mi modo de ver, una nueva metafísica que están en el origen del pensamiento moderno, y que es un enfoque en cierto modo inverso del fundamento ontológico de lo real. En la metafísica de Escoto aparece ya lo que Polo ha denominado “radical moderno” entendido como fundamento postergado, es decir el fundamento es el resultado, el producto de un proceso, de un devenir que se origina a partir de un vacío, de una indeterminación originaria⁹.

Pues bien, la rectificación de Escoto consiste en invertir el axioma de la primacía del acto sobre la potencia. Para Escoto –hablando en términos absolutos– la potencia es anterior al acto. La potencia es lo anterior en el orden de procedencia y de origen¹⁰. La respectividad del poder a lo posible es anterior al acto (actualización). Es la potencia como principio del

⁸ M.A. Pernoud, “The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham”, *Antonianum*, 47, 1972, pp. 69-95.

L. Polo, “Sollicitudo rei socialis”, en *Estudios sobre la encíclica de Juan Pablo II, “Sollicitudo rei socialis”*, Colegio Mayor Miraflores, Zaragoza, 1990, pp. 33-39.

¹⁰ *Super. Metaph.*, l. IX. q. XIV ed. Viv. VII, p. 581.

acto. Esta interpretación está en consonancia con la fuerza con que Escoto repite innumerables veces algo que para él tiene validez axiomática: toda relación o respectividad se fundamenta siempre en dos extremos absolutos: el sujeto y el término¹¹. De este modo el acto es derivado, es “actualización”, “actuación”, “acción” –aunque no en el sentido de la “categoría” de acción, sino en un sentido trascendental–, se trata de un acto que pre-supone dos extremos no actuales sino potenciales: el poder y lo posible. La teoría del acto y la potencia se transmuta en una teoría del poder y de la acción. La teoría aristotélico-tomista de que el principio (*arché*) es el acto puro se transmuta en una teoría en que el principio es el poder puro o absoluto, es decir, el poder respectivo a todo lo posible (omnipoder), la relación entre la potencia subjetiva y la potencia objetiva, la relación entre fundamento de la acción (sujeto) y término de la acción (objeto).

La inversión escotista es un nuevo modo de concebir la teoría cuatro-causal. Aristóteles y Santo Tomás la enfocan desde el energetismo, en cambio, Escoto la enfoca desde el dinamicismo, que implica subordinar el fin al poder eficiente. La potencia activa es lo que da realidad causal al fin, y no al revés. El fin sólo es actual cuando es actualizado por la eficiencia que actúa por amor a él. Si no hay eficiencia el fin es puramente potencial, es una posibilidad de la eficiencia pero una posibilidad irrealizada. Si lo originario es el principio potencial, entonces el fin sólo es fin en cuanto el principio potencial ejerce su causalidad efectuante por “amor” al fin. Pero el fin no es propiamente un fin “para” la propia dinámica potencial del poder eficiente sino que es fin para sus actos y para los efectos de sus actos. La dinámica potencial autoactualizante es ella misma previa y anterior al fin.

A la inversa que en Aristóteles, en Escoto la dualidad eficiencia-finalidad es tal que lo actual es la eficiencia y lo potencial (lo posible) el fin. La eficiencia es el poder causativo, el poder efectivo, el “poder fáctico”. El fin en cambio sería puramente potencial porque es una posibilidad a la que tal poder decide aplicarse, es decir, el fin no sería nada, si no

¹¹ Dicho sea de paso, esto le lleva a Escoto a considerar que es un imposible metafísico la idea tomista de “relación subsistente”.

fuese “lo amado”, lo querido, lo decidido, lo pretendido por el eficiente. Por eso, el fin sólo se puede denominar “causa” de una manera metafórica. El fin es epifenoménico. Lo fundante es la potencia activa y su efectividad. La eficiencia tiende a un fin, pero éste se agota en ser una posibilidad objetiva del poder eficiente.

Por otra parte, en Escoto el dinamicismo es voluntarista, es decir, es una concepción metafísica que es voluntarista de raíz. La atracción ejercida por el fin está concebida como “amor” del fin. Esto significa que Escoto está entendiendo “toda” teleología según el modelo de la intencionalidad volitiva, porque “amar” es lo propio de la voluntad que no es otra cosa que capacidad de amar, de querer. Todo tender a un fin, para Escoto, es “amor”. El fin no es más que “lo amable”, “lo deseable” “(*amabile et desiderabile*)”¹².

Lo finalizado, dice Escoto, sólo depende en su ser del fin, sólo es posterior al fin, en cuanto el fin es lo querido, lo amado, lo intentado por el agente, lo que le mueve a dar el ser a tal efecto “(*non autem dependet finitum, quantum ad esse a fine ut sic priore, nisi inquantum finis ut amatus, movet efficiens ad dandum sibi esse*)”¹³. Dicho de otro modo, el fin sólo da el ser a lo finalizado, sólo es causa del ser de lo finalizado, por medio del eficiente que ama ese fin, y que por ello ejercita su causalidad eficiente en dar el ser a dicho efecto finalizado “(*finis non daret esse finito, nisi mediante efficiente amante finem, et dante esse finito in sua causalitate*)”¹⁴. En otras palabras, el fin sólo causa aquello que causa el eficiente por amor de tal fin “(*nihil causat finis nisi quod efficitur ab efficiente amante finem*)”¹⁵. Por tanto, el fin sólo es real en tanto que querido. Pero querer (amare) es lo propio de una voluntad.

¹² *Trac. primo pr.*, c. III. ed. Viv. IV, p. 735.

¹³ *Ibidem*, p. 729.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

2. Lo natural y lo libre como los dos modos fundamentales de principio potencial activo.

Hay dos modos fundamentales de principio potencial activo: el natural y el libre. Lo “natural” o la “naturaleza” significa un principio de acciones y pasiones y esto implica que la “naturaleza” es siempre una potencia. Por lo tanto, al hablar de “lo natural” nos estamos refiriendo siempre a un proceso causal, a un influjo eficiente que tiene tres elementos fundamentales: la potencia activa o agente, la potencia receptiva o paciente, y el acto o forma que la potencia activa imprime en la potencia receptiva.

En otro sentido se puede denominar “natural” a una potencia pasiva en uno de sus modos de “recibir” el acto del principio activo correspondiente. Tal relación puede ser natural, violenta, o neutra: a.1) es natural si la potencia pasiva está naturalmente inclinada al acto o forma que recibe; a.2) se llama violenta si la padece contra su natural inclinación; y a.3) se llama neutra si la potencia pasiva ni se inclina naturalmente a la forma que recibe, ni a su opuesta¹⁶.

A veces “naturaleza” se toma como el principio intrínseco de movimiento y quietud –tal como se describe en II Física–. Pero propiamente, la “naturaleza” no es cualquier tipo de principio activo sino un determinado modo de principiar. Concretamente el modo de principiar contrapuesto a la técnica y al obrar voluntario. En este caso “naturaleza” se toma como el principio naturalmente activo, sea intrínseco o sea extrínseco, con tal que sea natural en el modo de principiar. Que “todo agente actúa por un fin” quiere decir que todo agente “ama” ese fin. Este principio metafísico es unívocamente aplicable a los dos tipos de principios activos: al agente voluntario y libre que actúa por un propósito, es decir, que se auto-determina contingentemente a actuar, y al agente natural que actúa necesariamente determinado *ad unum*. Pero, como veremos más adelante la potencia cognitiva para Escoto es un caso particular de potencia activa natural. Y, por tanto, también está regida por el principio metafísico de que

¹⁶ *Ord.*, I. Pról. p 1, q. única, ed. Vat. I, n. 57, p. 35.

actúa por “amor” de un fin. Tanto la acción de los agentes naturales como la acción de los agentes libres están concebidas según el modelo del dinamicismo voluntarista.

En el caso de los agentes naturales el amor del fin es determinante y necesario, es decir, es un deseo imperioso motivado por una necesidad. En el caso de los agentes libres, el amor del fin consiste en una espontánea autodeterminación liberal y contingente de la voluntad hacia un fin. Pero en todo caso se trata de “amor”, es decir, del modelo psicologista del fin como término de un tender y no –como en Aristóteles– de una energía difusivamente atrayente. El fin en Escoto no es el fin-motor de Aristóteles, sino un fin-motivo para una eficiencia motora.

Pero, ¿la distinción entre la potencia natural y la libre de Escoto se corresponde con la distinción aristotélica entre potencia irracional y potencia racional? Hay un célebre pasaje de las cuestiones sobre la metafísica cuya glosa nos permitirá responder a esta pregunta y con ello precisar un poco más –en comparación con Aristóteles– cómo condibe Escoto su distinción entre lo natural y lo libre. Según Aristóteles, la potencia activa es natural cuando sólo es susceptible de asimilar o actualizarse según una determinada forma o acto pero no según su opuesto. Es la idea de que las potencias naturales están determinadas *ad unum*. En cambio, la potencia activa es racional cuando es capaz de asimilar o actualizarse según formas o actos opuestos por similitud intencional. Es la idea de que la razón no está determinada *ad unum*, sino que está abierta a los opuestos y por eso dirige la acción por deliberación. El alma intelectual en cierto modo “se hace” todas las cosas, incluso las que son opuestas entre sí. Es el libre arbitrio de la razón¹⁷.

Pues bien, Escoto no acepta esta distinción aristotélica. La idea de fondo de distinguir entre lo natural y lo libre le parece correcta, pero no la forma aristotélica de describir en qué consiste lo natural y en qué consiste lo libre. Y sobre todo, lo que no admite Escoto es el modo aristotélico de articular la distinción entre lo natural y lo libre y la distinción entre lo

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1046a- 1046b.

racional y lo irracional. El planteamiento aristotélico le parece insuficiente porque en él no se distingue suficientemente entre intelecto y voluntad y no se advierte, según Escoto, qué es lo propio y peculiar de estas dos potencias. En consecuencia, Escoto propone otro modo de articular esa distinción que consiste en distinguir entre la potencia natural y la potencia volitiva. Lo que las distingue es el diverso modo de “elicitarse” su acto.

a) La potencia natural, que es la que se correspondería con la irracional de Aristóteles, es aquella potencia que está de suyo (*ex se*) determinada a la elicitación del acto. La potencia natural de suyo, es decir, en cuanto es y en cuanto es natural al sujeto, no puede no obrar, salvo que haya algún impedimento externo o interno. La potencia natural está determinada a tal acto o a tal otro.

b) La potencia voluntaria, en cambio, es aquella potencia que *ex se* no está determinada a elicitar un acto o a no elicitarlo, ni a elicitar este o aquel acto. La potencia voluntaria –la voluntad– puede obrar o no obrar, y puede obrar este acto o su opuesto. La voluntad se ordena a los opuestos.

En ninguno de los dos casos puede decirse que haya una “razón” o un “porqué” (*quare*) de que la potencia activa actúe, porque son potencias activas y eso significa que son potencias que actúan por sí mismas, desde sí mismas. “Lo calido calienta” y calienta porque es cálido, es decir, por ninguna otra razón. Ahora bien, lo cálido está de suyo determinado a calentar. En cambio “mi voluntad quiere esto o lo otro” aunque tampoco se deba a ninguna otra razón que “por que lo quiere”; sin embargo el querer esto o lo otro no es algo a que mi voluntad esté determinada de suyo y necesariamente a querer¹⁸.

Lo característico de la potencia volitiva es, por tanto, la indeterminación respecto a la elicitación de su acto¹⁹. Pero esta indeterminación no es por insuficiencia o por potencialidad y defecto de actualidad, como la indeterminación de la materia no informada respecto a la acción de la forma. Se

¹⁸ *Super Metaph.*, l. IX. q. XV. ed. Viv. VII, p. 609.

¹⁹ *Ibidem*, p. 610.

trata aquí, dice Escoto, de una indeterminación sobreabundante, es decir, por suficiencia, que es debida a la ilimitación de la actualidad, ya sea ilimitación *simpliciter* (en el caso de la voluntad divina), ya sea un cierto modo de ilimitación (en el caso de la voluntad humana). En el primer modo de indeterminación –la indeterminación por insuficiencia– lo indeterminado sólo se reduce al acto si es determinado a la forma por otro ente. En cambio, en el segundo modo de indeterminación –la indeterminación por suficiencia– lo indeterminado se puede auto-determinar (*potest se determinare*). La indeterminación de la voluntad, por tanto, no es material, no es indeterminación de imperfección, sino que es activa y se debe a la excelencia, a la perfección y a la potestad de la voluntad que no está “atada” (*alligata*) a ningún acto.

Ahora bien, esta distinción entre la potencia natural y la potencia racional-volitiva deja en cuestión la clase de potencia que es el intelecto. Este es el problema que Escoto va a abordar ahora. Ya ha quedado claro que no le sirve la distinción aristotélica, porque el “versar sobre los opuestos” Escoto lo sitúa más bien en el orden de la indeterminación positiva de la libertad de la voluntad. Pues bien, ¿qué tipo de potencia es el intelecto? Escoto explica que el intelecto se puede distinguir de la voluntad de dos modos²⁰:

a) Por la distinción de los actos propios que cada uno elicit. Se trata de la distinción más esencial, la más fundamental. El intelecto elicit actos de intelección, de conocimiento intelectual –concebir, juzgar, abstraer, etc–. La voluntad elicit actos de querer, de apetito intelectual –amar, odiar, desear, etc–. Pues bien, aquí Escoto sienta una tesis fundamental: el modo como el intelecto elicit los actos intelectuales es natural, es decir el intelecto como potencia es un caso de potencia natural, el intelecto es un principio natural, cae bajo el concepto de “naturaleza” (*intellectus cadit sub natura*). ¿Por qué? Porque el intelecto está de suyo (*ex se*) determinado a entender algo tal como es, tal como se muestra con evidencia, y no está bajo su potestad el entender o no entender, es decir, no está bajo su potestad el entender como verdadera tal o cual

²⁰ *Ibidem*, pp. 610 y 611.

proposición (*complexa*), acerca de la cual caben actos opuestos –afirmación o negación–. Según Escoto, el intelecto no tiene en sí mismo la potestad para asentir o disentir: aunque tenga un conocimiento unitario de los dos opuestos de una proposición (p y no-p), ya que –como dice Aristóteles– el intelecto es capaz de conocer a la vez, es decir, en un acto de conocimiento uno y único, a ambos opuestos; sin embargo, el intelecto no está de suyo indeterminado respecto a tal cognición, sino que elicitamente necesariamente la intelección de un extremo como verdadero y el otro como falso, según lo que se le muestra con evidencia objetiva. En cambio la voluntad se ordena a la elicitación de su acto propio, al modo opuesto no necesariamente sino libremente, como se ha dicho antes. Según Escoto, Aristóteles no advirtió esta distinción, no habló de ella²¹.

b) El intelecto y la voluntad se pueden distinguir también por el orden de sus actos a otros actos de otras potencias inferiores sobre las que tienen cierta causalidad. El intelecto muestra lo inteligible de lo sensible y dirige la acción. La voluntad inclina a lo amable y deseable e impera la acción. Esta distinción sí la conoció y la mencionó Aristóteles, pero, según Escoto, se trata de una distinción casi accidental, porque las potencias superiores no se comparan a los actos de otras potencias mediante sus actos propios, y esos actos propios son anteriores a los actos de esas otras potencias. El intelecto en cuanto que se relaciona con los actos de las otras potencias humanas no tiene razón de principio activo propiamente dicho.

²¹ *Ibidem*, p. 611. Escoto hace una digresión teológica y dice que esta distinción se atribuye también a la Trinidad divina, en la que hay dos “producciones”, la generación del Verbo y la espiración del Espíritu Santo. Y explica Escoto que el intelecto es un principio natural, que no se puede distinguir del modo de principiación natural porque en tal caso habría tres modos de principiación: natural, volitiva e intelectual. (Lo cual es inconveniente entre otras cosas porque no es compatible con el misterio de la Trinidad). Esta tesis teológica es bastante curiosa: ¿Significa que el Espíritu Santo procede por elicitación libre, por decisión? Esto sería herético, pero no es este el lugar para responder a este problema teológico.

Aristóteles mismo advirtió que hay un orden en la intervención de estas potencias en orden a las potencias inferiores y a la acción externa. Primero se requiere un cierto conocimiento de los opuestos. Pero este conocimiento de los opuestos de suyo (*ex se*) es insuficiente para causar algún acto externo, porque en tal caso, como dice Aristóteles, se realizarían las acciones opuestas. Esto se debe, explica Escoto, a que el intelecto que conoce los opuestos, en cuanto a su causalidad respecto a los actos exteriores que hay que realizar de suyo está determinado a aquello que es –a lo real, lo verdadero– y no a lo irreal y falso. Por tanto, el intelecto no sólo no es racional respecto a su propio acto de entender –como ya ha mostrado Escoto anteriormente al explicar que es una potencia natural y no racional-volitiva–, sino que tampoco es completamente racional respecto a los actos exteriores que dirige. Está determinado *ad unum*. Por lo tanto, el acto del intelecto tomado precisivamente, es decir *simpliciter* y exclusivamente (al margen de la voluntad) es irracional tanto respecto a su propio acto de entender como respecto a la dirección de los actos extrínsecos, y sólo es racional en cierto modo (*secundum quid*), concretamente, sólo lo es en cuanto se preexige al acto de la potencia racional volitiva. El intelecto es racional en tanto que precondition del acto propiamente racional (la elección volitiva).

En suma, aunque Aristóteles habló de “apetito” o *prohairesis*, es decir, de la elección, sin embargo no habló de la voluntad como potencia²². Y este es el nombre que Aristóteles da al intelecto; es decir, la distinción aristotélica entre potencia racional e irracional hay que interpretarla –señala Escoto– de la siguiente manera: “ser racional” no le conviene al intelecto respecto a su acto propio, ni tampoco en cuanto concurre al acto de una potencia inferior. En estos dos casos el intelecto no es una potencia racional sino que cae bajo la naturaleza (*cadit sub natura*). Pero en cuanto el acto propio del intelecto está presupuesto o en la base (*subest*) a los actos de voluntad, entonces el acto intelectual cae bajo el otro miembro de la disyunción, es decir, es racional. Por tanto, potencia racional significa “potencia que actúa con-la-razón”,

²² *Super Metap.*, l. IX. q. XV. ed. Viv.VII, p. 611.

es decir, significa propiamente la voluntad, que es la potencia que se ordena a los opuestos, tanto en su acto propio (querer) como en su respectividad a actos inferiores (inclinarse o imperar). Y no se ordena a los opuestos al modo de una naturaleza –una potencia natural– como es el caso del intelecto, que no puede autodeterminarse (*se determinare*) a uno o a otro de los opuestos²³.

3. La voluntad como potencia de auto-determinación.

La rectificación del aristotelismo, de la que antes hablabamos, tiene ahora un sentido psicológico: la ética intelectualista de Aristóteles se invierte –se le da la vuelta– y se llega a una ética voluntarista. Si Aristóteles mantenía una primacía antropológica de la inteligencia, Escoto mantendrá una primacía y una anterioridad de la voluntad “frente” al intelecto^{24,25}.

Ciertamente, la ética de Aristóteles está presidida por el axioma de la racionalidad del hombre entendida como inteligencia y como libertad, y opuesta a lo meramente natural que es lo instintivo, lo sometido a tendencias fisiológicas. Además, parece claro que su teoría de la voluntad es insuficiente. Pero ¿es válida la rectificación escotista y su alternativa? Santo Tomás había adoptado el axioma de la unidad inseparable de racionalidad y libertad según el cual allí donde hay inteligencia, allí hay libertad (“*ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium*”)²⁶. Santo Tomás fue el teólogo cristiano

²³ En el sentido de que el intelecto no decide si algo es verdadero o falso.

²⁴ Aunque establecer una jerarquía entre las potencias es una cuestión en cierto modo irrelevante, sin embargo, hay que señalar que Escoto insiste explícitamente en que la voluntad es más perfecta y eminente que el intelecto, porque es puramente activa y auto-activa, mientras que el intelecto es activo-pasivo, necesita del concurso del objeto para actualizarse. *In IV librum Sententiarum*, Distinción XLIX, *quaestio ex latere*.

²⁵ Donato Gonzalez, “La psicología del Doctor Sutil”, *Philippiana Sacra*, 2, 1967, pp. 114-129.

²⁶ Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 59, a.3.

de la época que dió la más profunda concepción cristiana de la libertad humana y divina basándose precisamente en la ética aristotélica y no consideró que la idea cristiana de libertad exigiera una rectificación de la psicología aristotélica, sino más bien una complementación. ¿En qué consistió tal complementación? Santo Tomás lo que hace es profundizar en la comprensión de la actividad psíquica humana y aprovechar en este punto algunas aportaciones de fuentes no aristotélicas como es la distinción de San Juan Damasceno entre *τελεισις* y *βουλησις*²⁷. Santo Tomás, sin salirse en lo fundamental de la psicología aristotélica, distingue entre la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*.

La *voluntas ut natura* es el acto originario e inherente de inclinación a amar lo que es bueno, es decir lo amable. Querer es querer lo bueno, amar es amar lo amable. Es un acto originario y trascendental de apertura a la bondad de todo lo que es (puesto que el ser mismo es la bondad trascendental de todo lo real). La *voluntas ut natura* es querer el mismo bien absolutamente, es amar el fin, es decir, querer la felicidad. La *voluntas ut natura* de Santo Tomás es una profundización en la tesis aristotélica de que el hombre desea por naturaleza ser feliz.

La *voluntas ut ratio*, en cambio es el ejercicio deliberativo de la voluntad que determina y concreta en actos y en decisiones esa *voluntas ut natura* originaria. La *voluntas ut ratio* es la voluntad que razona y delibera. Va valorando los distintos bienes, deliberando, decidiendo, escogiendo e imperando actos ordenados a los fines particulares que se han deliberado. Esta *voluntas ut ratio* tiene un primer momento psicológico que es el de la multiplicidad de bienes, y sobre todo el de la apertura al bien y al mal, que no es otra que la apertura al bien verdadero (real) y al bien engañoso (aparente). Pero ese momento de “indiferencia” de la apertura psicológica a muchas posibilidades no es, para Santo Tomás, ni lo esencial ni lo exclusivo de la voluntad. La apertura a diversas posibilidades presupone la inclinación natural al bien que asiste constantemente a la deliberación de modo consciente o in-

²⁷ T. Alvira, *Naturaleza y libertad, estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985.

consciente. Incluso cuando alguien quiere cosas malas las quiere porque “le parecen” buenas, es decir, es una forma de concretar –equivocadamente– el deseo natural de felicidad y el amor natural a lo bueno. Además, según Santo Tomás, cuando se quiere un mal –un bien engañoso– a sabiendas de su maldad, la voluntad, en cierto modo, se hace violencia a sí misma, porque corrompe la inclinación natural al bien que es constitutiva de todo acto de querer, es decir, se corrompe y destruye a sí misma.

Por tanto, aunque la *voluntas ut ratio* tenga un momento de “indiferencia” psicológica ante diversas posibilidades, va superando este momento por la fuerza de la inclinación hacia el bien y de la repugnancia hacia el mal de manera que la propia *voluntas ut ratio* se va impregnando de la fuerza imperiosa del amor al bien deliberadamente querido, concretado y efectuado activamente. Este proceso es justamente, según Santo Tomás, la dinámica de las virtudes éticas que constituyen un momento de plenitud de la *voluntas ut ratio* que es la libertad moral. Naturalmente la dinámica puede ir también en la línea de habituarse deliberadamente a querer bienes meramente aparentes, es decir, al mal, pero en tal caso la propia voluntad libre va perdiéndose a sí misma y va haciéndose esclava de la equivocidad y de la irrealidad de los bienes que persigue.

La libertad –en Tomás de Aquino– no se entiende como una pura arbitrariedad, una espontaneidad que se independiza de los dictados de la inteligencia, pero tampoco se cae en el determinismo naturalista de negar el libre arbitrio²⁸. El equilibrio es posible, entre otras cosas, por admitir un concepto analógico de “naturaleza” que permite hablar de una voluntad como naturaleza, de un querer natural, de una teleología determinada *ad unum* –al fin, a lo bueno– de la voluntad, sin negar la apertura a múltiples posibilidades²⁹.

²⁸ *Super Metaph.*, l. IX. q. XV. ed. Viv. VII, pp. 147-149.

²⁹ T. Alvira, *op. cit.*, pp. 18-19. También, R. Prentice, “The contingent element governing the natural law on the last seven precepts of the Decalogue according to Duns Scotus, *Antonianum*, 42, 1967, pp. 259-292. M. Oromí, “Principios básicos de la ética de Escoto, *Verdad y vida*, 13, 1955,

En Escoto este equilibrio está radicalmente trastocado³⁰. La idea de una voluntad como naturaleza es para Escoto un hierro de madera. La autodeterminación de la voluntad se entiende como espontaneidad. La espontaneidad implica autodeterminación activa omnimodamente independiente de toda respectividad pasiva a principios extrínsecos³¹. Es la potencia activa entendida como sujeto absoluto, como fundamento de un querer absuelto de toda vinculación a algo exterior. Sólo el acto voluntario es una completa autoactualización, una completa autoposición³². La autonomía no es sólo respectiva a tendencias naturales heterónomas sino —y esto es grave— es también autonomía “frente” a lo que el intelecto presenta, frente a la fuerza de la verdad del objeto conocido, de su “verdadero” valor. La idea del bien como opuesto al mal, la idea de un “verdadero bien” que se opone al “bien meramente aparente y engañoso” queda sin fundamentación, porque el querer de la voluntad es independiente justamente de la determinación de lo que es verdadero o falso. La autodeterminación de la voluntad requiere que el intelecto no le presente nada como “fundamento” para su decisión. La objetividad de los objetos inteligidos es entonces un mero estar-ahí indiferente, es neutralidad axiológica, es desfondamiento (*Abgrund*), es nada respecto a la voluntad.

Las consecuencias de esta psicología escotista en la historia de la psicología filosófica, así como en la historia de la ética son muy amplias, no sólo en la línea de la radicalización

pp. 393-434. O. Todisco, “L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scotto”, *Miscellanea Franciscana*, 69, 1969, pp. 28-61.

³⁰ P. Lee, “The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus”, *Thomist*, 49, 1985, pp. 321-342.

³¹ A.B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, 1986. J. R. Cresswell, “Duns Scotus on the will”, *Franciscan Studies*, 13, 1953, pp. 147-158. A. G. Manno, “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scotto”, *Filosofia*, 34, 1983, pp. 243-276. F. A. Prezioso, *L'evoluzione del volontarismo da Duns Scotto a Guglielmo Alnwick*. Libreria Scientifica Editrice, Napoli, 1964.

³² S. Rehr, “Grundlagen der Moral bei Johannes Duns Scotus, Salzburg”. *Jahrbuch für Philosophie*, 3, 1959, pp. 137-228. F. De Ventosa, “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”, *Naturaleza y Gracia*, 11, 1964.

del voluntarismo llevada a cabo por Ockham³³ sino también en la línea de una pérdida de fundamentación del derecho y la ley natural acontecida a través de autores como Hobbes, Grotius, Puffendorf, Suárez, etc. Tomás Alvira ha descrito con precisión³⁴ esta secuencia histórico-filosófica, que comienza con el olvido o el rechazo escotista de la *voluntas ut natura* aristotélico-tomista y acaba desembocando en la idea de la autonomía absoluta de la razón práctica en Kant, o en la idea sartriana de la existencia humana carente de esencia: “El extrinsecismo en el modo de entender la moral, como consecuencia del olvido de la *voluntas ut natura* resulta evidente en la posición escotista (...) Las cosas son buenas o malas sólo porque Dios así lo ha dispuesto, pero lo ha dispuesto, no otorgando una bondad o malicia a la misma naturaleza de las cosas, sino, simplemente, haciendo al hombre conocedor de sus decretos, decretos que, salvo en el caso del precepto de amar a Dios, bien podrían ser sustituidos por sus contrarios”³⁵.

Asimismo, F. Inciarte ha señalado que la transformación escotista de la distinción aristotélica entre potencia natural y potencia racional es un antecedente de la filosofía kantiana. Según Inciarte, la clave de la transformación escotista está en que el criterio de distinción ya no es, como en Aristóteles, que la potencia natural está determinada *ad unum* y la potencia racional está abierta a los opuestos, sino que según Escoto, la distinción consiste en que la potencia natural está necesariamente hetero-determinada por procesos causales externos mientras que la potencia racional (la voluntad) se auto-determina libremente. Según Inciarte esto es un precedente de la distinción entre naturaleza y libertad que es fundamental en Kant. La naturaleza significa una hetero-determinación a través de un proceso causal sin término, y libertad significa

³³ La “teología libertaria” (Ockham, Wyclif, Huss, etc) que está en el origen mismo de la modernidad, se inspira en esta posición escotista.

³⁴ T. Alvira, *op. cit.*, pp. 138-145.

³⁵ *Ibidem*, p. 140.

autodeterminación como ser-fin-en-sí-mismo (*Zweck-an-sich-sein*) o como razón (*Grund*)³⁶.

No es el momento de hacer aquí un balance de la teoría escotista de la voluntad y su contribución a la historia de la filosofía en este tema, de importancia capital. Como ha puesto de manifiesto Rafael Alvira “la analítica de la voluntad es necesaria y de mucho interés para evitar los graves equívocos en los que nos ha metido la filosofía del XIX. ¿Debemos, como pretende Hegel– véanse, por ejemplo, los textos fundamentales de la *Einleitung* a la *Filosofía del Derecho*–, identificar simplemente a la voluntad con la razón, o más bien aceptar que todo es deseo –Schopenhauer– o voluntad de poder –Nietzsche–? Si estos puntos de vista son, como me parece, unilaterales o confusos, ¿nos ofrece el pensamiento clásico una analítica más detallada? Entiendo que sí, pero que tampoco es muy completa”³⁷. Pues bien, el estudio comparativo de las teorías de la voluntad de Escoto, Tomás de Aquino y otros autores de la época podría arrojar mucha luz en el esclarecimiento del pensamiento clásico y moderno sobre este tema.

4. El conocimiento como proceso natural hetero-determinado y causal.

Una de las tesis fundamentales –por no decir el primer axioma– de la teoría del conocimiento de Escoto es la de que el acto humano de entender es siempre un efecto engendrado por dos causas parciales que se unen: la capacidad intelectual del sujeto cognoscente y el objeto conocido³⁸. Este principio

³⁶ F. Inciarte, “Natura ad unum-ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus”, en: Varios Autores, *Philosophie in Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 259-273.

³⁷ R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 27.

³⁸ En realidad según Escoto -lo mismo que según San Agustín- este principio es aplicable a todo acto cognoscitivo -ya sea humano o divino,

consiste básicamente en establecer una analogía según la cual el acto de conocimiento es en cierto modo de carácter genético, un proceso natural-causal por el que intelecto y objeto generan o concausan el acto de entender (*notitia genita*)³⁹. Pero ¿qué entiende Escoto por “objeto”? Esta cuestión es difícil y compleja. De momentos bástenos con decir que Escoto utiliza el término “objeto” para designar aquella realidad que es término en que recae el acto cognitivo, porque es una concausa de dicho acto.

En San Agustín la idea de la convergencia concausal de objeto e intelecto en la génesis del acto de intelección está expresada de forma teológica, y por tanto, debe tomarse como una analogía; y teniendo en cuenta que San Agustín no utiliza el instrumento filosófico de la “analogía” en sentido estricto, se trata más bien de una “metáfora”, que está muy de acuerdo con su talento retórico. Pero Escoto establece ese principio como axioma de una teoría del conocimiento formulada con el estilo del discurso “científico” aristotélico. Escoto no acepta la analogía, y mucho menos todavía la metáfora. Por lo que su interpretación de la gnoseología agustiniana es unívoca, estricta, sistemática. Para Escoto, la metáfora agustiniana de que intelecto y objeto “engendran” el acto se convierte nada menos que en la expresión axiomática de la misma *ratio formalis* del “modo de principiación”, del modo de elicitación o acción eficiente propio de la potencia intelectual, en su peculiaridad metafísica, es decir, se convierte en la definición de qué significa “principiar un conocimiento intelectual” en su diferencia respecto del principiar volitivo-libre o respecto de otro tipos de principiación natural.

ya sea sensitivo o intelectual- pero de modo principal y paradigmático Escoto lo refiere al acto humano de entender.

³⁹ Ord., I. d.3, p.3, q.2, ed. Vat III, n.494, pp. 292-293. “...si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis -et illa sola videntur requiri ad intellectionem -sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Et ista est sententia Augustini”. Los textos de San Agustín que Escoto había citado más arriba son los siguientes: *De Trinitate*, IX. c. 12, n. 18 “*Liquido tenendum est quod omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim paritur notitia, videlicet a cognoscente et cognito*” y también, *De Trinitate*, IX. c. 2. n. 3 “*Ex visibili et vidente gignitur visio*”.

En resumen, “desde” la tradición agustiniana tomada en este peculiar sentido estricto, Escoto enfoca la gnoseología aristotélica y la incorpora transformándola. Esta es, a mi modo de ver, la tesis histórico-filosófica que permite comprender correctamente estos textos y advertir su última orientación. El carácter inversivo (para la gnoseología aristotélica) de esta transformación es patente: la principiación (potencial) de la operación cognitiva adquiere más importancia que la operación misma. Del mismo modo que la elicitación del acto voluntario (la auto-determinación) era previa y fundante respecto del acto de amar, en el conocimiento intelectual, la génesis del acto de entender es previa y fundante al acto de entender, sólo que en este caso tal génesis es concausal, porque intervienen el intelecto y el objeto.

Esto es lo que explica que Escoto en la distinción 3 del libro I de la *Ordinatio* lleve a cabo una extensa investigación acerca del orden de los objetos inteligibles de nuestro intelecto. Escoto procede a establecer diversas jerarquías de los objetos posibles de nuestro intelecto, según el orden de origen, según el orden de perfección y según el orden de adecuación proporcional a nuestro intelecto. ¿Qué sentido tiene esta sistematización de la objetividad? La idea de un sistema de objetos sólo tiene sentido como forma de que el sujeto –la libertad espontánea– consiga dominar su intelecto plenamente. Para dominar una potencia natural, “usarla” e “imperar” sobre ella de manera controlada y cabal, se requiere conocer previamente las posibilidades de dicha potencia. Sólo así la voluntad ejercerá la “libertad de pensamiento” de modo completo. Porque para un voluntarista el pensamiento –el sujeto pensante en cuanto pensante– no es libre, ya que pensar es una forma de causalidad natural. Por eso el ejercicio “libre” del pensamiento requiere la subordinación funcional del intelecto a la libertad de la voluntad.

Tal análisis es necesario para conseguir el control exhaustivo de lo objetivo, y reducir al máximo su carácter condicionante para la voluntad. No se trata de que la voluntad espontánea –el yo– deba eliminar ese objeto que –dicho fichteanaamente– es el “no-yo” que condiciona mis conocimientos– sino al contrario, de que la voluntad debe asumir la necesidad

del objeto previo para el intelecto y a su vez debe asumir la necesidad del conocimiento intelectual previo para su acto volitivo. Sólo asumiendo estas pre-condiciones necesarias, es decir queriéndolas, la voluntad es absolutamente incondicionada en la elicitación de su querer, y entonces se realiza plenamente ella misma como lo incondicionado, como auto-actualización y auto-dominio plenos.

Por tanto, la actitud ante lo objetivo en general no es aquí la admiración de Aristóteles ante la inteligibilidad-de-la-realidad. En el escotismo la actitud originaria ante lo objetivo es la imperiosa búsqueda de modos de abarcar la vastedad-de-la-objetividad, el urgente anhelo de encontrar mapas y clasificaciones que permitan situarse y orientarse a través de dicho vasto paisaje, y ejercitar así la espontaneidad de la voluntad libremente. Se trata de dominar las posibilidades de la capacidad objetivante (conocimiento) para ponerla a disposición de la libertad subjetiva y garantizar así su capacidad de autodeterminación espontánea.

II

LA SUPERIORIDAD DEL CONOCIMIENTO PRÁCTICO

Otro pasaje en que se aprecia claramente el giro escotista hacia la primacía de la praxis volitiva frente al conocimiento teórico lo hallamos en la V parte del Prólogo de la *Ordinatio*, donde Escoto aborda la cuestión de la diferencia entre conocimiento práctico y conocimiento especulativo con el fin de responder a la cuestión de si la teología es una ciencia práctica o especulativa¹.

1. Concepto escotista de “praxis”.

En dicho pasaje, Escoto comienza definiendo en qué sentido preciso toma el término “praxis”; a saber, como “el acto de una potencia distinta del intelecto, que es por naturaleza posterior (consiguiente) al acto de intelección y cuya rectitud depende por naturaleza de que sea elicitado en conformidad con la recta intelección”². Ahora bien, sólo el acto de voluntad es un acto esencialmente distinto del acto de intelección – ya que el querer no es el entender– y es a la vez esencialmente posterior a él, ya que la voluntad “sigue” al conocimiento intelectual (*nihil volitum nisi preintellectum*). Así pues, para Escoto “praxis” significa precisiva y unívocamente “acto de voluntad”.

¹ *Ord.*, Edición Vaticana, Tomo I, Prólogo, Parte 5, cuestión 2, números. 228-237, pp. 155-237. También *Super Metaph.*, Edición Vivés, tomo VII, q.7, pp. 78-82, donde se puede encontrar una exposición muy semejante, aunque más breve.

² *Ord.*, Edición Vaticana, Tomo I, Prólogo, Parte 5, cuestión 2, número 228, pp. 155.

La praxis, dice Escoto, es un acto naturalmente posterior a la intelección. Por tanto, no son “praxis” ni los actos vegetativos de alimentarse, crecer, envejecer, etc.; ni los actos que preceden naturalmente al entendimiento, como es el caso de los actos sensitivos de ver, oír, imaginar, recordar, etc. Todos estos actos no se denominan “praxis”, porque son anteriores al inteligir; no “subsiguientes” a él³.

De la misma manera los actos del apetito sensitivo (el deseo, la pasión, etc.) tampoco son praxis, y menos todavía si se tiene en cuenta que son comunes a nosotros y a los animales. Esos actos sólo son praxis cuando el conocimiento intelectual los “modera” de algún modo, y sólo en la medida en que “siguen” al acto intelectual regulador, cosa que no se realiza sin la mediación del acto imperante de la voluntad⁴.

Así pues, Escoto introduce una novedad importante respecto del concepto aristotélico de “praxis”, modificándolo en una línea más bien voluntarista⁵, ya que toma el término “praxis” como sinónimo de “acto de voluntad”. Ciertamente, Escoto admite un sentido amplio del término “praxis” que equivaldría a “operación” en general (*quaedam operatio*) y en este sentido, cabría decir que los actos de especulación intelectual son cierta praxis; pero no lo son en sentido estricto⁶, porque en sentido estricto sólo son praxis las operaciones distintas a la intelección, consiguientes a la intelección y a las cuales la intelección puede “ordenarse”, es decir, en definitiva, los actos de voluntad.

Las diferencias más importantes que se pueden señalar respecto a Aristóteles son las siguientes:

a) la noción escotista de praxis es unívoca, mientras que la aristotélica, como casi todas las nociones aristotélicas, es más

³ *Ibidem*, n. 229, p. 155-156.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Sobre la cuestión del voluntarismo en Escoto, G. Manno, “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scotto”, *Filosofia*, 34, 1983, pp. 243-276. O. Todisco, “L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scotto”, *Miscellanea Francescana*, 69, 1969, pp. 28-61. F. DE Ventosa, “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”, *Naturaleza y Gracia*, 11, 1964.

⁶ *Ord.*, Ed. Vat. T. 1, Prólogo, P. 5, qq. 1-2, n. 232, p. 157.

bien analógica; admite ciertas modulaciones o variaciones semánticas internas, sin perder su unidad focal.

b) Para Escoto, la praxis no es el “acto inmanente” en general, porque se distingue de todas las otras operaciones inmanentes cognitivas y tendenciales inferiores –sensibilidad externa, sentidos internos, apetitos, etc–. En cambio, Aristóteles considera la praxis como uno de los dos tipos de movimiento o acción, en general, en su célebre distinción entre praxis y kinesis⁷.

c) La praxis en Escoto se contrapone a la “especulación” o teoría, y esta contraposición le conduce –como ha señalado Müller– a un cierto desequilibrio o diastasia entre ambas⁸. En cambio Aristóteles sostiene que la *theoria* es precisamente la praxis perfecta, es decir, que el pensamiento conforme a los hábitos intelectuales o dianoéticos (ciencia, inteligencia y sabiduría) es justamente el modo más alto y pleno de praxis; y por eso, las virtudes de la vida teórica son lo más característico de la felicidad humana y divina⁹.

d) En los escritos éticos, Aristóteles denomina “praxis” a la acción humana en general, en cuanto alcanza en sí misma el fin ético, en cuanto bien moral. Por tanto no se trata –como en Escoto– del acto de voluntad en especial, sino de las acciones humanas en su conjunto, en cuanto acciones del ser humano integral, no sólo de su voluntad¹⁰.

⁷ Aristóteles, *De Anima* II, 5, 417b 5-16; *Physica* VIII, 4, 255a 33-34; *Metaphysica* IX, 6, 1048b 18-35.

⁸ W.A. Müller, “Die Diastase von Theorie und Praxis und die Kontingenz der Welt nach Johannes Duns Scotus”, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Gütersloh, 1982, 26, pp. 100-110.

⁹ Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I, 8, 1098b 19 - 1099a, 4. y *Ethica Nicomachea* X, 7 y 8. Por eso Dios -acto puro, perfecto y máximamente feliz- es *noesis noeseos*. En Aristóteles lo cognitivo-intelectual no sólo no es ajeno a la teleología, sino que, en cierto modo, es su culminación, porque la actividad teórica (contemplativa) es fin, y fin último. Sobre esta cuestión, L. Polo, *Curso de Teoría del conocimiento (Tomo I)*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 53-72.

¹⁰ Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VI, 2, 1139 a 19-20 y II, 4, 1105a 31.

2. El conocimiento práctico y su respectividad a la praxis.

Pues bien, sobre la base de este nuevo concepto de praxis, Escoto puede ya definir qué entiende por “conocimiento práctico”. Un conocimiento es práctico cuando se ordena, se extiende, se relaciona con la praxis volitiva; en caso contrario, es especulativo. Pero ¿en qué consiste esta ordenación, extensión o respectividad del conocimiento a la praxis? Consiste –según Escoto– en una “doble relación aptitudinal del conocimiento a la praxis: relación de prioridad natural y relación de conformidad”¹¹.

a) La relación de prioridad natural consiste en que la praxis está bajo el dominio del cognoscente, es decir, que le es consiguiente. El conocimiento práctico es aquel que puede ser “seguido” por actos voluntarios, aquel al que tales actos voluntarios le son naturalmente subsiguientes¹².

b) El segundo aspecto de la relación es la conformidad. Esta relación consiste en que el conocimiento práctico es lo que conforma a la praxis, es decir, es aquello a lo que se conforma o debe conformarse la praxis. El conocimiento práctico “conforma” la praxis en el sentido de que la dirige y la regula, le da forma, le confiere reglas y orden¹³.

Ahora bien, Escoto hace aquí una aclaración importante: el conocimiento práctico no se ordena a la praxis como a su fin, sino como a su objeto¹⁴. El fin es fin para la praxis volitiva que lo ama, pero no es fin para el conocimiento práctico. La

¹¹ *Ord.*, Ed. Vat, T. 1, Pról., P. 5, q. 2, nn. 236-237, pp. 161-162. Que la relación sea “aptitudinal” significa que no es necesario que se de en acto, para que el conocimiento sea práctico. Según Escoto, el “hecho” de que la consideración intelectual vaya “efectivamente” seguida de la praxis que le es conforme, es algo accidental y contingente, para la misma consideración intelectual. La consideración es práctica si es “apta” para extenderse a la praxis, tanto si se extiende de hecho, como si no.

¹² *Ibidem*, nn. 231-232, pp. 156-157.

¹³ *Ibidem*, n. 237, p. 162.

¹⁴ *Ibidem*, n. 260, pp. 176 y ss.

praxis no es, pues, el fin del conocimiento práctico, sino su objeto primero¹⁵.

El objeto primero del conocimiento práctico es la rectitud de la praxis, o algo que incluye virtualmente tal rectitud. Un conocimiento es práctico, no porque “sirve para” la praxis como fin, sino porque “versa sobre” la conformación recta de la praxis¹⁶. El conocimiento práctico es el conocimiento “de” la praxis; es el conocimiento que representa, que “objetiva”, que tematiza, que se conforma veritativamente con la praxis; pero a la vez, el conocimiento práctico es aquello “a” lo cual la praxis se conforma, porque dicta la regla racional de rectitud de la misma. Hay una cierta circularidad en esta relación de mutua conformidad¹⁷.

Si un conocimiento conoce objetos al margen de fines (es decir, objetos sin un orden teleológico-práctico), entonces es meramente “especulativo”. Si un conocimiento objetiva la

¹⁵ Para Escoto “fin” significa lo amado por un amor volitivo. El conocimiento no es amor, luego no tiene propiamente fin. Si el conocimiento tiene un término objetivo en que recae, eso es su “objeto” pero no su fin. La vinculación esencial entre “fin” y “amor” en el pensamiento escotista es clara. “*Non autem dependet finitum, quantum ad esse a fine ut sic priore, nisi inquantum finis ut amatus movet efficiens ad dandum sibi esse (...)* Finis non daret esse finitum, nisi mediante efficiente amante finem, et dante esse finitum in sua causalitate”. *Tractatus de primo principio*, Ed. Viv. T. IV, capítulo III, p. 729.

¹⁵ *Ibidem*, n. 263, pp. 177-178.

¹⁶ *Ibidem*, n. 263, pp. 177-178.

¹⁷ ¿Qué es lo que se conforma a qué? ¿El conocimiento práctico a la praxis o la praxis al conocimiento práctico? Los textos del Prólogo de la *Ordinatio* no permiten -según mi entender- dar una respuesta clara a esta cuestión, pues adolecen de una cierta ambigüedad. Esta relación de conformidad escotista se corresponde tanto con lo que Sto. Tomás de Aquino llamaba “verdad teórica” como con lo que llamaba “verdad práctica” (Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 2). Es decir, la conformidad escotista es tanto de una conformidad del conocimiento con *lo que es* correcto para la praxis, como una conformación de la realidad de la praxis al conocimiento que es *correcto*. Es una conformación bilateral. El conocimiento, en cuanto se extiende a la praxis, la conforma o/y se conforma a ella: ambas cosas parecen identificarse en el pensamiento escotista. Parece como si Escoto *jugara* un poco con la doble cara de esa “conformidad”.

praxis y su intrínseca respectividad a fines¹⁸; entonces tal conocimiento es práctico y conforma a la praxis. Ahora bien, el conocimiento práctico sigue siendo mero “conocimiento”, porque en cualquier caso no es la praxis, no es el acto de voluntad¹⁹. Pero como Escoto sostiene que el acto de praxis volitiva es la forma suprema de acto y la única que alcanza el fin último²⁰, resulta que el conocimiento práctico tiene un objeto superior al conocimiento especulativo. Esto le conduce a introducir una nueva corrección a Aristóteles, una corrección tan profunda que más bien podría hablarse –como la han hecho Goémé y Compagnon de una “sutil revolución”²¹.

3. El saber práctico como superior al especulativo.

Para Aristóteles –explica Escoto²²– el saber especulativo es superior al saber práctico, porque la nobleza de lo inferior está en alcanzar lo superior. Por ejemplo: la sensibilidad humana es más noble que la sensibilidad de un animal, debido a que en el hombre se ordena a la inteligencia. Luego la

¹⁸ Como señalábamos en la cita 15, para Escoto el “fin” es siempre y sólo el objeto de un querer, es lo amable o deseable para una voluntad; es decir, es el término en que recae una praxis volitiva. De ahí se sigue que lo único que tiene una intrínseca respectividad a fines es la praxis volitiva. *Trac. primo pr.*, Ed. Viv. T. I V, capítulo III, pp. 729 y 735.

¹⁹ Para Escoto, el intelecto es una forma de potencia natural (*intellectus cadit sub natura*), que se contrapone a la potencia libre (la voluntad). *Super Metaphy.*, Ed. Viv. T. VII, L. I X, q. XV, pp. 609, 610 y 611. Sobre la distinción entre potencia natural y potencia libre en Escoto, W. Hoeres, “Naturtendenz und Freiheit nach Duns Scotus”, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, 2, 1958, pp. 95-134; también P. Lee, “The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus”, *Thomist*, 1985, 49, pp. 321-342.

²⁰ *Super Metaphy.*, Ed. Viv. T. VII, L. IX, q. XV, pp. 609, 610 y 611. Sobre esta cuestión como diferencia fundamental entre Teología y Metafísica en Escoto, L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 16, Münster, 1979, pp. 22-24 y ss.

²¹ Ch. Goémé, A. Compagnon y otros, *Jean Duns Scot: la révolution subtile*, Fac. París, 1982.

²² *Ord.*, Ed. Vat. T. I, Prólogo, P. 5, qq. 1-2, n. 353, pp. 228-229.

nobleza de las ciencias consiste en ordenarse al acto más noble, que no es otro, para Aristóteles, que el de la potencia intelectual misma. Aristóteles no admite –señala Escoto– que haya alguna ciencia que sea conforme a la praxis de la voluntad acerca del fin; porque no piensa que la voluntad, que es lo propiamente respectivo al fin, ejerza ninguna praxis; sino que sostiene que la voluntad, respecto al fin último, ejerce sólo una suerte de moción natural simple (es decir, un deseo natural de felicidad). Por eso, –continúa explicando Escoto– para Aristóteles, ninguna ciencia práctica puede ser más noble que las ciencias especulativas; es decir, más conforme al fin, que ellas.

De todo ello Escoto concluye que si Aristóteles hubiera admitido que hay praxis acerca del fin²³, entonces no hubiera negado que la ciencia práctica respectiva a ese fin sería superior a la ciencia especulativa acerca del mismo. Pero a diferencia de Aristóteles, Escoto sí que admite que hay verdadera praxis acerca del fin; y que el conocimiento práctico, de suyo, está naturalmente ordenado a ser conforme a tal praxis; y que, por tanto, el conocimiento práctico del fin es más noble que todo conocimiento especulativo acerca del mismo²⁴.

Y con respecto al argumento de que la ciencia especulativa es más noble que la práctica, porque se busca por sí misma y no por su uso, Escoto señala lo siguiente²⁵: en efecto, es más noble aquella ciencia que se busca por sí misma, que aquella que se ordena a un acto inferior a ella. Ahora bien, según el Filósofo, toda ciencia práctica se busca por algún acto inferior a la especulación teórica, porque la ciencia práctica tiene un objeto menos digno que la ciencia especulativa. De donde Aristóteles concluye que toda ciencia práctica es menos noble que cualquiera de las especulativas. Ahora bien, puntualiza Escoto²⁶, en el caso de que un conocimiento se buscara en virtud de otro acto que no fuese menos noble sino

²³ Es decir, acto de voluntad, que requiere un previo conocimiento determinado del fin último, y que puede ser recto o no; lo cual, para Escoto, es mucho más que un mero deseo genérico de felicidad.

²⁴ *Ord.*, Ed. Vat. I, Prol. P. 5, qq. 1-2, n. 353, p. 229.

²⁵ *Ibidem*, n. 354, p. 230.

²⁶ *Ibidem*, n. 354, pp. 229-230.

más noble incluso que su propio acto cognitivo, entonces, tal conocimiento, al ordenarse a ese otro acto superior, no por ello sería menos noble, sino al contrario.

Así pues, Escoto lleva a cabo un cambio de perspectiva en este punto. Se trata de una transformación del aristotelismo²⁷. El acto de praxis volitiva respecto al fin último (Dios) es más perfecto que todos los actos de conocimiento²⁸. Por tanto el “saber práctico”, que versa sobre esa praxis suprema, tendrá que ser más perfecto que cualquier saber especulativo. Quiero señalar aquí simplemente algunas consecuencias de este cambio de perspectiva en la concepción escotista del conocimiento práctico:

a) El conocimiento práctico en Escoto no versa sobre los “actos humanos” en general²⁹, sino exclusivamente sobre la praxis, es decir, sobre los actos de voluntad respecto de fines.

²⁷ F. Inciarte, “*Natura ad unum- ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus*”, en: Varios Autores, *Philosophie in Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 259-273.

²⁸ Para Escoto el acto de voluntad, de suyo, es más perfecto que el acto de conocimiento intelectual. La razón de ello es que la voluntad es capaz de auto-determinarse (*potest se determinare*), es decir, de elicitar su acto *ex se*, de actualizarse respecto de un fin de modo espontáneo (*sponte*) y plenamente activo; mientras que el intelecto requiere la concurrencia concausal del objeto para elicitar su acto, es decir, es una potencia activo-pasiva y natural (*intellectus cadit sub natura*). Esto conduce a Escoto a sostener que la distinción aristotélica entre potencias racionales e irracionales requiere una corrección, puesto que la potencia racional en sentido estricto -es decir, la potencia abierta a los opuestos- es la voluntad y no el intelecto. El intelecto, en este sentido, es una potencia natural (determinada *ad unum*) y, por tanto, irracional. El concepto escotista de “racionalidad” adopta, pues, un giro moderno hacia una interpretación voluntarista de la razón. A mi modo de ver es un nuevo “modelo de racionalidad”. *Super Metaph.*, Ed. Viv., T. VII, L. XI, q. XV, pp. 606-617.

²⁹ Para Aristóteles, las ciencias prácticas no versan única y exclusivamente sobre “el acto de volición”, sino sobre la acción y la actividad humana en todas sus manifestaciones: la acción personal y social, la instrumentación, todas las actividades reguladas por las artes y por las técnicas, y en definitiva, todo el amplio abanico de los actos, comportamientos, y actividades humanos. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, lib. I, cap. 1; y lib. II, cap. 2. También, Tomás de Aquino, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.

b) Para Aristóteles, los saberes especulativos son más fundamentales que los prácticos, porque su objeto es más amplio. En el saber especulativo se adopta la perspectiva cognitiva de la máxima apertura posible. El saber teórico abarca la totalidad de lo real –no de los objetos, sino de lo real–. En cambio, los saberes prácticos se “limitan” a un sector de la realidad: la acción y la actividad humana que, por muy importante que sea para el hombre, es sólo una parte de lo real. En Escoto, en cambio, el saber práctico es más amplio en perspectiva que los saberes especulativos –incluso que la metafísica– porque el saber práctico supera una limitación objetiva del saber especulativo, que consiste en no poder alcanzar el conocimiento de Dios –ni en sí mismo, ni como fin último sobrenatural del hombre–; en cambio el saber práctico, al menos el saber práctico supremo en que consiste, según Escoto, la teología cristiana, sí puede alcanzar el conocimiento de Dios en sí mismo y como fin práctico del hombre³⁰.

c) Para Escoto, pues, la teología –al menos la teología necesaria– no es una ciencia especulativa, sino una ciencia práctica³¹. Este cambio es aún más llamativo e interesante si se considera que Escoto la lógica. Escoto rechaza la idea de que la lógica es una ciencia práctica, porque aunque regula actos humanos de especulación, sin embargo no regula actos prácticos, en el sentido estricto de lo práctico³². Voy a dejar para el capítulo IV la cuestión de la transformación de la teología cristiana en un saber práctico, y me voy a detener sólo,

³⁰ *Ord.*, Ed. Vat. T. I, Prólogo, P. 1, q. única, n. 93, pp. 57.

³¹ Como es sabido, dentro de la teología, Escoto distingue la teología necesaria o de lo necesario –es decir, en cuanto versa sobre Dios, que es el Ser Necesario; y la teología contingente o de lo contingente, que versa sobre todos los seres creados; pues para Escoto “ser-creado” implica “ser-contingente”. Lo sorprendente es que Escoto sostiene que la teología necesaria es ciencia práctica, mientras que la teología de lo contingente es especulativa, pero no es éste el lugar para exponer esta interesante tesis teológica. *Ord.*, Ed. Vat. T. I, Prólogo, P. 5, q.1, nn. 314-344, pp. 207-225. Sobre esta cuestión, J. Andonegui Gurrachaga, “Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología del siglo XIII”, *Antoniano*, 1984 (59), pp. 403-481.

³² *Ord.*, Ed. Vat. T. I, Prólogo, P. 5, q. 2, n. 228, p. 155.

y de modo breve, en la nueva concepción escotista del estatuto epistemológico de la lógica.

4. El carácter especulativo de la Lógica.

Según Escoto, las ciencias se identifican y se distinguen entre sí por sus objetos, tanto por su objeto en general (objeto material) como por su objeto primero y propio (objeto formal). Pues bien, Escoto define el objeto de la lógica del siguiente modo:

a) Su objeto, en general, son los entes de razón; de ahí que se la denomine “ciencia racional o sermocinal”, para diferenciarla de las ciencias reales³³. Las ciencias reales son las que consideran las primeras intenciones abstraídas de los singulares reales y que se predicán de ellos *in quid*. En cambio, la lógica versa sobre las segundas intenciones, las cuales no se predicán *in quid* de ninguna cosa real de primera intención, sino sólo de intenciones primeras³⁴. Dicho de otro modo, el objeto de la lógica queda definido por una especie de “ámbito temático”, constituido por los entes de razón, es decir, por lo intencional-mental³⁵.

b) Por lo que se refiere al objeto primero y propio de la lógica, a la “razón formal” bajo la cual ésta considera los entes de razón o intencionales; Escoto señala que es el silogismo, porque todos los temas y partes de la lógica se ordenan al estudio del silogismo correcto³⁶.

³³ *Super Univ. Porph.*, Ed. Viv. T. I, q. 1 n. 1, pp. 51-52.

³⁴ *Super. Metaph.*, Ed. Viv. T. VII, L. VI, q.1, p. 309.

³⁵ R. Mckeon, “The relation of logic to metaphysics in the philosophy of Duns Scotus”, *Monist*, 1965, 49, pp. 519-550.

³⁶ Escoto lo demuestra explicando que Aristóteles establece la definición del silogismo en el primer capítulo de los Primeros Analíticos, y todo lo demás es un estudio del silogismo. También argumenta que Aristóteles, en ese mismo libro, demuestra muchas propiedades del silogismo a partir de su definición, como por ejemplo, los modos y figuras. Y aduce también que todo lo que se dice en la vieja lógica acerca de las partes integrales del silogismo, es decir, acerca de los términos incomplejos, y de las enunciaciones, se dice en orden al silogismo. Además, Escoto arguye que

Pero en definitiva, lo que nos interesa de la teoría escotista de la lógica es que –para él– esta ciencia es especulativa. La distinción entre ciencia real y ciencia racional es una subdivisión de las ciencias especulativas. Escoto reconoce³⁷ que la lógica regula y dirige ciertas operaciones humanas –las operaciones intelectuales–, pero no por ello es un saber práctico, ya que tales operaciones son actos de conocimiento; no son “praxis”, porque no son actos de voluntad. Por tanto, la lógica es una ciencia especulativa.

Aristóteles había sostenido que ésta era un “instrumento” (*organon*), para el conocimiento científico. Su función en el conjunto de las ciencias era propedéutica, es decir, de preparación, de educar la facultad de deducción, que luego va a servir para el desarrollo de todas las ciencias. Los medievales mantuvieron y desarrollaron esta concepción “instrumental” de la lógica como “órgano” del pensamiento, como disciplina y método para educarlo y conducirlo correctamente. De ahí surgió la expresión tradicional escolástica de que la lógica era el arte de las artes (*ars artium*). Y el arte (*techné*) era para Aristóteles una de las formas de saber práctico. Ni en la tradición aristotélica, ni en la escolástica del siglo XII y XIII, hay ningún inconveniente en ver la lógica como un arte, como un saber práctico³⁸. Este planteamiento estaba generali-

en el libro de los Tópicos y en los Primeros y Segundos Analíticos, se estudian las partes subjetivas del silogismo, y también otras especies de argumentación no silogística, pero todo ello se reduce al silogismo como la parte al todo, y como lo imperfecto a lo perfecto. Y en los Elencos Sofísticos se estudian los silogismos sofisticos en cuanto son defectos (*privaciones*) del silogismo, porque una y la misma cosa es conocer una propiedad (*habitus*) de algo y conocer su falta (*privatio*). *Super Univ. Porph.*, Ed. Viv. T. I, q. 3, n. 1, pp. 68-69 y pp. 70-71.

³⁷ *Ord.*, Ed. Vat. T. I, Prólogo, p. 5, q. 2, n. 228 y p. 155.

³⁸ Santo Tomás de Aquino, como aristotélico, compartió esta concepción del estatuto epistémico de la lógica, y señaló que “la lógica es el arte por el cual orientamos los actos de la razón con el fin de proceder ordenadamente, con facilidad y sin error, en el conocimiento de la verdad”. Tomás de Aquino, *In Posteriora Analytica*, I, Proemio. Así pues no tiene inconveniente en otorgar a la lógica un estatuto técnico-práctico y en considerarla determinada no tanto por un objeto como por un “fin”. Esto para Escoto sería inadmisibile.

Otros autores, como, por ejemplo, Guillermo de Sherwood, consideraron a la lógica como una de las “ciencias del lenguaje”, es decir, una de aque-

zado en la época hasta tal punto que la vieja forma de organizar los estudios superiores respondía a ella: la lógica formaba parte del *trivium*, en el que se cultivaban saberes de tipo práctico-metódico (lógica, retórica y gramática). Estos tres saberes son saberes prácticos, en el sentido amplio de Aristóteles, porque versan sobre actos humanos (los actos de pensamiento y de habla), de forma directiva y regulativa. Por eso *trivium* era entendido como una ejercitación en la actividad intelectual, en el arte de discurrir, de ingeniar y de expresarse, que servía de preparación práctica (propedéutica), para acceder al *cuatrivium*. Esta tradición –curiosamente– provenía del “aristotélico” Boecio.

En Escoto se produce un “giro” respecto a este planteamiento de larga tradición. Escoto niega –como hemos visto– que la lógica sea un saber práctico, porque esto carece de sentido, si se parte de su concepto de praxis. Para admitir que la lógica –en tanto que su objeto son los actos y entes de la razón– pueda ser una ciencia práctica, es necesario admitir que la actividad intelectual también es praxis, cosa que Escoto no admite.

Es decir, la transformación escotista del concepto de praxis implica necesariamente una modificación del concepto de ciencia práctica, que excluye a la lógica. Para Escoto, la lógica es una ciencia especulativa que se distingue por tener un objeto propio y distinto, por centrarse en un “sector” de realidad específico: los entes de razón, las intenciones intelectivas. Con ello Escoto preludia los grandes desarrollos

llas ciencias que estudian el alma humana y sus efectos propios, entre los que se incluye el lenguaje. Para Guillermo de Sherwood, entre las ciencias del “alma humana”, hay dos tipos fundamentales: la que estudia los actos humanos (la ética) y las que estudian esos otros actos humanos, que se ordenan al conocimiento (es decir, el pensamiento y el lenguaje, el *logos*). Estas ciencias que estudian el lenguaje humano son básicamente la retórica –que lo estudia desde el punto de vista de la persuasión–, la gramática –que lo estudia desde el punto de vista de su correcta construcción– y la lógica –que lo estudia desde el punto de vista de su valor de verdad–. Sherwood también concibe la lógica de forma práctica, cuando afirma que “la lógica enseña cómo hablar con verdad”. N. Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to Logic*, Minesota Press, Minneapolis, 1966, p. 21.

modernos de la lógica, entendida como ciencia acerca del orden o sistema de los conceptos e ideas de la razón humana. Es el nuevo concepto de lógica que subyace tanto a la lógica trascendental kantiana, como a la ciencia de la lógica hegeliana, como también a la “lógica pura” fenomenológica husserliana, por poner sólo tres ejemplos relevantes.

Es en Escoto cuando la lógica pierde el tradicional carácter práctico-metodológico que siempre se le asignó, y adquiere un estatuto de ciencia teórico-especulativa autónoma e independiente. Esta operación filosófica, deja pendiente de solución el problema del método del pensamiento y de la ciencia. La cuestión del método –que hasta entonces había sido resuelta por la lógica como “arte”– queda sin respuesta. El método se hace problemático y al mismo tiempo se convierte en una cuestión central³⁹.

³⁹ Sobre la actualidad de Escoto y su importancia en el desarrollo del pensamiento moderno, A. Muñoz-Alonso, “Duns Escoto, filósofo y teólogo para el mundo actual”, *Crisis*, 1967, 14, pp. 131-139. B. Bonansea, “Importanza e attualità della dottrina di Duns Scoto”, *Antoniano*, 1985, 60, pp. 553-578. C. Berube, “Dialogue of Duns Scotus with modern culture”, *Collectanea Franciscana*, 1975, 45, pp. 359-367. E. Benvenuto, “L’itinerario di Duns Scoto di fronte alla epistemologia contemporanea”, *Renovatio*, Genova, 1976, 11, pp. 434-448.

III

EL PENSAMIENTO COMO CAPACIDAD DE REPRESENTACIÓN ESPECULATIVA

Si en los dos capítulos anteriores hemos analizado la manera en que Escoto otorga una supremacía metafísica a la praxis libre de la voluntad sobre toda forma de conocimiento entendido como un proceso de carácter natural, vamos aquí a analizar como afecta esta tesis central a la teoría del conocimiento de Escoto. En Escoto el conocimiento –y especialmente el conocimiento intelectual– queda esencialmente devaluado en comparación con el acto supremamente perfecto de la voluntad. Esta devaluación comporta en primer lugar una eliminación del concepto de “libertad intelectual”, en el sentido de que el acto de conocer intelectualmente pudiera considerarse en sí mismo como un acto de carácter libre. Pero además, comporta también toda una descripción de las diversas operaciones del conocimiento humano como procesos naturales, como “procesos mentales” de representación –más o menos pasiva e imperfecta– de los objetos. Entramos así en una visión “psicologista” del conocimiento que prelude con notable agudeza los nuevos problemas de la gnoseología moderna.

1. Las dos fuentes de la gnoseología escotista.

Si bien la terminología de la Teoría del conocimiento escotista es muy semejante a la del aristotelismo latino de los maestros del siglo XIII, sin embargo, en el fondo de los conceptos hay una transformación, orientada a situar las aportaciones aristotélicas dentro de las coordenadas fundamentales del agustinismo neoplatonizante. La síntesis de elementos

agustinianos y de elementos aristotélicos llevada a cabo por Escoto fue –aunque no lo parezca– muy peculiar y novedosa en su tiempo.

Ahora bien, es obvio que para realizar una tal síntesis entre elementos tan heterogéneos es necesario una transformación completa de los mismos, y esto es lo que realiza Escoto. Su transformación sin duda afecta al agustinismo ya que incorpora todos los elementos gnoseológicos aristotélicos que no estaban presentes en aquel, pero mucho más transformado queda el aristotelismo, en la medida en que Escoto aplica su discurso transformador sobre todo a la gnoseología aristotélica, redefiniéndola, reinterpretándola, estableciendo tesis discrepantes, etc. A primera vista parece que el aristotelismo impera, pero en realidad las posiciones de fondo son las que se anclan en la autoridad tradicional del agustinismo, mientras que lo aristotélico tiene un carácter complementario y secundario. Esto es lo que explica también la sutil forma de transformarlo continuamente, lo cual obedece a que se está enfocando desde las tesis agustinianas, que en Escoto –como en Enrique de Gante– son las que en último término prevalecen¹.

De ahí que el primer principio de la gnoseología escotista, el que está por encima de todos los demás, es el principio agustiniano de que el intelecto y el objeto se unen para engendrar el acto de intelección². La teoría agustiniana de la génesis concausal del acto –de inspiración teológica– prevalece, y subordina a la teoría aristotélica de la operación inmanente (*praxis teleia*), de manera que se pierde de vista la importancia que tiene en Aristóteles el acto (la operación) y se enfoca a éste como un fruto de un proceso subyacente más radical: la elicitación o génesis intramental (determinada por el objeto y el sujeto conjuntamente) de tal operación.

¹ J. V. Brown, “John Duns Scotus on Henry of Ghent's theory of Knowledge”, *Modern Schoolman*, 1978-79, (56), pp. 1-29.

² R. Messner, *Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Herder, Breiburg im Breisgau, 1942. En esta obra R. Messner parte de del principio de la causalidad parcial de sujeto y objeto como el primer principio de toda la teoría escotista del conocimiento. También, I. Manzano, “Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto”, *Antonia-num*, 1974, (49), pp. 72-96.

Es más, da la impresión de que la firme adhesión escotista a la tradición agustiniana va más allá de lo que hubiera ido el mismo San Agustín. No debemos olvidar que cuando San Agustín expone su teoría de que objeto y facultad engendran el acto cognitivo y su teoría de la tríada formada por la memoria intelectual, la inteligencia y la voluntad, está pensando más en el misterio de la Santísima Trinidad que en un estudio riguroso de la *psique* humana. En San Agustín la idea de la unión objeto-intelecto en la génesis del acto está expresada de forma teológica, y por tanto, debe tomarse como una analogía; y teniendo en cuenta que San Agustín no utiliza el instrumento filosófico de la analogía en sentido estricto, se trata más bien de una metáfora, que está muy de acuerdo con su talento retórico y poético.

Pero Escoto establece ese principio como axioma de una teoría del conocimiento formulada con el estilo del discurso científico aristotélico. Escoto no es muy amigo de la analogía y mucho menos todavía de la metáfora; y por esta razón su interpretación de la gnoseología agustiniana es unívoca, estricta, sistemática (mientras que en el propio San Agustín no es ni unívoca, ni estricta, ni sistemática, y está muy lejos de la *forma mentis* científica escotista).

Para Escoto, la metáfora agustiniana de que intelecto y objeto engendran el acto se convierte nada menos que en la expresión axiomática de la misma *ratio formalis* del modo de principiación del modo de elicitación o acción eficiente del conocimiento intelectual, en su peculiaridad metafísica, es decir, se convierte en la definición de qué significa principiar un conocimiento intelectual en su peculiaridad metafísica respecto del principiar volitivo-libre o respecto de otro tipos de principiación natural. I. Manzano ha señalado que Escoto pretende seguir a San Agustín, pero de hecho la teoría de la causalidad parcial sujeto-objeto es una aportación novedosa, porque la tesis agustiniana de la génesis del concepto era conocida por todos los contemporáneos de Escoto y ninguno le dio la interpretación que le dio éste³. En resumen, desde la tradición agustiniana tomada en este peculiar sentido estricto,

³ I. Manzano, "El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto", *Verdad y Vida*, 32, 1974, p. 334.

Escoto enfoca la gnoseología aristotélica y la incorpora transformándola. Esta es, a mi modo de ver, la tesis histórico-filosófica que permite comprender correctamente la gnoseología escotista, en su última orientación.

2. Una nueva versión del acto cognoscitivo.

Ahora bien, en otro lugar⁴ he intentado mostrar el carácter de inversión que tiene esta transformación –a la que he denominado “dinamicismo”– consistente en una inversión de la teoría aristotélica del acto y la potencia, según la cual la potencia es lo primero y lo fundante, y el acto es lo derivado y fundado. La respectividad de la potencia activa a sus posibles objetos es anterior y fundamento del acto mismo, que se convierte en mera actualización, en mera acción. El dinamismo genético que procede del intelecto como potencia virtual es anterior y es fundante respecto del acto como mera operación resultante.

La principiación (potencial) de la operación cognitiva adquiere más importancia que la operación misma. A esto responde toda la teoría del la especie previa desarrollada por Escoto en la *Ordinatio*⁵. A ello responde también la teoría de que la operación es una realidad básicamente absoluta –ya que es efecto de la elicitación o principiación concausal– cuya respectividad al objeto es secundaria, que aparece en las *Cuestiones Quodlibetales*⁶. La operación misma y su respectividad al objeto es, digamos, un epifenómeno, un último momento del proceso al que subyace todo un dinamismo previo fundante. El carácter secundario de la respectividad intencional al objeto es el carácter secundario de la operación misma respecto de la acción de génesis concausal (entre intelecto y objeto) del acto como realidad intramental.

⁴ Mi libro *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto (una transformación del aristotelismo)*, Eunsa, Pamplona, 1994.

⁵ *Ord.*, I, d. 3, parte 3, cuestión 1 y ss, ed. Vaticana, III, p. 292.

⁶ *Q. Quodl.*, q. 13, ed. Alluntis, BAC.

Para Escoto este peculiar modo de “principiar” que es el intelecto, se diferencia de la voluntad en que no es un principiar auto-determinante y espontáneo del acto (libertad) sino que es un principiar parcialmente hetero-determinado por un factor ajeno: el objeto. El dinamismo genético que procede de la potencia virtual intelectual, es una causa superior (un principio potencial) de una actividad *in fieri* que, a pesar de requerir la concurrencia de un factor inferior (el objeto) sin embargo mantiene cierta potestad sobre su propia actividad causal-genética. El intelecto “pone” la razón de cognoscibilidad, el modo de consideración del objeto, aunque el objeto le venga dado. La mutabilidad de los objetos sensibles hace que éstos varíen continuamente, pero la especie inteligible causada por el intelecto a partir de ellos tiene algunos rasgos propios de su condición de ser lo puesto por el intelecto en la concurrencia concausal.

De manera que según Escoto la operación intencional tiene un dinamismo subyacente fundante. Ese dinamismo es la acción que efectúa la especie inteligible produciéndola en su ser inteligible intramental e inmanente. Hay un pasaje en que Escoto explica que por operación inmanente hay que entender en rigor una cualidad inmanente al intelecto y no un acto⁷. Y lo curioso es que sostiene que esta es la concepción aristotélica de la acción inmanente, pero en realidad esto es una transformación de este concepto aristotélico⁸. Lo es hasta tal punto que la operación-cualidad en Escoto es más bien entendida como algo pasivo, como un efecto intramental recibido por el intelecto (posible). La cualidad-operación es como la reflexión que mira al objeto después de la producción activa de la concausalidad. La operación es –para hablar en términos hegelianos– la *Betrachtung* puramente pasiva que sigue al proceso de génesis conceptual activo previo. La operación inmanente es la cualidad-operación que el intelecto efectúa en sí mismo –de ahí la inmanencia– que es sucesiva (*in fieri*) y respectiva (*transiens*), pero que no es propiamente

⁷ *Ibidem.*, q. 13, n. 81, pp. 480-481.

⁸ Sobre el concepto aristotélico de operación inmanente, L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento (tomo I)*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 53-72 y 77-81.

un acto, una *praxis*. Y es que Escoto –como he intentado mostrar en otro lugar⁹– prefiere reservar el término y el concepto de *praxis* (acto que posee fin) para el acto de voluntad. Sólo el acto espontáneo y autodeterminante de la voluntad es propiamente *praxis*. El conocimiento, en general, y el conocimiento intelectual en particular no son propiamente “*praxis*” debido a esa dimensión pasiva y heterodeterminante que proviene de la dependencia del objeto.

3. Otras diferencias entre la gnoseología escotista y la aristotélica.

Pero hay otras diferencias entre la teoría escotista del conocimiento y la aristotélica. Señalemos las más relevantes:

a) la teoría de la formación de la especie inteligible previa por parte del intelecto agente es entendida según un modelo *kinético-poiético* que es una reinterpretación de Aristóteles que no concuerda con su auténtica visión del intelecto agente. El modo como Escoto entiende el intelecto agente y su acción previa ha sido muy acertadamente descrita por Gilson cuando señala que para Escoto el intelecto agente es «una potencia activa capaz de hacer inteligible a todo y cuya acción debe tener un efecto real porque él actúa como el arte sobre la materia y nadie duda de que el arte produzca alguna cosa real en la materia sobre la que actúa. Así pues, el intelecto agente *potest habere actionem realem*, cuyo efecto es *aliquid reale*»¹⁰.

La descripción de Gilson del modelo escotista de intelecto agente es muy clara. Sin embargo Gilson afirma que¹¹, la noción básica de intelecto agente seguirá en el escotismo tal como Aristóteles la había concebido apreciación con la que

⁹ Mi comunicación titulada “El estatuto epistemológico del conocimiento práctico en Duns Escoto. Una rectificación a Aristóteles”, *Actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, SIEPM, Universidad de Ottawa, Ottawa (Canadá), agosto de 1992.

¹⁰ E. Gilson, *Jean Duns Scot, introduction y ses positions fondamentales*, L. Ph. J. Vrin, Paris, 1952, p. 514.
¹¹ *Ibidem*.

no estoy de acuerdo, pues Aristóteles nunca aplica unívocamente el esquema de la acción poiética o kinética al *nous* en general, sino en todo caso analógicamente. Es más, la comparación con la acción técnica del artista que Aristóteles establece en el *De Anima*¹² habría que considerarla más bien una metáfora. Pero es ajeno a la teoría del conocimiento aristotélica la idea de que el intelecto agente produce un producto mental. La función del intelecto agente, en Aristóteles, no es producir nada sino abstraer, que para él significa separar (*aphairesis*). El intelecto agente ilumina las representaciones imaginativas esquemáticas desvelando, aclarando, desocultando lo inteligible que hay en ellas (*intus-legere*).

b) En cuanto a la teoría de las facultades –que Escoto expone en múltiples pasajes como una tesis propia muy elaborada¹³– destaca el hecho de que para él, la facultad superior conoce también lo que conoce la facultad inferior-subordinada y además lo conoce mejor. Las facultades superiores subsumen y abarcan desde una perspectiva más amplia lo que conocen las facultades inferiores. En efecto, para Escoto las facultades superiores conocen el objeto desde una razón de cognoscibilidad que no conocen las inferiores pero la inversa no es verdadera. Por ejemplo, lo perceptible al sensorio común incluye en sí los colores en su misma coloridad. Por ejemplo, el intelecto conoce la esencia universal, que la sensibilidad no conoce al estar atada a lo singular-existente. Pero eso no implica que el intelecto no conozca lo singular-existente, sino que también lo puede conocer justo bajo la misma razón de cognoscibilidad bajo la que lo conoce la sensibilidad, es decir, la inteligencia también siente lo singular-existente, porque la razón de inteligibilidad incluye en sí la misma existencia singular como última determinación formal del ente individual. La inteligencia está indiferentemente abierta tanto a lo universal esencial como a lo singular existente¹⁴, y por eso no se distingue de la sensibilidad en igualdad de condiciones (*ex aequo*) sino con una distinción

¹² Aristóteles, *De Anima*, 430a 10-20.

¹³ *Ord.*, I., d. 3, parte.3.,q.1, 223 y ss; *Q. Quodl.*, q. 13, pp. 457-458.

(Escoto repite esta teoría en otros muchos pasajes).

¹⁴ *Q. Quodl.*, q. 13, pp. 457-458.

de nivel: la inteligencia es superior y su objeto propio subordina al de la sensibilidad subsumiéndolo en sí.

Esto contradice la distinción jerárquica entre objetos, actos y facultades propia de la gnoseología aristotélica, y establecida por Polo en el axioma B de la distinción jerárquica entre actos y facultades¹⁵. Según dicho axioma de Polo no hay subsunción, ni *Aufhebung* holístico del objeto de una facultad en el objeto de otra superior. El color-visto, por ejemplo, no puede ser visto por la inteligencia. La inteligencia a lo sumo podrá entender lo que es un color –la esencia, el concepto de color– pero no verlo. Las facultades y sus respectivos actos y objetos están ciertamente unificadas y conexas (es el axioma C de Polo), pero sin que ello implique confusión ni subsunción de lo inferior en lo superior. La unificación no implica la eliminación del nivel y la peculiaridad objetivadora de cada acto y facultad.

c) Otro punto central donde Escoto transforma la teoría aristotélica de las facultades es su rechazo del principio de que las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos. Las potencias no se distinguen por los actos –dice Escoto– porque las potencias son anteriores a los actos (dinamicismo) y por lo tanto son los actos los que se distinguen por las potencias¹⁶. Por otra parte, los actos no siempre se distinguen por los objetos, porque aunque los objetos son previos a los actos, sin embargo hay otro factor previo: la potencia como virtud activa. Y esto quiere decir que los actos se especifican y distinguen entre sí de acuerdo con los dos factores que intervienen y no sólo en función de uno de ellos.

En la teoría del conocimiento de L. Polo, se establece como principio axiomático la conmensuración entre operación y objeto: la diversidad de objetos conlleva la diversidad de operaciones. Objeto y operación se conmensuran. Pues bien, Escoto no aceptaría este planteamiento pues sostiene que un mismo objeto puede ser conocido de diversos modos, con diversas operaciones.

¹⁵ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, lección VI.

¹⁶ *Super Metaph.*, IX, q. XIV, ed. Vives, VII.

d) La interpretación escotista del objeto tampoco es la aristotélica. En el aristotelismo –y esta es una observación común que está tanto en Polo como también en Millán Puelles y otros autores– no se identifica la cosa, el ente, con el objeto. Ente y cosa significan lo real en su realidad propia. Por otra parte, el carácter de ser objeto de intelección es trascendental, es la verdad ontológica entendida como propiedad del ente distinta de su realidad (de su ser mismo)¹⁷. Objeto es una noción que implica de suyo la relación al conocer o al apetecer (*ob yacere*, estar-ante, estar presente)¹⁸, y precisamente por eso no puede identificarse con la realidad misma de lo real que no consiste ni connota el estar-ante una subjetividad, sino que consiste en lo que cada realidad tiene de suyo, desde sí misma : su ser y su esencia.¹⁹ De ahí la necesidad – señalada por Polo, como una de las tesis fundamentales de su pensamiento– de abandonar la presencia mental –el estar-ante de la objetualidad– para acceder al ser y a la esencia de lo real²⁰.

El realismo no olvida el carácter intencional del conocimiento ni olvida que la realidad es objeto para nuestro conocimiento. Pero señala que la realidad de lo real no es su objetualidad, es decir, señala que hay que distinguir entre realidad del objeto y objetualidad del objeto. Para el realismo al designar a lo real como objeto se está designando con una denominación extrínseca porque ser-objeto es ser término de

¹⁷ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1.

¹⁸ Esta presencia, según Escoto es distinta si se trata de un acto de conocimiento intuitivo -en cuyo caso es la presencia del objeto en sí mismo ante el sujeto- o si se trata de un acto abstractivo -en cuyo caso se trata más bien de una re-presentación- o de una presencia-de-la-presencia, una reproducción mental de la presencia que es la especie inteligible en tanto que presente en la memoria intelectual. Sobre esta cuestión, O. Boulnois, “La présence chez Duns Scot”, en *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Ed. Antinianum, Roma, 1995, vol. I, pp. 95-120.

¹⁹ La tesis zubiriana de que el inteligir es impresión de realidad, en el sentido de que es impresión o aprehensión de lo real como algo *de suyo* y *en propio* está -a mi entender- mucho más de acuerdo con el realismo aristotélico que con el objetualismo escotista. X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente (Inteligencia y Realidad)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

²⁰ L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, cap. 1.

una respectividad intencional, y eso es extrínseco a la realidad de lo real, no es lo constitutivo de lo real en cuanto real, no es su ser²¹.

Pues bien, en Escoto esta distinción se soslaya y este autor se refiere al objeto como a la realidad misma del objeto, al objeto real en su realidad. Digamos que el punto de partida de la gnoseología de Escoto no es la cosa sino la cosa-objeto, o la identificación entre la cosa y el objeto. Por tanto, la identificación entre realidad y objetualidad es continua, porque es el punto de partida. Escoto no es realista. Esto se advierte en muchas de sus tesis. Por ejemplo, la tesis de que el objeto antecede al acto implica un referirse a la realidad del objeto denominándola objeto en su misma anterioridad e independencia respecto del acto. En cambio, para el realismo, precisamente porque la objetualidad del objeto no es su realidad, cabe decir que el objeto no antecede al acto sino en todo caso al revés, que el acto antecede al objeto porque no hay objeto sin acto —es la antecendencia del haber respecto de lo que hay en Polo²²—, porque la objetualidad, el estar-ante, sólo se constituye en cuanto hay un acto de conocer (de presenciar) ante el que se está²³. Por tanto, el objeto en cuanto *ob-yectum* no antecede al acto sino que es simultáneo con él y se conmensura con él.

A su vez, para un realista tampoco es admisible que el objeto sea causa (concausa) del acto, porque causar es un influir real que sólo puede atribuirse a un ente real. Sólo una realidad real puede ser causa y causar. Se podría decir que para un realista *causare sequitur esse*. Pero como el realista distingue entre la realidad del objeto y su ser-objeto (su objetualidad), el realista nunca admitiría que el objeto en cuanto objeto es causa de nada, sino que es el puro término teleológico del acto de conocer, lo que se presenta y está abierto ante él y

²¹ A. Llano, "Para una Antropología de la objetividad", *Estudios de Metafísica*, 1971-72, (3), pp. 66-69.

²² L. Polo, *Curso de Teoría del conocimiento*, (Tomo II), lección V.

²³ A. Millán Puelles ha demostrado que una correcta teoría de la irrealidad del objeto *qua* objeto es del todo imprescindible para el realismo gnoseológico y metafísico. A. Millán Puelles, *Teoría del Objeto Puro*, Rialp, Madrid, 1990.

mediante él. La interpretación causal de la relación entre la realidad conocida y el conocimiento es muy cuestionable, y mucho más si se interpreta dicha causalidad de manera unívoca con los procesos causales físicos. Lo que causa el acto es la cosa en su realidad y en su capacidad real de influir, pero en su puro estar-ante-el-sujeto, la cosa no causa nada. Escoto mismo advierte esta dificultad y por eso distingue entre las dos relaciones del acto al objeto: la relación al objeto como causa, y la relación al objeto como término (*terminans*). Sin embargo, las ambigüedades de la terminología de Escoto son continuas, debido a esta identificación entre realidad y objetualidad del objeto, entre ser y presencia mental.

4. La interpretación representacionista de la intencionalidad.

Ahora bien, esta nueva interpretación del objeto conduce a Escoto a una nueva interpretación de la intencionalidad del acto cognitivo. Según Escoto, la intencionalidad consiste en que la operación producida se asemeja o representa al objeto. Por tanto, la relación intencional, en Escoto, se sitúa entre la operación y el objeto, ya que el objeto se entiende como la cosa-objeto. En cambio en el realismo aristotélico, al distinguir entre la realidad del objeto y su objetualidad, la intencionalidad se sitúa entre el objeto y la realidad objetivada en él o por él o a través de él. Es decir, en el aristotelismo tomista la relación intencional es la relación que hay entre el objeto y la realidad objetivada. Lo intencional no es el acto, sino el objeto. El acto no es intencional sino operación inmanente que posee objeto en simultaneidad. Y esto es lo que formula Polo en el axioma lateral F sobre la intencionalidad: el objeto es intencional²⁴. Por tanto, la intencionalidad es la relación que

²⁴ L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento, (Tomo I)*, lecciones cuarta y quinta. En el tomo II, lección undécima, Polo también se refiere a la intencionalidad cuando propone una rectificación a Husserl que dice así: “Puede decirse que el acto es la presencia, pero ello no comporta que el acto sea el presentificar (lo intencional es el objeto, no el acto)”, *Curso, tomo II*, p. 257. Es evidente que en Husserl, igual que en Escoto, la rela-

hay entre lo poseído inmanentemente por el acto (el objeto) y la realidad misma que en tal objeto es objetivada²⁵.

En cambio en el objetualismo escotista, dado que se identifica realidad y objetualidad y al hablar del objeto se está hablando de un objeto-cosa, resulta que el término *ad quem* de la relación intencional es el objeto mismo y ello implica retrotraer esa relación a la operación o acto cognitivo. Ahora resulta que en vez de tener la tríada aristotélica: 1) realidad objetivada, 2) objeto y 3) acto, tenemos la díada escotista formada por 1) el objeto-cosa y 2) el acto. Por ejemplo, en vez de tener una tríada formada por la realidad recordada, el recuerdo y el recordar; la realidad vista, el color, y el ver; la realidad concebida, el concepto, y el concebir, etc; lo que nos queda es la díada de lo recordado y el recordar; lo concebido y el concebir; lo juzgado y el juzgar. El lo expresa el objeto en toda su ambigüedad ontológica, es decir, como algo que puede ser extramental o intramental, puede ser la cosa misma o una especie representativa entendida como cosa-objeto intramental.

En estas condiciones resulta que la relación intencional se entiende como la relación de paralelismo, semejanza o representación que hay entre esos dos elementos. De ahí resulta la extraña conclusión escotista de que el acto de ver se parece a lo visto, el acto de recordar se parece a lo recordado, el acto de concebir se asemeja a lo concebido, etc. La consecuencia de esta extraña forma de entender la intencionalidad es que deja en la más completa oscuridad cuál sea la realidad propia del acto en cuanto acto inmanente, ya que se dice que el acto se parece a la realidad objetivada por él, pero es obvio que – por ejemplo– el acto de imaginar una mesa en su realidad propia como operación mental no se parece en nada a la realidad de una mesa. En definitiva, pienso que se puede decir

ción intencional se retrotrae a la relación inmanente a la “conciencia” entre el acto y su objeto (el fenómeno), y es entendida como paralelismo (noético-noemático) entre ambos.

²⁵ Son múltiples los pasajes aristotélicos en que se dice expresamente que aquello a lo que se asemejan las especies mentales, es decir el término *ad quem* de la intencionalidad cognitiva son *las cosas mismas*. Aristóteles, *Peri hermeneias*, 16a 3-8.

que en Duns Escoto tiene su origen la interpretación de la intencionalidad como copia de una cosa real en una cosa mental; y que esta teoría de la copia, que con tanta frecuencia se ha atribuido erróneamente al aristotelismo²⁶, en realidad es fruto de esta nueva versión de la intencionalidad que se desarrolló ampliamente a lo largo del siglo XIV y XV, por influencia de Duns Escoto.

Por otra parte, la intencionalidad escotista es representacionista, es decir, pierde de vista el carácter “energotélico” – por emplear un término típico de L. Polo– del acto de conocer como poseedor de fin, y va hacia una interpretación más morfo-mórfica, en la que impera fundamentalmente el esquema platónico de *mimesis*, de causalidad ejemplar, de la causalidad formal extrínseca ejercida por las *formalitates*²⁷. La intencionalidad consiste en que la forma de entender es isomórfica con la *ratio formalis* real de la cosa –ya se trate de la cosa *extra animam* o de la cosa-especie producida *intra animam*–. Este isomorfismo es una mera imitación, ejemplificación, representación.

5. La versión dinamicista del concepto.

La teoría escotista del concepto no se formula como una investigación sobre nuestros actos de conceptuación y sus objetos²⁸. Escoto no se pregunta en primera línea por el “cómo” del proceso cognitivo intelectual humano en sus diversos momentos, porque eso es una consideración intensional y actual. Su pregunta va orientada de nuevo en la línea de lo posible, de lo intelectualmente objetiva-ble en cuanto tal. Por

²⁶ En A. Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 94-120 se halla una crítica -hecha precisamente desde el aristotelismo tomista- a la teoría de la copia.

²⁷ Sobre la depauperación del concepto aristotélico de intencionalidad en Escoto y Ockham, cfr. mi artículo La revolución semántica de Guillermo de Ockham, *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1988, pp. 36-40.

²⁸ *Ord.*, I, d.3, p.1, q.1-3, ed.Vaticana, III y también *Ord.*, I, d.8, p.1, q.3, ed.Vaticana, IV.

tanto, Escoto se sitúa en el vastísimo conjunto general de todo lo que podemos objetualizar se pierde en su inabarcable amplitud.

Los conceptos compuestos o complejos se forman siempre a partir de algo determinante-especificante y algo determinable-genérico. El primer aspecto es lo que diferencia, el segundo aspectos es lo que asemeja y es común. Los conceptos complejos son diversos “por algo” o “en algo”, y eso quiere decir que no son “primariamente diversos”. Ser “primariamente” diversos es propio sólo de conceptos simplemente simples. Tales conceptos son diversos en sí, es decir no “por algo” de ellos. Su diversidad se convierte con la razón propia y simple de cada uno. Es la autoconsistencia y la autosuficiencia de las *rationes*.

Las *rationes* escotistas como elementos a partir de los cuales se forma todo concepto complejo por vía de composición conceptual o definición, son determinaciones eidéticas que tienen una unidad de simplicidad y que son entre sí diversas por sí mismas. Se puede hablar de un cierto atomismo lógico en Escoto: los conceptos o *rationes* simplemente simples no son ellos mismos nada más que “diferencias”; incluso el concepto de ente tiene una *ratio formalis* diferencial que es su misma indiferencia total, su carácter distintivo es una omnimoda indeterminación.

Escoto sostiene que hay un proceso de génesis conceptual. Tal proceso inicialmente es un proceso ascendente hacia lo más general, pero de modo confuso. Viene luego un momento descendente, en el que el conocimiento es distinto (claro y distinto). El conocimiento distinto es un re-conocimiento de lo previamente conocido confusamente. El conocimiento confuso procede de las especies especialísimas a los géneros más generales. El conocimiento distinto, en cambio, procede de los géneros más generales hasta las especies especialísimas. Esta dualidad debe ser puesta en relación con la dualidad de la definición *quid nominis* y la definición *quid res*.²⁹

La imposición de nombres a las especies más concretas antecede a la imposición de nombres a las especies y géneros

²⁹ *Ord.*, I, d.3, p.1, q.1 y 2, ed.Vaticana, III.

más generales. En cambio, la definición esencial *quid res*, es decir, la resolución conceptual en que cada concepto se descompone en su género y su diferencia específica, es un proceso que parte de los géneros máximamente generales (el ente en sus diez categorías) y co-dividiéndolos según diferencias específicas cada vez más específicas llega a las diferencias últimas que ya no tienen definición, porque ya no se pueden descomponer a su vez en un género y otra diferencia específica. Las especies que están especificadas por las diferencias últimas son las especies especialísimas. El proceso ascendente de conocimiento confuso (generalización) es un presupuesto necesario para poder llevar a cabo el proceso descendente del conocimiento distinto (resolución conceptual o definición especificativa)³⁰.

El dinamicismo de Escoto, que anteriormente hemos definido, comparece de nuevo en su teoría del concepto, lo cual se puede apreciar por varios motivos: 1) En primer lugar, en el hecho de que el estudio del concepto no se centra en el conceptuar en acto, sino en el proceso dinámico de la génesis del concepto. 2) En segundo lugar, en que el conocimiento confuso es anterior al conocimiento distinto. El conocimiento sigue un proceso de auto-aclaración desde una indiferencia-indeterminación originaria hacia una aclaración y distinción resultante. 3) En tercer lugar, en que dentro ya del proceso de conocimiento distinto, lo determinable es anterior a lo determinado, es decir, los géneros generalísimos son lo primero y esta indeterminación potencial sólo posteriormente se va determinando o especificando o aclarando. Por tanto, en el proceso de conocimiento distinto, que es el auténtico conocimiento, el *comienzo* es la totalidad de lo concebible en su amplia objetividad indeterminada, inabarcable, en cuyo horizonte se destacan progresivamente las determinaciones. La objetualidad potencial indeterminada es anterior a tales determinaciones.

Con esta forma de interrogar por lo concebible en general y sus distintos tipos y no por la estructura del concebir y de lo concebido Escoto aplica lo que he denominado “inversión

³⁰ *Ibidem.*

dinamicista” a la gnoseología aristotélica. Esto se puede apreciar en múltiples puntos:

a) En Escoto –a diferencia de Aristóteles– el concepto tiene primacía y anterioridad sobre el juicio. El análisis conceptual está desasistido de su momento sintético judicativo. Las unidades conceptivas son autosuficientes y autoconsistentes en sí, de ahí que Escoto pueda hacer un sistema, un ordenamiento de los conceptos y considerar que de suyo tal sistema es biunívocamente isomórfico o paralelo al sistema de las formalidades reales. Los conceptos son verdaderos o falsos de suyo, no se requiere la mediación de la síntesis judicativa para que el conocimiento se adecúe a la realidad. Para Escoto la realidad es una complejísima amalgama de *formalitates* más o menos concentradas en núcleos llamados “entes”, y por tanto, el pensamiento sólo se adecúa con ella plenamente –clara y distintamente– cuando opera combinando unidades eidéticas atómicas irreductibles entre sí.

b) En Aristóteles la certeza y la duda sólo se dan en el juicio. Sólo el juicio tiene una fuerza asertiva (*apofansis*) porque sólo en él hay verdad y evidencia. De ahí que el fenómeno de la evidencia, de la patencia de la verdad como algo que se muestra con claridad, se da sólo en el juicio. Sólo hay “asentimiento” en el acto judicativo y, por lo tanto, los “grados” del asentimiento –certeza, duda, opinión, etc– sólo se dan en el acto judicativo, porque sólo en ese acto hay verdad o falsedad. Esta tesis también ha sido sostenida por importantes representantes de la filosofía contemporánea. Frege –por ejemplo– sostiene que sólo tienen “fuerza asertiva” las proposiciones, pero no las expresiones incompletas ni los nombres de objetos. Brentano, por su parte, ha puesto de relieve que sólo en el juicio hay el “ser veritativo” como un sentido de la analogía del ser. En Escoto, en cambio, la certeza y la duda se dan propiamente en el concepto. Además, los conceptos pueden ser confusos o claros, es decir, tienen de suyo un mayor o menor grado de verdad. Para Escoto el concepto es apofántico.

Este atomismo eidético es una interpretación inversora de la lógica aristotélica del concepto porque se desliza hacia la lógica porfiriana de los géneros y las especies. Pero el árbol

de Porfirio es una forma neo-platónica de pensar que se parece más a la “diáresis” disyuntiva que utiliza Platón en el *Sofista*, por ejemplo, que a la lógica aristotélica que es una lógica abierta a la analogía y que por lo menos en determinados ámbitos científicos, como la metafísica y la ética, trasciende explícitamente el sistema de los géneros y las especies. Por otra parte, las razones formales de Escoto descienden en línea directa de las *rationes seminales* y de las ideas eternas agustinianas, que también son de inspiración platónica. La involución hacia el platonismo y la transformación del aristotelismo con vistas a dicha involución son manifiestas. La auto-consistencia y la auto-suficiencia que Escoto otorga a la razón formal en su estatuto eidético es, a mi modo de ver, el hecho histórico-filosófico que explica la simetría entre el neoplatonismo agustiniano y algunas formulaciones del racionalismo y del idealismo moderno, a pesar de las grandes diferencias de fondo. Esta simetría se explica históricamente así: el formalismo eidético, el conceptualismo de Duns Escoto es, al mismo tiempo una involución neoplatonizante y una primera tentativa de racionalismo e idealismo moderno. La posición escotista, al mantenerse en la tradición neoplatónico-agustiniana incorporando el aristotelismo convenientemente transformado y desarticulado, es decisiva para comprender el hilo conductor del paso de la filosofía clásica a la moderna.

c) La gnoseología escotista “utiliza” todos los elementos de la gnoseología aristotélica pero los articula de modo inverso. En Aristóteles –como ha mostrado Polo– la dinámica del conocimiento es energotélica y se enfoca así: del conocimiento sensible a la abstracción, de la abstracción a la conceptualización, de la conceptualización al juicio, del juicio al raciocinio. Se trata de un ascenso desde lo ya conocido a un incremento del conocer. El punto de partida es el conocer-ya y desde ahí, digamos, el conocer se intensifica expansivamente a través del ejercicio activo y actualiza cada vez nuevas potencialidades.

En Escoto, en cambio, el proceso no es energotélico sino dinamicista; es decir, lo originario es el contacto directo de la potencia intelectual con el posible objeto (intuición) –que es

ya inteligible de suyo— y todos los “actos” u operaciones posteriores son derivados, secundarios. Por tanto, en la medida en que esos actos se alejan cada vez más del momento originario de la intuición, su valor cognitivo es inferior y además, cada nuevo acto se ordena al anterior. No es un proceso, ascendente en el que cada vez se va a más, como en Aristóteles, sino un proceso de degradación en que cada vez se está más lejos del objeto mismo. Lo originario es el contacto entre lo cognoscible y la potencia cognitiva. En rigor, la forma originaria de acto es la intuición como contacto directo (*attinentia*). De la intuición surge la abstracción de la *ratio* o especie abstracta. De ésta surgen los conceptos distintos. Los conceptos conducen a complexiones judicativas, las complexiones judicativas conducen a inferencias silogísticas, etc. Pero todo el proceso, en Escoto, está en cierto modo vuelto hacia atrás, porque lo fundamental, el *telos*, estaba en el comienzo del que el proceso cognitivo se va progresivamente alejando.

A mi modo de ver, en Escoto comienza a fraguar la idea moderna del carácter engañoso de lo abstracto, los conceptos, las representaciones. El proceso cognitivo es un proceso falsificadorio. Cuanto más se avanza operativamente en el conocimiento más se falsea el objeto. Cuanto más se avanza más se aíslan las *rationes*, se componen de modo lógico, se ordenan, pero siempre son formas imperfectas de remitir al objeto, imitaciones representativas que se construyen para hacerse cargo del objeto pero sin llegar a ser una impresión-contacto directo con él. Esta es la idea de “especulación” que actúa en el camino intelectual de Escoto. Escoto “especula” en un sentido muy peculiar. Especular es formar especies abstractas, conceptos, juicios, razonamientos, y otras tantas formas de conocer los objetos que en realidad son formas de no-intuir los objetos, formas de sustituir al objeto mismo con especies mentales fictas, formas de cubrir el hueco o la falta de intuición directa. Este planteamiento escotista puede considerarse como el origen histórico del criticismo típicamente moderno, que somete al conocimiento humano en general a una sospecha completa, a una crítica implacable, considerándolo un dinamismo contraproducente cuya actividad avanza en sentido contrario a su propio fin. Para el criticismo, el conocimiento humano en general es engañoso y engañante,

falsea el objeto y lo oculta, se descamina perdiendo de vista la realidad inmediata del objeto (intuición).

6. Voluntarismo y objetivismo.

La relación de esto con el voluntarismo me parece clara. Escoto procede a una sistematización de la objetividad. Se trata de fijar los límites de lo concebible, establecer una exhaustiva clasificación de los conceptos, y una reglamentación de las operaciones de definición y de composición de los mismos. La idea de un sistema de los conceptos sólo tiene sentido como forma de que el sujeto –la libertad espontánea– consiga dominar su intelecto plenamente. Para dominar una potencia natural “usarla” e “imperar” sobre ella de manera controlada y cabal, se requiere conocer previamente las posibilidades de dicha potencia. Si la voluntad quiere “usar” la potencia intelectual con pleno dominio debe controlar *previamente* todas sus posibilidades. Sólo así la voluntad ejercerá la “libertad de pensamiento” de modo completo. Porque para un voluntarista el sujeto pensante en cuanto pensante no es libre, ya que pensar es una forma de causalidad natural. Por eso el ejercicio “libre” del pensamiento requiere la subordinación funcional del intelecto a la libertad de la voluntad³¹.

La actitud ante lo objetivo en general no es aquí la admiración de Aristóteles ante la inteligibilidad-de-la-realidad. En el escotismo la actitud originaria ante lo objetivo es la imperiosa búsqueda de modos de abarcar la vastedad-de-la-objetividad, el urgente anhelo de encontrar mapas y clasificaciones que permitan situarse y orientarse a través de dicho vasto paisaje, y ejercitar así la espontaneidad de la voluntad libremente. Se trata de dominar las posibilidades de la capacidad objetivante (conocimiento) para ponerla a disposición de la libertad subjetiva y garantizar así su capacidad de autodeterminación espontánea. Esta necesidad imperante, típicamente voluntarista, de dominar, de reducir a unidad unívoca y a simplicidad

³¹ *Super Metaph.*, libro IX, q. XV, ed. Vives VII, p. 609 y ss.

la complejidad, la equivocidad, la concurrencia concausal, la combinatoria multifactorial del conjunto de todo lo objetivable, es lo que explica la teoría escotista de los diversos criterios de clasificación de lo objetivable en cuanto tal.

Esta actitud intelectual es lo que L. Polo denomina “perplejidad” como forma típicamente moderna de entender el punto de partida de la filosofía moderna. Se pretende partir de la perplejidad –confusión, indiscernibilidad originaria– y que el pensamiento sea un proceso de auto-aclaración en que se alcanzan evidencias y certezas claras y distintas. La dinámica cognitiva se entiende entonces como una tensión entre la perplejidad originaria y la obtención de evidencias que es ajena al modelo clásico del *saber*. Polo intenta un acceso al sentido clásico del saber y del ser según el cual cabe un saber del ser que simplemente disipa la perplejidad y sin embargo ese saber no es un desocultamiento evidencial que muestre en presencia al ser, sino que es un saber inacabado y prosecutivo. Esta forma clásica de saber implica, según Polo, abandonar la idea de la confusión indefinida como punto de partida, que está presente de uno u otro modo en la mayoría de los sistemas filosóficos modernos –la duda omnímoda cartesiana, la indeterminación del comienzo hegeliano, la caoticidad informal de la receptividad intuitiva kantiana, la interrogación sin supuestos heideggeriana, etc–. Según Polo, cabe advertir que el punto de partida es la presencia mental (objetivación) como límite, es decir, como algo que se da de suyo y que se da limitadamente, y este otro punto de partida permite el acceso al *saber* en sentido clásico, como superación del límite mental y como adquisición de hábitos intelectuales³².

Pues bien, Escoto hace esa ordenación de lo objetivable se hace con tres criterios distintos³³: en primer lugar, un orden de origen o según la generación, es decir, un ordenamiento de los objetos según su anterioridad o posterioridad en el proceso dinámico de génesis mental o “formación” de los conceptos y complejiones. En segundo lugar, un orden de perfección, es decir, un ordenamiento de los objetos según la mayor o menor perfección o riqueza de contenido. Y por último, en

³² L. Polo, *El acceso al ser*.

³³ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, p. 48 y ss.

tercer lugar, un orden de adecuación o precisivamente de causalidad, es decir, un ordenamiento de los objetos según su mayor o menor influencia o estimulación de nuestro entendimiento, lo cual depende no sólo de su intrínseca perfección o riqueza, sino también de su mayor o menor proporción o adecuación a las posibilidades de nuestra capacidad intelectual³⁴.

Este originario imperio de la voluntad de dominio de lo objetivo en su extrañeza (extrañación) respecto de la libertad subjetiva es lo que explica la preponderancia del método de división analítica, es decir, de clasificación de conceptos en innumerables clases y subclases, al igual que en la teología existencial. Se trata ahora de un auténtico *sistema* de conceptos, con una serie de elementos y de reglas de construcción. Los elementos son las *rationes formales* átomos simplemente simples. Por un lado, está el concepto exclusivamente determinable, el concepto de ente que es lo que podría denominarse “clase máximamente general y abarcante” o “universo de discurso”. Por otro lado, están las diferencias últimas, que son los conceptos exclusivamente determinantes, las especies especialísimas, las razones formales átomas, las sub-clases últimas³⁵. Entre estos dos extremos se encuentran todos los conceptos que se forman mediante la unión de una razón formal determinable (género) y una razón formal determinante (diferencia específica). Las reglas de construcción objetiva son las reglas de resolución y de inclusión. En el próximo capítulo estudiaremos en directo una de las reglas de composición conceptual que es justamente el juicio, la predicación en sus diversos modos. Pero las reglas de construcción presu-

³⁴ L. Polo ha señalado que el logicismo es una forma de mutar la relación según la cual la persona humana dispone de su logos, y convertirla en una relación de “uso”. “El disponer (relación de la persona con su logos) se trueca en uso sin control cuando se lleva a cabo desde una pretensión preponderante y a su servicio. La pretensión preponderante borra la distinción entre el núcleo del saber (la persona) y el logos en la precisa manera de entregar la pretensión a la virtualidad del logos. El trueque se lleva a cabo al poner el logos al servicio de una pretensión preponderante”, *El acceso al ser*, p. 81.

³⁵ Dejamos de lado aquí a los individuos, que es el modo escotista de denominar lo que la lógica de clases denomina “elementos”.

ponen los elementos y la capacidad intrínseca de esos elementos para ser com-ponibles. Por tanto, los elementos (los conceptos) tienen primacía gnoseológica sobre las reglas (predicación). La predicación es una síntesis conceptual pero dicha síntesis presupone un análisis que es la resolución de conceptos, la definición³⁶.

El imperio total que tiene en Escoto la definición como única forma de conocimiento distinto es consecuencia del dinamicismo voluntarista. Se trata de considerar que la capacidad-intelectual, partiendo de la potencial-inteligibilidad (lo determinable, el género), realiza desde sí misma el acto de especificar, es decir, de determinar con una diferencia específica a ese género indeterminado y determinable. El acto de conocer, por tanto, es el acto de diferenciar, distinguir formalmente, el acto puntual de especificar algo determinado a partir de la confusión originaria de lo abstracto (el género).

En Escoto, por tanto, hay una preponderancia de la dimensión extensional de los conceptos. La generalidad y la especificación son funciones extensionales, y sin embargo, en Escoto, son el núcleo del conocimiento conceptual, ya que la definición es lo que hace que el concepto sea distinto. El concepto es interpretado, entonces, como idea general. En cambio, en la tradición aristotélica se distinguía entre concepto e idea general ya que los conceptos analógico-trascendentales no son ideas generales, no son géneros ni se concretan por diferencias específicas. Además, en Aristóteles ningún concepto se reduce a su dimensión extensional.

L. Polo en su curso de *Teoría del conocimiento* ha puesto de manifiesto la neta distinción entre los conceptos universales y las ideas generales³⁷. Se trata de dos líneas operativas distintas del entendimiento, y por tanto, de dos tipos distintos de objetivación. Los conceptos universales se obtienen por la línea operativa denominada razón que apunta a la fundamentación en el ser, mientras que las ideas generales se obtienen por la línea de la generalización por negación que apunta a la averiguación de las posibilidades del pensamiento. Polo ha

³⁶ Duns Escoto, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, p. 48 y ss.

³⁷ L. Polo, *Curso de Teoría del conocimiento (tomo III)*.

señalado cómo en la filosofía moderna (especialmente en Hegel) se ha llegado a confundir el ser como fundamento con la noción de todo, en el sentido de “todo-lo-pensable-en-general”³⁸ y por tanto, con la última idea general (la más general). Polo ha procedido a una crítica de dicha confusión de las dos líneas operativas. Algunos de sus puntos débiles son: a) que la idea general se caracteriza porque en ella las diferencias de sus casos particulares quedan fuera y los casos se incluyen indiferenciadamente en ella, pues la idea general es homogénea, mientras que en el concepto universal no hay esta extrinsicidad entre el caso y la generalidad. b) Que en la generalización los casos particulares no son asumidos en todo su contenido diferenciado sino que se objetivan sólo parcialmente, es decir, se objetivan sólo en aquello que tienen de igual, homogéneo, regular con todos los demás casos. c) que el caso particular de una idea general, si existe existe como *factum*, es decir, como existente-de-hecho pero no es concebido en su ser real como fundamento. L. Polo señala que la confusión moderna entre conceptos e ideas generales y la consiguiente reducción del ser a facticidad proviene de la baja Edad Media, concretamente, concretamente a partir de San Anselmo, de Duns Escoto, y sobre todo, de Ockham³⁹.

Pues bien, pienso que esta tesis se corrobora con la exposición textual realizada en este capítulo y se corroborará aún más en capítulos sucesivos. La noción escotista de “ente unívoco (*ens commune*) es una primera formulación de la idea de “todo-lo-pensable-en-general”, y por tanto, en Escoto se da ya la confusión entre ser como fundamento y totalidad-de-la-pensabilidad. Esto es una consecuencia del dinamicismo aplicado a la gnoseología, es decir, una consecuencia de la disolución de la noción metafísica de acto como fundamento en la respectividad de un poder-a-sus-posibilidades. En este caso se trata de la respectividad del poder-pensar a todo-lo-pensable. Esta respectividad, en cuanto originaria, subyacente y fundante de todo “pensar-lo-pensado”, es lo que Escoto designa con el nombre de “ente”. Por eso en Escoto “ente” y “objeto” prácticamente equivalen. Todo ente es un ente-

³⁸ *Ibidem*, p. 62.

³⁹ *Ibidem*, pp. 171-174; pp. 64 y ss.

objetivado, todo objeto es una realidad-objetiva. Es la equivalencia entre “ente”, “objeto” y “cosa” como el mínimo de pensabilidad que, precisamente por ser mínimo, es común a todo lo pensable.

7. Apéndice sobre la interpretación heideggeriana de la gnoseología escotista.

Heidegger en su estudio sobre la doctrina escotista de las categorías y de la significación, ha explicado la relación entre objetualidad y entidad (*Gegenstandlichkeit– Seiendheit*) en el pensamiento escotista⁴⁰. Desde el primer momento de su estudio Heidegger se centra en la cuestión de la necesidad de encontrar una teoría de lo pensable y de lo significable en general, es decir, una teoría filosófica sobre las condiciones generales de posibilidad del sistema de las ciencias⁴¹. Y Escoto le ofrece un fundamento con la anterioridad de lo pensable respecto de lo pensado, la anterioridad de la posibilidad lógica respecto a la actividad pensante. Y esto es lo que busca Heidegger “*das Denkbar überhaupt*”, la objetividad en general, como mapa general del conocimiento en el cual y desde el cual se puedan localizar los distintos ámbitos de realidad⁴².

⁴⁰ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutung's Lehre in Johannes Duns Scotus*, Gesamtausgabe, V. Kolstermann. Frankfurt am Main, 1978, Band. 1. El estudio es una especulación teórica hecha desde los “cimientos” que se encuentran en una selección -bastante restringida, por cierto- de textos escotistas. Pocos años más tarde, M. Grabmann demostró que la “Gramática especulativa” no era de Escoto sino de Tomás de Erfuhr, lo cual restó valor historiográfico a este estudio de Heidegger, aunque sigue teniendo un gran valor teórico. Además hay que tener en cuenta que utiliza también textos auténticos, y en todo caso que la base textual que utiliza si no es representativa del pensamiento de Escoto sí lo es del escotismo como tradición.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 207 y ss.

⁴² La primera obra de Heidegger había sido la tesis doctoral: “La doctrina del juicio en el psicologismo” dirigida por Rickert (1913). Este estudio sobre la semántica de Duns Escoto es su Habilitación, y constituye la segunda obra de Heidegger (1915), dirigida por Husserl. En estos momentos Heidegger está centrado sobre todo en el problema de la fundamentación de una teoría de las categorías, de los conceptos y de la signifi-

En este marco de coincidencia entre la pretensión básica de Heidegger y la de Escoto⁴³, se analiza la peculiar teoría escotista del concepto de “ente”⁴⁴. Heidegger señala que “ente” para Escoto significa “algo en general”, es decir, “algún objeto, cualquier objeto”. La entidad consiste en la objetualidad en general. “Ente” es la categoría más general, la categoría de las categorías que, en su indiferencia total, se concibe simultáneamente al dudar de toda otra determinación categorial. Es lo objetual (lo pensable) en general. En este sentido, según Heidegger, en Escoto encontramos una interesante observación cuasi-moderna: la frecuente experiencia de que tenemos algo objetivo ante nosotros, sin saber si es una sustancia o un accidente. Con otras palabras: que lo “objetivo” no está previamente determinado por ninguna determinación categorial previa⁴⁵. El ente como *primum cognitum*, como elemento originario de todo objeto, como condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo, es un antecedente del punto de partida cartesiano o del comienzo hegeliano. El ente es lo último, lo más actual⁴⁶.

Esto se expresa también con el modo escotista de concebir la unidad trascendental como distinta de la unidad numérica. La unidad trascendental es la identidad de cada objeto, de “un” objeto, de un ente, de “un-algo” objetivo. También el término “cosa” se interpreta así: “cosa” es todo lo que no es nada y nada es lo que incluye contradicción, lo imposible. “Cosa” es, así, “algo-posible”. El ente-cosa-objeto no es uno por su contenido (*inhalts*) sino por su determinación en su

cación que esté libre del prejuicio psicologista. Es una preocupación que hereda de Husserl y que estaba en el ambiente de los lógicos y matemáticos del momento -Frege, Rickert, Lask, etc-.

⁴³ Sobre esta coincidencia en el concepto de intencionalidad, cfr. Ernest Joos, “The Legacy of Duns Scotus: “intentio intellectus”, en *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Ed. Antinianum, Roma, 1995, vo. I, pp. 561-570. Según Joos esta sintonía no sólo se pone de manifiesto en la *Dissertatio*, sino que se prolonga hasta *Sein und Zeit* y también a todo el período posterior del llamado II Heidegger.

⁴⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutung's Lehre*, pp. 214 y ss.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 215.

ser-objeto⁴⁷. Todo objeto es “un” objeto, cualquiera que sea su contenido, porque es algo. Heidegger menciona el carácter de “frente a mí” que tiene el objeto, el objeto es un “no-yo” frente al “yo”⁴⁸. “Ente” es, pues, como primera determinación y *clarificación* –auto-clarificación– de la conciencia, en su ponerse en marcha desde la mente en blanco, lo que hace inteligible y cognoscible a todo objeto, el primer ordenamiento de la abundancia (*mannigfaltigenfülle*) de los objetos.

Centrándonos sólo en el problema del ente y el objeto, cabe decir que la interpretación de Heidegger es bastante lúcida y acertada a pesar de la insuficiente base textual⁴⁹. La tesis de que Escoto establece una identificación entre objetualidad-en-general y entidad-en-general es cierta –como ya he señalado anteriormente–. También es cierto que desde un punto de vista histórico-filosófico se puede calificar a Escoto como un cuasi-moderno. La tesis heideggeriana de que la idea de “ente” como “objeto en general” y la idea de “unidad trascendental” como unidad-objetiva están en la base de la filosofía escotista me parecen muy certeras. También es una clave de la semántica escotista la idea –muy fenomenológica, por cierto– de una constitución auto-suficiente de la “forma de significación” (*el modus, la ratio*) libre de la contingencia existencial del objeto designado o expresado por ella⁵⁰.

Por tanto, parece claro que el concepto escotista de “ente” es el concepto de la máxima generalidad, la máxima extensión conceptual, vacía de contenido. El problema de la relación que esto guarda con la historia de la metafísica anterior es desconocido por Heidegger. La historia de la metafísica – que, al fin y al cabo, es un invento aristotélico– había considerado esta tesis como un grave error metafísico. En el concepto escotista de “*ens commune*” se pierden de vista principios básicos de la metafísica aristotélica que habían nacido

⁴⁷ *Ibidem*, p. 222.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁹ Sobre esta cuestión, Wilhelm Kolmen, Heidegger und Duns Scotus, en *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Ed. Antinianum, Roma, 1995, vo. I, pp. 1145-1155.

⁵⁰ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutung's Lehre*, p. 271 y ss; p. 314 y ss.

con ella y que estaban en sus mismos cimientos. Señalemos, como ejemplo, tres tesis que Aristóteles repite con insistencia en la Metafísica:

1) La defensa de la analogía del ente, su polisemia intrínseca, y su distinción respecto a cualquier género.

2) La defensa del ser como acto total del ente, como *energeia*, *entelecheia* que da plenitud al ente y que lo realiza según su esencia, es decir, como un acto más radical que las formas y los números.

3) La defensa de la unidad que se convierte con el ser por lo que “lo uno” es tan analógico como el mismo “ente”. Es decir, la plena distinción entre la unidad que se convierte con el ser y la unidad numérica o de singularidad que particulariza en ser “este” o “aquel” ente numéricamente determinado (diferencia entre unidad trascendental y unidad numérica).

La idea escotista de “ente” anuncia la idea hegeliana de ser como vacío, como nada en el comienzo del proceso. También conduce a un logicismo trascendental; ya hemos dicho que la idea de “ente” como “objeto en general” en el fondo es la idea lógica de “universo de discurso” como ámbito máximamente general –la mente en blanco, dice Heidegger– desde el que se van delimitando las diversas diferencias y determinaciones conceptuales. El pensar ya no es un pensar-lo-real como en Parménides, Aristóteles y Santo Tomás, sino un pensar-objetos-en-general.

IV

LA CRÍTICA TEOLOGICO-PRÁCTICA A LA RAZÓN

Una vez analizadas las consecuencias que el giro escotista hacia la praxis tiene en teoría del conocimiento; y una vez expuesta la concepción que este autor tiene de la metafísica y de la teología, me propongo ahora analizar la problemática relación que Escoto establece entre ambas: entre filosofía y teología, entre razón y fe. Tal relación se establece en la forma de una justificación de la necesidad de la teología mediante una crítica al conocimiento metafísico. Escoto establece unos límites al conocimiento metafísico-teórico para dejar sitio a la teología-práctica. Y esta es una nueva dimensión del giro “pragmático” de Escoto, la dimensión teológica.

Para ello desarrollaré a continuación un análisis de un pasaje del prólogo de la *Ordinatio*¹ en que Escoto plantea la cuestión de la posibilidad de un conocimiento sobrenatural, es decir, de la fe. Haré primero una exposición del contenido de dicho pasaje, que lleva por título el siguiente interrogante: “¿es necesario para el hombre en el presente estado de su naturaleza que le sea revelado algún conocimiento sobrenatural?”.

Señalemos, de entrada, que para Escoto ésta no es una cuestión pacífica. El entiende que en este punto se produce un conflicto, una controversia, entre filósofos y teólogos en cuanto que los primeros no admiten ni la realidad, ni la necesidad, ni siquiera la posibilidad del conocimiento sobrenatural, mientras que los teólogos lo admiten y basan toda su ciencia en él. Veamos, pues, cómo expone Escoto esta controversia, cómo describe las dos posiciones y cuáles son los argumentos de cada una. Normalmente cuando Escoto habla

¹ La primera cuestión de la primera parte.

de la opinión de los filósofos se refiere a la tradición aristotélica, con especialísima mención de Avicena y Averroes, y también a los filósofos latinos de tendencia averroísta. Algunas veces hace referencias más específicas a la opinión del Filósofo², o a la opinión de Averroes, o de algún otro filósofo. En otras ocasiones, en cambio, utiliza el término más genérico de la opinión de los filósofos. Pues bien, Escoto explica la polémica entre “los filósofos” y “los teólogos” del siguiente modo: “los filósofos sostienen que la naturaleza es perfecta, y niegan la perfección sobrenatural. Pero los teólogos conocemos la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia y de la perfección sobrenatural”³. Veamos ahora algunos de los argumentos y contra-argumentos que entran en discusión.

1. Los argumentos de los filósofos y las correspondientes respuestas de Escoto.

Un primer argumento que esgrimen los filósofos en defensa de su posición es el siguiente:⁴

En el *De anima* (III) Aristóteles dice que el intelecto agente es el que hace todo lo inteligible, el intelecto posible es el que se hace todo lo inteligible. Pero si se aproximan simultáneamente un principio activo natural y su correspondiente principio pasivo natural, y no se produce ningún impedimento, se sigue necesariamente la acción, porque la acción sólo depende esencialmente de ellos, como de causas inmediatamente anteriores⁵. Ahora bien, el intelecto agente es principio activo respecto de todo inteligible, y el intelecto posible es el pasivo correspondiente. Y ambos son naturales en el alma, y

² *Ord.*, I, Prol, parte.1, q.única, n.93, en *Obras del Doctor Sutil IDios Uno y Trino*, ed. por F. Alluntis, B.A.C., Madrid, 1960, p. 70.

³ *Ibidem*, nº 5, p. 12.

⁴ *Ibidem*, n. 6, p. 13.

⁵ Para Escoto, la razón de naturalidad de los principios naturales consiste precisamente en eso: en que si no se produce ningún impedimento, y no falta ninguno de los principios que se requieren, los principios producen necesariamente su efecto.

no tienen ningún impedimento. *Ergo* de la virtud natural de ambos alcanza de suyo a todo lo inteligible.

La respuesta de Escoto para rebatir o refutar este argumento en defensa de la posición de los teólogos es la siguiente:

“El acto cognitivo (*cognitio*) depende del alma cognoscente y del objeto conocido, pues según Agustín en *IX De Trinitate*, cap. último del cognoscente lo conocido se engendra paritur el conocimiento. Ahora bien, aunque el alma tenga dentro de sí suficiente actividad y suficiente pasividad en lo que se refiere a la acción respecto del conocimiento que conviene al alma, sin embargo no tiene suficiente actividad dentro de sí en cuanto que la acción se refiere al objeto, porque en ese aspecto el alma es como una tabla rasa, como se dice en el III *De anima*. Por lo tanto, que el intelecto agente sea aquello por lo que todo se hace inteligible, es verdadero en cuanto al hacer la actividad que corresponde al alma, en la realización del acto cognitivo, pero no en cuanto que *el objeto es activo*”⁶.

Otro argumento de los filósofos⁷ que cabe resaltar es el siguiente:

Los hábitos especulativos adquiridos –que se dividen fundamentalmente en la ciencia metafísica, la ciencia matemática y la ciencia física– son suficientes para conocer todos los aspectos de la realidad (el ente) y para lograr mediante ellos, el perfeccionamiento completo del entendimiento teórico. Y también el entendimiento práctico se perfecciona de modo completo y suficiente con los hábitos naturalmente adquiridos. Luego no hace falta hábitos sobrenaturales para perfeccionarlo plenamente.

⁶ *Ord.*, I, Prol., parte 1, q. única, n.72, en *Obras del Doctor Sutil* (Dios Uno y Trino) cit., traducción mía. “*Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra, pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum intra se pro quanto actio convenit obiecto, quia sic est ut tabula nuda, ut dicitur III De anima. Est igitur intellectus agens quo est omnia facere, verum est in quantum “factio” respectu cognitionis convenit animae, non in quantum obiectum est activum*”.

Ibidem, n. 8, p. 14.

Al responder a este argumento, Escoto expone primero la respuesta que da Tomás de Aquino⁸, pero la crítica por ser poco eficaz en la defensa de la necesidad de la teología, ya que lo único que demuestra es que no es imposible que lo que se puede conocer por vía natural también sea accesible por otro hábito de conocimiento de tipo sobrenatural. Pero eso no permite concluir que el hombre necesite (*indiget*) la teología con necesidad absoluta (*tamquam simpliciter necessaria*)⁹. Y una vez refutada la respuesta tomista, Escoto da su propia respuesta: “aunque las ciencias especulativas tratan de todas las realidades especulables, sin embargo no las consideran en cuanto a todo lo que en ellas es cognoscible, ya que no las consideran en lo que les es específicamente propio”¹⁰. No consideran, por ejemplo, las sustancias separadas-de-lo-sensible y la sustancia divina en su razón propia específica, dado que no cabe acceder a una noción directa de lo que de suyo es algo insensible si sólo se parte de la capacidad natural, es decir, de lo obtenible a partir de la unión intelecto agente-y-sensibilidad.

2. Los argumentos del teólogo.

Veamos ahora los argumentos que esgrime el teólogo en su favor. La argumentación viene encabezada por el significativo título de Desaprobación de la opinión de los filósofos (*improbatio opinionis philosophorum*) y comienza haciendo una curiosa advertencia: “Nótese que las cosas sobrenaturales, cualesquiera que sean, son, en su referencia al hombre viador, inaccesibles a la razón natural ya en cuanto a su existencia, ya en cuanto a su necesidad para perfeccionamiento, ya, por último, en cuanto a su cognoscibilidad respecto del que la posee como en sujeto de “inhesión”. Por lo que no es posible sobre el particular el empleo de la razón natural co-

⁸ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I pars, q. 1

⁹ *Ord.*, I, Pról., parte 1, q. única, n. 79, en *Obras del Doctor Sutil (Dios Uno y Trino)*, cit., p. 70 y ss.

¹⁰ *Ibidem*, n. 82, p. 61 y ss. Traducción mía.

contra Aristóteles: si se argüye, en efecto, a base de las cosas creídas, carece de eficacia el razonamiento, pues salta a la vista que el filósofo no tendrá a bien conceder premisas de fe. Conste, por tanto, que los razonamientos contra el filósofo aquí formulados tienen como una de las premisas alguna verdad creída o probada mediante verdad creída, y que, por lo mismo, no son sino persuasiones teológicas, en las cuales de una verdad de fe se llega a otra verdad de fe¹¹.

Es decir, Escoto comienza de entrada considerando que con argumentos de razón no es posible demostrar nada acerca de algo sobrenatural en el hombre¹². En consecuencia, Escoto propone una serie de argumentos que parten de premisas ya creídas, es decir, de proposiciones cuya verdad es objeto de fe, y no de una evidencia intelectual natural. Escoto piensa que son los únicos argumentos que puede ofrecer. Veamos,

¹¹ *Ibidem*, n. 12, p. 16 y ss.: “Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectione eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturali: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum”.

Los argumentos de razón natural simplemente enmudecen ante lo sobrenatural, no sirven. Podría parecer a primera vista que esto conduce a una auto-desautorización del teólogo, al declararse inhábil para dar razón de lo que cree, para dar argumentos filosóficos en favor de la posibilidad, la necesidad, y la existencia de la Revelación Sobrenatural y de la fe del hombre en ella. Y ciertamente esta auto-desautorización creo que se da de hecho, pero la intención de Escoto evidentemente no es desautorizar la teología sino declarar su plena autosuficiencia e independencia respecto de la filosofía. La intención escotista es más bien desautorizar los argumentos de tipo filosófico en el ámbito de la teología. Los argumentos de razón natural se mueven en un ámbito simplemente diferente y, por tanto, incommunicado con el ámbito de las realidades sobrenaturales. El orden sobrenatural está, por así decir, a otro nivel enteramente superior, y los argumentos de razón no son proporcionados. Por tanto, lo que queda desautorizado aquí es la razón filosófico-natural, como medio para fundamentar de alguna manera la verdad sobrenatural. De este modo todas las razones naturales de los filósofos en contra de lo sobrenatural quedan implícitamente refutadas de un modo casi ad hominem despejadas, porque están fuera de la órbita de cualquier consideración acerca de lo sobrenatural.

en síntesis, cuáles son las “persuaciones teológicas” que Escoto ofrece.

La primera persuasión¹³ parte de que todo agente que obra desde una capacidad de conocer, necesariamente ha de tener un conocimiento distinto y claro de su fin. Pero el hombre no puede conocer por sus fuerzas naturales con claridad y distinción su propio fin. Esto se pone de manifiesto con un argumento histórico que, en cierto modo, es *ad hominem*, a saber, que el Filósofo mismo mostró muchas vacilaciones, e incluso se equivocó, en sus averiguaciones acerca de cuál es el fin último del hombre, en la *Ética a Nicómaco*. Pero además hay una razón para demostrar esta incapacidad cognoscitiva del hombre, y es que para saber cuál es el fin de un ser natural debemos partir siempre de la observación de sus acciones, pero *pro statu isto* no tenemos noticia de acciones que muestren que el fin adecuado a nuestra naturaleza consista en la visión contemplativa de las sustancias separadas o algo sobrenatural como eso. *Ergo*, necesariamente el hombre ha de tener un conocimiento sobrenatural de su propio fin para obrar en orden a ese fin.

Por otra parte, “la razón natural no puede conocer de manera determinada ciertas condiciones, en virtud de las cuales el fin se torna más apetecible y más fervientemente requerible. En efecto, aun dado que la razón bastara para probar que el fin del hombre consiste en ver a Dios cara a cara y gozar de Dios, no se podría de ahí concluir que la visión y fruición serán por siempre convenientes al hombre perfecto, es decir, al hombre en cuerpo y alma (...). Y, sin embargo, el que semejante bien sea perpetuo es una condición que hace el fin más apetecible que si fuese transitorio. Conseguir, en efecto, tal bien según la naturaleza perfecta resulta más apetecible que conseguirlo según el alma separada, como prueba San Agustín, XII *Super Genesim*. Luego es preciso conocer estas y otras parecidas condiciones inherentes al fin para intentarlo eficazmente, y, sin embargo, la razón natural es impotente

¹³ *Ord.*, I, Pról., parte 1, q. única, n. 13, p. 17 y ss.

para venir en su conocimiento: luego se requiere una doctrina sobrenatural comunicada”¹⁴

La segunda persuasión teológica¹⁵ comienza con la tesis de que todo agente que es cognoscente intelectual debe saber una serie de cosas para poder alcanzar su fin. En primer lugar, debe saber de qué *modo* y cómo puede alcanzar su fin, porque si no lo sabe, no puede dirigir su conducta en orden a conseguirlo. En segundo lugar, debe saber qué cosas son *necesarias* para alcanzarlo, porque si no las conociera, podría fracasar en la consecución del fin por ignorar y omitir alguna acción que era necesaria. En tercer lugar, debe conocer lo que es *suficiente* para alcanzarlo, porque de lo contrario, la duda sobre si le falta algo necesario o no, le impediría ir eficazmente en la búsqueda del fin.

Ahora bien, el ser humano *pro statu isto* no puede conocer estas tres cosas mediante su razón natural.

a) No podemos conocer por la razón natural el *modo* de llegar a la felicidad (*beatitudine*), porque la felicidad –dice Escoto– “la bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según los méritos que Dios acepta como dignos de ser así premiados, y, por lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, a quien pertenece el aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a Sí mismo. Y esto, como se ve, no es naturalmente cognoscible, punto en que también se equivocaron los filósofos, según los cuales lo que inmediatamente viene de Dios, viene de El necesariamente. (...) es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación de la voluntad divina, a quien pertenece el aceptar tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determinar su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se halla contingentemente; luego, etc”¹⁶

¹⁴ *Ibidem*, n. 16, p. 19 y ss.

¹⁵ *Ibidem*, n. 17-18, pp. 11-13.

¹⁶ *Ibidem*, n. 18, p. 20 y ss. “*Sed haec tria non potest viator naturali ratione cognoscere. Probatio de primo, quia beatitudo confertur tamquam praemium pro meritis quae Deus acceptat tamquam digna tali praemio, et per consequens non naturali necessitate sequitur ad actus*

b) Tampoco se puede conocer por la razón natural lo que es *necesario* para alcanzar la felicidad eterna, porque es imposible conocer la aceptación de la voluntad divina en cuanto que acepta contingentemente esto o aquello como digno de la vida eterna¹⁷.

c) Tampoco podemos saber por razón natural lo que es suficiente para alcanzar la felicidad eterna porque esto también es algo contingentemente dispuesto por Dios.

La tercera persuasión teológica¹⁸ parte de que el conocimiento de las sustancias separadas es un conocimiento nobilísimo y muy necesario, porque son objetos muy nobles en sí mismos, mucho más que en lo que tienen en común con las realidades sensibles. Sin embargo, no podemos conocer estos seres inmateriales por medio de la razón natural, porque la ciencia natural que nos podría dar algún conocimiento de ellos, sería –en todo caso– la metafísica; pero la metafísica nada nos dice de ellos. *Ergo* necesitamos un conocimiento sobrenatural.

Escoto insiste con otra argumentación paralela a ésta, que consiste en demostrar que no podemos demostrar las propiedades de las sustancias separadas ni por demostración *propter quid* ni por demostración *quia*:

a) “no se conocen mediante conocimiento *propter quid*, sino después de haber sido conocidos los sujetos propios de las mismas, los cuales son los únicos que incluyen las propiedades *propter quid*; pero los sujetos propios en que se sustentan las propiedades no son naturalmente cognoscibles a nosotros; luego, etc”¹⁹.

b) “Pero tampoco las conocemos por demostración *quia* o por los efectos. Aserto que se prueba diciendo que los efectos, en cuanto a estas propiedades, dejan el entendimiento en

nostros qualescumque sed contingenter datur a Deo, actus aliquos in ordine ad ipsum tamquam meritorios acceptante”.

¹⁷ *Ibidem*, n. 18, p. 20 y ss. “non enim potest sciri naturali ratione acceptatio voluntatis divinae utpote tamquam contingenter acceptantis talia vel talia digna vita aeterna, et quod etiam illa sufficient; dependet mere ex voluntate divina circa ea ad quae contingenter se habet; igitur, etc.”.

¹⁸ *Ibidem*, nn. 40 s, p. 31 y ss.

¹⁹ *Ibidem*, n. 41, p. 32 y ss.

duda o lo inducen a error. Lo cual aparece claro en las propiedades de la substancia primera inmaterial considerada en sí misma. Propiedad suya es, en efecto, comunicarse a tres personas. Pero los efectos no la ponen de manifiesto, pues no provienen de Dios en cuanto trino. Y si de los efectos concluyésemos a la causa, seríamos llevados más bien a la parte contraria o al error, ya que en ningún efecto existe la naturaleza no “supositada” (*quia in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito*) Asimismo es propiedad de la primera naturaleza el causar “ad extra” contingentemente; y, sin embargo, los efectos inducen a la parte contraria o al error, como es de ver en la opinión de los filósofos, según los cuales el primer ser causa necesariamente cuanto causa”²⁰.

Quedan así expuestas las tres primeras persuasiones teológicas, que son para Escoto las más ciertas y *eficaces*. Escoto añade otras dos persuasiones teológicas, pero él mismo señala sus deficiencias y admite que son menos eficaces y menos probables que las tres primeras, porque dan demasiadas cosas por supuestas²¹, por lo cual prescindiremos de su exposición.

3. ¿Una fe en contra de la razón?

Es preciso subrayar la peculiaridad histórica de esta teoría escotista de la relación entre conocimiento natural y sobrenatural. La cuestión de la relación entre fe y razón es una de las más importantes en la cultura cristiana y por tanto, ha sido tratada por los pensadores creyentes de todos los tiempos. Es uno de los temas centrales en la patrística²² y, por supuesto, en la filosofía medieval fue una cuestión siempre renovada y siempre replanteada desde perspectivas nuevas, más o menos profundas, desde puntos de vista peculiares. En el momento histórico de Duns Escoto esta cuestión se había agudizado bastante y el clima académico se había endurecido debido a esta problemática. El conflicto entre los averroístas de la Fa-

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, n. 53, p. 32.

²² *Ibidem*, pp. 17-107.

cultad de Artes y los teólogos de la Facultad de Teología dominaba el ambiente de la Universidad de París. Escoto vivió este conflicto. Lo que nos importa ahora es analizar cómo lo asumió y cómo lo resolvió. Y, a nuestro entender, en este asunto, como en tantos otros, la posición de Escoto es bastante original. Lo primero que hace Escoto es plantear el problema en su carácter de controversia, es decir, aceptar el hecho –era un hecho en ese momento histórico– de la contradicción entre la teología cristiana y la filosofía pagana en general –y muy especialmente la aristotelizante y averroísta–. Sobre la base de esta aceptación de la contradicción, Escoto se sitúa en su lugar propio de teólogo cristiano frente a los filósofos paganos.

Esta forma de plantear el problema, aunque fuera más o menos dada por el ambiente, no deja de tener inconvenientes. En primer lugar, plantea una objeción histórica, pues llevar a cabo una *reductio ad unum* de las opiniones de los filósofos es bastante discutible y probablemente conduce a ciertas imprecisiones históricas. Las opiniones de los filósofos han sido muy variadas, y no todos los filósofos han sido paganos. Escoto pasa por alto estas matizaciones para ir al problema que él considera clave y darle una formulación objetiva. La posición de los filósofos es negar el orden sobrenatural. A este planteamiento se podría objetar que muchos filósofos paganos –como por ejemplo Aristóteles– ignoraron sin culpa tal Revelación sobrenatural y la posibilidad de creer en ella; pero de ahí no se sigue que la negasen explícitamente, porque sólo puede negarse aquello de lo que se tiene algún conocimiento. Escoto también pasa por alto esta matización porque para él los principios fundamentales de la filosofía pagana incluyen virtualmente la negación de la Revelación sobrenatural, aunque fácticamente esos filósofos no negasen tal revelación.

En cambio, según Escoto, la opinión de los teólogos es la opuesta a la de los filósofos: reconocen la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia y de la perfección sobrenatural. Esta afirmación de Escoto también es históricamente problemática. No es históricamente cierto que todos los teólogos se puedan alinear con él en su postura contra los filósofos. Al menos Alberto Magno y Tomás de Aquino no

habrían aceptado este conflicto, y no habrían podido incluirse en la opinión de los teólogos, tal como Escoto la formula, entre otras cosas porque para Tomás de Aquino por ejemplo, la necesidad de la gracia no es una necesidad producida por una deficiencia congénita de la potencia cognitiva natural *pro statu isto*, es una necesidad moral, y las razones que la justifican son razones de conveniencia²³.

Pero Escoto ha tomado como punto de partida la ruptura con cualquier planteamiento filosofante. No es que renuncie a la armonización de fe y razón o de teología y filosofía. A lo que renuncia es a hacer esta armonización fuera de la teología misma. Por eso Escoto pondrá mucho interés en precisar al máximo en qué se diferencian ambas posiciones, es decir, cuál es exactamente el punto en que se contradicen. De ahí resultará que la caracterización del conocimiento sobrenatural, en Escoto, se hace en contraposición al conocimiento natural. Escoto intenta así desvincular la teología cristiana de cualquier influencia filosofante.

Por otra parte, Escoto busca una fundamentación racional –aunque no filosófica sino teológica– de la necesidad de la revelación divina, que consiste básicamente en poner de manifiesto la insuficiencia del conocimiento natural para que el hombre pueda dar pleno cumplimiento a su existencia, es decir, alcanzar plenamente su fin y su felicidad. Por eso Escoto lleva a cabo una crítica del conocimiento natural. Se trata, quizá, de la primera crítica de la razón natural –en sentido ya casi moderno– de la historia de la filosofía.

Escoto –desde su *status* de teólogo– plantea la cuestión de cómo fundamentar y justificar la necesidad que el hombre tiene de un conocimiento sobrenatural, de una revelación divina, buscando una razón por la cual mostrar la necesidad que el hombre tiene de tal conocimiento sobre-natural. La razón que Escoto da es que la naturaleza humana *pro statu isto* se halla confinada a los estrechos límites cognitivos que permiten las esencias de las cosas sensibles conocidas por conjunción de intelecto agente y sensibilidad. Tales límites sólo pueden ser superados por algún agente subrenatural.

²³ Tomás de Aquino, *S.C.G.*, I.c.4.

En el fondo de la demarcación escotista entre lo natural y lo sobrenatural subyace una demarcación mucho más sencilla: la que hay entre lo sensible (o lo inteligible de lo sensible) y lo suprasensible (o lo inteligible-en-sí). Todo el problema está en que *pro statu isto* no podemos conocer en su razón propia a las sustancias separadas y sólo podemos alcanzar su conocimiento de modo indirecto, mediato, representativo: a través de su semejanza con las cosas sensibles. Según Escoto, *pro statu isto*, carecemos de un conocimiento de la razón propia y específica de las sustancias separadas, y especialmente de la Substancia Separada Primera. Es decir, no conocemos la deidad de Dios en sí misma y las propiedades que le corresponden en cuanto tal. Escoto señala que si alguien negara este supuesto, y dijera que sí podemos conocer a Dios *ut Deus* a partir de las criaturas, habría que responderle que en todo caso ese concepto que podemos formarnos de Dios a partir de las criaturas, es imperfecto; porque sólo sería perfecto –perfectamente adecuado– el concepto que formásemos en virtud de la esencia de Dios vista en sí misma.

Para Escoto, el acceso a una revelación divina es un tipo de conocimiento del que el hombre se encuentra necesitado y que, sin embargo, su naturaleza humana tal como se halla en la vida presente no es capaz de proporcionarle por sí sola²⁴. El conocimiento humano es una potencia, un dinamismo cuyo objeto más propio y adecuado (lo inteligible en sí, las sustancias separadas en sí mismas, en su *ratio* propia) le resulta inaccesible *pro statu isto*. Por tanto, el hombre está determinado por un afán que no puede cumplir.

Este planteamiento conflictivo *ab initio* es característico del punto de partida de Escoto, en lo que toca a la relación entre fe y razón. Evidentemente esta posición se debe, en parte, a los factores históricos ya mencionados. Es indudable que la recepción de Aristóteles –y sus discípulos, como Avicena y Averroes– había provocado marejadas de fondo. Todo el edificio de la sabiduría cristiana que unificaba la filosofía y

²⁴ A. Wolter, Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge Prologue to the *Ordinatio* of John Duns Scotus, *Franciscan Studies*, 11, 1951, pp. 194-212.

la teología en la línea platónico-agustiniana, parecía desmoronarse. La crítica de Aristóteles a Platón en varias de sus obras —especialmente en su *Metafísica*— era demasiado fuerte y profunda como para que se pudiera seguir siendo platónico o agustiniano sin más. La superioridad de la lógica y de la teoría de la ciencia aristotélica frente a la dialéctica ideal platónica era demasiado neta para seguir aferrándose a la dialéctica ideal platónica. La crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las ideas era demasiado radical y aguda. No olvidemos que San Agustín había adaptado la teoría platónica de las ideas a su teología, considerándolas como las ideas eternas de la mente de Dios. Por otra parte, Aristóteles abre una vía proyectiva, una teoría de la investigación científica especializada según las distintas ciencias, una descripción del conocimiento intelectual que parte de la experiencia, permite un progreso continuo en la adquisición de hábitos intelectuales específicos. Además, el mismo Aristóteles dio un impulso inicial decisivo a estos saberes por él institucionalizados: la ética, la metafísica, la lógica, la psicología, la biología, etc. Todo esto hizo que la recepción de Aristóteles atrajera el afán de los mejores talentos europeos del momento: Roberto de Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Guillermo de Shyrwood, Roger Bacon, y también a su modo, de Duns Escoto.

Tanto los pioneros como los culminadores de la recepción de Aristóteles (es decir, tanto Roberto de Grosseteste, Alejandro de Hales o Guillermo de Shyrwood, como San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino e incluso —a su modo— San Buenaventura construyeron de acuerdo con el presupuesto de la unidad del saber, la unidad de la verdad y la unidad de la búsqueda de la verdad, que vence a todos los conflictos y disensiones humanas. Escoto en cambio asume como algo inherente o virtualmente implícito a la filosofía griega una conflictividad con la fe cristiana, una heterogeneidad inconciliable entre filosofía y teología. Escoto, ciertamente, lleva a cabo una defensa de la fe, pero lo hace en clave criticista, es decir, a través de una crítica del alcance de la razón natural. La instancia superior a la razón filosófico-natural desde la

que se hace esta crítica es la teología, por lo cual se puede hablar de un cierto teologismo²⁵: Escoto, a mi modo de ver, tiende al teologismo. La teología invade y constriñe el resto de las ciencias. Pero además este criticismo teologista va acompañado, como todo criticismo, del principio de inmanencia gnoseológica²⁶, que en este caso es un principio de inmanencia teológica o apologética, según el cual la razón teológica sólo puede moverse dentro del ámbito de la fe, pero no puede trascender ese ámbito para fundamentar su propio discurso. El creyente sólo puede hacer una apologética para mí pero no una apologética en sí. Sus razones sólo valdrán para el que crea, o en todo caso para persuadir al que no crea, pero nunca para dar razón concluyente y demostrativa de aquello que cree a quien no parte de la fe.

4. La peculiaridad del “teologismo” escotista.

Aquí se impone una aclaración histórica. La tesis de que no se puede reducir la fe a la razón, de que sería completamente contraproducente demostrar todo aquello en que se cree, porque eso anularía la fe, es tan vieja como la fe misma, y está presente constantemente a lo largo de todo el pensamiento patristico y medieval. Pero para el pensamiento patristico y medieval en general era común la tesis de que la armonización entre fe y razón, su plena comunicación, implica dos aspectos de la relación entre fe y razón: un aspecto en que la razón formula y busca las razones de credibilidad, las razones para creer, las razones de la fe, y otro aspecto en que la fe profundiza en lo que cree desentrañando la inteligibilidad de aquello en que se cree, aunque sea sólo parcialmente y sin agotarlo nunca. Estos dos aspectos del camino intelectual a la fe y por la fe fueron ya distinguidos por los primeros padres apologetas²⁷, fue desarrollada por San Agustín (*intellige ut*

²⁵ A. Wolter, *The Theologism of Duns Scotus*, *Franciscan Studies*, 7 (1947), pp. 257-273 y pp. 367-398.

²⁶ En el sentido moderno de la expresión.

²⁷ Por ejemplo, en la Súplica en favor de los cristianos de Atenágoras (año 177). «Atenágoras ha dado con el sentido exacto de ciertos datos

credas, crede ut intelligas), cuyo pensamiento en este punto fue expresado por San Anselmo en la célebre fórmula *fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem*²⁸. En esta sencilla frase se encuentra brevemente formulado el itinerario intelectual del creyente en la armonización de su fe y su razón:

a) la inteligencia busca la fe. Es el primer aspecto de este itinerario. La razón busca los motivos de credibilidad que le llevan al convencimiento de que es razonable creer, dada la veracidad y la autoridad de Dios que revela, y dadas las pruebas del origen divino del mensaje. Se trata de una profundización en lo razonable del acto de creer. Pues bien, este proceso que en muchos casos es temporalmente previo a la misma fe y que en cualquier caso es lógicamente previo al acto de fe, transita precisamente a través del pensamiento racional y del cultivo de la ciencia y de la capacidad de comprensión humana natural, y en muchos casos es un itinerario explícitamente filosófico. Sólo esta reflexión crítica, pero abierta y activa, permite ir entendiendo las razones de credibilidad, es decir, lo razonable de aquello que es propuesto para ser creído y lo razonable de la misma fe. Esto implica que para la misma fe y la teología tienen mucha importancia los argumentos de la filosofía y, en general, de la razón natural, porque en ellos se hallan argumentos que apuntan hacia lo que enseña la revelación cristiana, y muestran así cómo el camino intelectual de los filósofos –de los mejores filósofos– ha sido un camino de búsqueda de aquello que se encuentra en la fe. De ahí la importancia del cultivo de la filosofía.

Este aspecto del *intellectus quaerens fidem* también resulta muy importante desde el punto de vista apologético, es decir, cara a la transmisión de la fe a aquellos que aún no tienen fe. Para esta tarea, desde los comienzos de la actividad apostóli-

fundamentales del problema que el pensamiento cristiano tenía que resolver. Distinción de los dos momentos de toda apologética: prueba de la credibilidad, por la refutación de los argumentos que pretenden establecer lo absurdo de la fe, y justificación racional directa de las verdades afirmadas como posibles; distinción entre la prueba racional y el recurso a la fe», E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, Rialp, p. 32.

²⁸ *Ibidem*, pp. 119-120.

ca de la Iglesia, no sólo es conveniente utilizar argumentos que partan de la fe, sino que es completamente imprescindible hacerlo. Esto no quiere decir, naturalmente, que se tenga que suspender el acto de fe, porque en tal caso no tendría sentido la propia actividad de intentar transmitir la fe sino, simplemente que la apologética sólo tiene sentido si se admite que hay razones de peso para creer, y para entablar un diálogo en el que se le proponga creer al que no cree. Las razones de credibilidad son verdaderas *razones*, en el sentido más corriente y natural del término, es decir en el sentido de motivos, indicios seguros, bases sólidas y fundadas, etc. En una palabra, son razones humanas y filosóficas.

b) Pero el otro aspecto del itinerario es el inverso: la fe busca la intelección, es decir, el creyente busca comprender mejor lo que cree en tanto que lo cree, es decir cuando ya lo cree en acto, por el acto de fe. Se profundiza así en el discernimiento de lo que se cree a través de la aplicación del razonamiento a las fuentes de la revelación divina (la Sagrada Escritura, los textos de los Santos Padres, los textos del Magisterio eclesiástico, etc.). Este es el momento teológico del itinerario. La teología es la aplicación de la razón a lo revelado en tanto que tal, y la profundización en su sentido, en su valor, en su verdad. Es la profundización en aquello que tiene de comprensible, de razonable aquella revelación en que se cree.

Esta es, sucintamente formulada, la manera más común de enfocar el asunto en la tradición patristica y medieval, a pesar de todas las matizaciones que podrían hacerse en atención a cada teólogo en particular. Esta era la doctrina común en la cristiandad, aunque, por supuesto, muchos autores, estando plenamente unidos al sentir común de la Iglesia, enfocaron el problema de formas muy diversas y peculiares. Pues bien, en Escoto nos encontramos –una vez más– ante una interpretación muy peculiar, muy personal, de esa vieja tesis.

Lo peculiar del planteamiento de Escoto en cierto modo se debe a su toma de postura en el ambiente de discusión universitaria de la época, que como hemos señalado, fue una posición de teologismo unilateral enfrentado al filosofismo unilateral. Pero lo propiamente peculiar es el modo argumen-

tativo de tomar posición en la controversia. El teologismo le conduce, naturalmente, a dar preponderancia al aspecto de la *fides quaerens intellectum* que es lo propiamente teológico, y a reducir el otro aspecto, el *intellectus quaerens fidem* a algo que no se distingue de la teología porque, en definitiva, tiene que partir ya de la fe. El intelecto sólo puede buscar la fe desde la fe pero no desde la razón. De ahí se sigue que en la tarea del *intellectus quaerens fidem* el intelecto no puede dar propiamente razones, sino que lo más que puede ofrecer son lo que Escoto denomina persuasiones teológicas. Es decir, argumentos que ya presuponen la fe y por tanto, no tienen más que un valor persuasivo para el no creyente, pero no propiamente demostrativo.

Duns Escoto, a mi modo de ver, es el primer pensador creyente que intenta la armonización de razón y fe mediante la estrategia de concebir la razón natural como una tendencia frustrada, una búsqueda insatisfacible, una pasión inútil. Para Escoto, como decíamos, la razón natural tiene un límite, y al mismo tiempo tiende naturalmente a alcanzar lo que está más allá de ese límite. El límite de su actividad *pro statu isto* es la enclaustración en el mundo de lo sensible, de las substancias materiales. La tendencia natural es la tendencia a superar ese límite y acceder a lo puramente inteligible –las substancias separadas–, que *pro statu isto* resultan incognoscibles. Es claro el paralelismo de este planteamiento teológico con la idea kantiana de que la razón humana tiene una inclinación o un deseo natural de saber metafísico, cuya realización es imposible debido a los límites de la misma razón humana. La crítica de la razón pura condujo a Kant a dejar sitio a la fe entendida como razón práctica postulativa que da cumplimiento al deseo metafísico de la razón pura, incumplido por su propia incapacidad de metafísica. Es curioso que en Escoto la teología –la ciencia de la fe– se interpreta también como ciencia práctica suprema que supera los límites de las ciencias especulativas humanas. Además, en Escoto –al igual que en Kant– el límite cognitivo es interpretado como límite de cualquier sujeto humano en cuanto humano, es decir, como un límite cognitivo de la especie humana en cuanto tal. La distinción kantiana entre el sujeto o yo trascendental y yo empírico implica que el límite no se refiere a una subjetividad

particular sino a la subjetividad de todo ser humano, es decir, en términos escotistas, a la potencia intelectual humana en general en su “estado” actual (*pro statu isto*).

Ignacio Miralbell ha realizado una serie de publicaciones histórico-filosóficas centradas en la evolución del pensamiento antiguo y medieval al moderno, con especial interés por Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Se doctoró en 1991 y obtuvo el premio extraordinario de doctorado. En 1994 publicó un libro titulado *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*. También ha realizado diversas publicaciones relativas a la historia del pensamiento político y social.

El libro comienza analizando el nuevo concepto escotista de la libertad como auto-determinación espontánea, dialécticamente enfrentada a la naturaleza. A continuación se centra en la transformación escotista del concepto de "praxis" en la línea del pragmatismo, que anticipa el olvido moderno de la "teoría" como praxis suprema.

Por lo que se refiere a la teoría escotista del conocimiento, se advierten en ella rasgos como el representacionismo, el dualismo sujeto-objeto, el conceptualismo y el olvido de la intencionalidad, tan típicos de las gnoseologías modernas posteriores.

Por últimos, se analiza la crítica que Escoto realiza a la razón filosófico-metafísica, desde una concepción voluntarista y "fiducial" de la fe teológica, que se anticipa a la teología moderna de ámbito protestante y liberal.