



POLO FRENTE A ESCOTO: LIBERTAD O VOLUNTAD

JUAN GARCÍA

Documento recibido: 1-VII-2006
Versión definitiva: 25-VII-2006
BIBLID [1139-6600 (2007) n° 9; pp. 47-65]

RESUMEN: En este artículo se examinan las referencias a Escoto de la obra poliana, y se discute en especial el voluntarismo escotista que reduce el horizonte humano a su actividad esencial.

Palabras clave: Escoto, voluntarismo, libertad.

SUMMARY: In this paper are examined the references to Duns Scotto in the work of L. Polo, and you discusses especially their voluntarism that reduces the human horizon to their essential activity.

Key words: Scoto, voluntarism, freedom.

El objetivo de este trabajo es estudiar el peso, o el juego, que la filosofía de Juan Duns Escoto (1266-1308) tiene en el pensamiento de Leonardo Polo. Para examinarlo, voy a dividir el trabajo en dos partes. En la primera resumiré el contenido de las referencias a Duns Escoto que Polo formula en sus obras, intentando agruparlas temáticamente conforme a los más importantes tópicos del pensamiento escotista, tal y como son interpretados por Polo. En la segunda procederé a una discusión más teórica sobre los motivos que enfrentan a Polo con Escoto.

1. Referencias a Escoto en las obras de Polo

a) Marco general:

En mi opinión, la filosofía de Escoto no tiene una excesiva presencia en la obra de Polo; y, sin embargo, tampoco es un autor que quepa considerar como lateral a la misma.



No es marginal por cuanto Polo ve en Escoto, no en Descartes ni siquiera en el nominalismo, al fundador de la edad moderna¹ en filosofía. En ello va implícito un elogio y una crítica. Un elogio porque la filosofía de Polo, al detectar y abandonar el límite mental, conduce a una ampliación de la metafísica con la antropología trascendental; y eso es también, tal y como lo entiende Polo, lo que en el fondo intenta la filosofía moderna a partir de Escoto. Pero sucede que la filosofía moderna ha fallado en ese intento; según Polo, por formular una antropología simétrica con la metafísica: es decir, por comprender la libertad en términos de fundamentación, como un principio.

Eso vale ya para algunos pensadores tardomedievales, como Escoto y Ockham: “el gran problema que plantea Duns Scoto es éste: ¿qué es *prius* la verdad como entendida o la intelección de la verdad? En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es *prius* la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo”².

Sólo que me atrevo a pensar que en el caso de Escoto³ Polo aprecia más el intento positivo que el resultado negativo: “aunque su filosofía no me parece correcta, sin embargo entiendo su actitud, que nos avisa y nos enseña”⁴. Sin llegar a concederle la razón, pues en Escoto ve Polo cierto apocamiento ante Aristóteles: un escepticismo que recorta el alcance de la actividad intelectual (escepticismo larvado⁵), y un voluntarismo inaceptable; cuando se trata de cargar las tintas, Polo prefiere hacerlo más que aludiendo a Escoto, refiriéndose a Ockham o al nominalismo. Concretamente, la arbitrariedad de la voluntad Polo se la atribuye a Ockham, no a Escoto; “pero el que siembra vientos cosecha tempestades”⁶. En suma, aunque Escoto merece admiración, su construcción filosófica y su solución no me son simpáticas⁷.

Se me ocurre que lo ejemplar de la vida de Escoto (su defensa del papado y de la inmaculada concepción de la Virgen María) frente a la actitud re-

-
1. *Escoto fundador de la edad moderna*, así se titula un epígrafe de L. POLO, *Presente y futuro*, Rialp, Madrid, 1993, 60. Y también ahí: *detrás de Descartes, está Escoto*.
 2. L. POLO, *Planteamiento de la antropología trascendental*. *Miscelánea poliana*, revista en internet del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, 4 (2005) 16.
 3. Doctor subtilis le llaman (L. POLO, *Presente y futuro*, 49), un pensador rapidísimo: id., 46.
 4. *Presente y futuro*, 46.
 5. *Antropología*, I, 87.
 6. *Presente y futuro*, 56.
 7. *Presente y futuro*, 53.



belde de Ockham (cuya “filosofía está terminada antes de cumplir los treinta años, porque luego se dedicó a otra actividad de tipo político-eclesiástico bastante desagradable”⁸), puede explicar esta actitud poliana. Juan Duns Escoto fue beatificado el 20.III.1993.

En último término, el voluntarismo frustra el proyecto de ampliación antropológica que Escoto y los modernos han intentado, y conduce a una visión pesimista del hombre: “lo que se incubaba en Escoto y se concreta de manera definitiva en Ockham es el pesimismo antropológico”⁹.

Con tener esta señalada importancia temática, la presencia de Escoto en la obra poliana no es muy notable: porque Polo no ha consagrado a este autor ningún libro, sino que lo más extenso que ha dedicado a él es el capítulo segundo de *Presente y futuro del hombre* titulado *El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media*¹⁰, que está centrado en Duns Escoto; y el artículo *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, publicado en *Miscelánea poliana*¹¹. Junto con estos dos textos hay un epígrafe de la *Antropología trascendental I*¹² que se titula *Discusión de la tesis escotista sobre la insuficiencia de la metafísica*.

Y, además, un buen número de referencias a Escoto —he llegado a localizar unas cincuenta— diseminadas por la obra de Polo: no tan grande como para considerar a Escoto un autor de referencia en la filosofía poliana; pero no tan pequeño como para pensar que las alusiones a su pensamiento son meramente esporádicas, procedentes de un lejano conocimiento del autor. Diría más bien que son referencias ciertamente asiduas: que apuntan al proyecto elogiado anteriormente, y a algunas de las limitaciones de su realización.

Relacionaré las más importantes a continuación, procurando presentar al mismo tiempo los principales motivos de la filosofía escotista según la interpretación poliana.

8. *Presente y futuro*, 43.

9. *Presente y futuro*, 60.

10. O. c., 40-61.

11. IEFLP 9 (2006) 23-31. Teniendo en cuenta que no es un artículo redactado expresamente por Polo, sino preparado por un discípulo suyo —Juan José Padial Benticuaga— a partir de unas conversaciones grabadas al maestro el 8.XI.1993.

12. Cfr., o. c., 86-8.

b) *Subjetivismo:*

Si lo central de la filosofía escotista es el intento frustrado de ampliación antropológica, lo nuclear de su pensamiento es el brote del subjetivismo moderno. Dicho brote hunde sus raíces en una coyuntura histórica: la recepción de Aristóteles en el siglo XIII. Polo atribuye a Escoto, en el capítulo de *Presente y futuro del hombre* antes citado, un enfrentamiento con Aristóteles: por ver en él a un filósofo pagano.

No es inmotivada esta actitud, pues la recepción de Aristóteles en la Baja Edad Media por parte de los pensadores cristianos —generalmente agustinianos— fue muy difícil¹³. El pensamiento aristotélico fue condenado en París y Toulouse cinco veces durante el siglo XIII (1210, 1215, 1231, 1245 y 1263). El averroísmo latino a que condujo, principalmente entre 1260 y 1265 por obra de Siger de Brabante (1235-1282), fue condenado expresamente el 10.XII.1270. E incluso el tomismo, que se consideró en algunos puntos próximo al averroísmo, fue condenado por el obispo Esteban Tempier en París el 7.III.1277; condena reproducida en Oxford por el dominico Roberto Kilwardi el 18.III.1277, y ratificada por Juan Peckham, su sucesor en la sede arzobispal de Canterbury, el 29.X.1284 y el 30.IV.1286. Por su parte, los franciscanos vetaron el tomismo en 1279; y en 1282 lo autorizaron sólo acompañado del famoso *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare (1278); los dominicos respondieron sobre 1283 con otros *Correctoria corruptionis*. Santo Tomás fue canonizado el 18.VII.1323, y las condenas parisinas levantadas en 1325; es, pues, casi un siglo de difícil asimilación del aristotelismo.

En esta coyuntura histórica, Escoto procede a un arreglo de la filosofía aristotélica, a un intento de paliar sus insuficiencias, que articularemos en una triple consideración:

a) Ante todo Escoto revisa el tema de Dios, de nuestro conocimiento de Dios. Dios desborda el alcance de nuestra razón porque es infinito, algo más que el acto puro o la noesis noeseos aristotélicos.

Sin embargo, y aunque no podamos conocer bien a Dios, podemos y debemos amarle. Y así se aprecia que este enaltecimiento escotista de Dios comporta, al menos, estas dos consecuencias:

b) La primera, un debilitamiento del alcance del pensamiento, para abrir un hueco a la fe.

13. Cfr. sobre este punto, S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofía patristica y medieval*, en: C. FABRO, *Historia de la filosofía*, Rialp, Madrid, 1965; v. I, 195-426; especialmente el final del c. III.



Llamo la atención sobre el parecido de esta posición de Escoto con la actitud crítica de Kant al separar razón pura y razón práctica. También para Escoto la inmortalidad humana es cuestión de fe: *credita est per fidem, et non per rationem naturalem*¹⁴.

Paralelamente, una *pars destruens* que limite el conocimiento y acabe con la metafísica, y una *pars construens* que dé entrada a la voluntad y a la vida, es también el propósito y la actitud de Nietzsche. El tema de fondo, ya lo hemos dicho: la ampliación de la metafísica con la antropología trascendental.

Según Escoto —a diferencia de Tomás de Aquino— filosofía y teología, razón y fe, ya no se integran unitariamente por vía de subordinación, sino que hay que aislar la teología de la filosofía: “Escoto tendrá que establecer la separación entre la filosofía y la teología”¹⁵. Pero, observa Polo, esta actitud abre las puertas a una “teología en régimen afectivo”¹⁶.

c) Y en segundo lugar una reconsideración del planteamiento aristotélico acerca de la voluntad: primero, para podérsela atribuir a Dios, que es amor; y en segundo lugar, para primar su papel en la vida humana, cuya culminación estriba en el amor a Dios. Según Escoto, el amor es el constitutivo de la beatitud humana¹⁷.

Además, si la voluntad es lo primario, se vincula inmediatamente con el poder: creador si hablamos de Dios, o transformador de la naturaleza mediante el dominio técnico en el caso humano.

Considerando los tres factores conjuntamente, vemos la génesis del subjetivismo moderno. Con el debilitamiento de la inteligencia (especulación en vez de teoría, dirá Polo), con el fortalecimiento de la voluntad (espontaneidad no derivada de la intelección, como veremos) y con la sobrevaloración de la acción práctica, se produce la que Polo llama inversión en la consideración de lo operativo en el hombre. Con ella se abre el ámbito de la interioridad humana, a la que ya se entiende ahora como subjetividad individual: que ha de plasmar sus peculiaridades en el exterior. De aquí arranca el subjetivismo de la modernidad, y el subsiguiente ideal de la autorrealización. Pero todo ello deriva de haber alejado a Dios del hombre radicalizando su trascendencia. El pesimismo antropológico, dirá Polo, es conse-

14. *Ordin.* IV, 43, 2, 23.

15. A. GONZALEZ ALVAREZ, *Manual de historia de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1981, 290.

16. L. POLO, *Presente y futuro*, 60.

17. Cfr. *La libertad*, 99.



cuencia de la acidia: de que nuestro saber acerca de Dios deja de ser goloso, para tornarse agraz¹⁸.

Examinemos ahora cada uno de los tres factores enunciados.

c) *El infinito (la esencia y el ser divinos)*

En el artículo de *Miscelánea poliana* mencionado más arriba Polo plantea el tema de los trascendentales; y cuestiona la ordenación que se establece entre ellos en el realismo, idealismo y voluntarismo, según a qué trascendental se concede prioridad: el ser, la verdad o el bien.

Pues bien, Escoto aspira a ir más allá de la consideración de Dios como principio primero propia del realismo. Por encima del conocimiento filosófico de Dios como principio está el conocimiento teológico: de Dios como ser omnipotente y como ser infinito. “Duns Escoto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito”¹⁹. Además, la doctrina escotista sobre el conocimiento de Dios, “tanto metafísico como teológico, es propia del homo viator”²⁰, diferente del conocimiento de Dios como es en sí mismo visto bajo el *lumen gloriae*. Es una compleja y matizada postura epistemológica; sintomática de un cierto agnosticismo, o cuando menos del escepticismo indicado.

Parece ser que Escoto distinguía tres formas de conocimiento de Dios²¹:

- desde la razón se le conoce como primer principio de todo;
- bajo la luz de la fe, como ser completamente omnipotente. Pues que la causa primera sea omnipotente es doctrina filosófica, pero que pueda intervenir contra o al margen de las causas segundas es un saber propio de la teología²²;

18. Cfr. *Presente y futuro*, 59.

19. L. POLO, *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, o. c., 27.

20. L. POLO, *Antropología*, I, 87.

21. En el prólogo a la *Ordinatio* III, III, 206 Escoto distingue la *theologia: sive Dei, sive beatorum sive nostra*.

22. Cfr. *Ordin.* I, II, I, II, 119. También F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, v. II: *de san Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 1978, 505.

— y en la futura visión cara a cara se le conocerá tal y como es, un ser infinito: apto para un disfrute inagotable, que ocupe toda la eternidad.

La sugerencia poliana en este punto —aguda y original, entiendo— es que el voluntarismo escotista deriva de su idea de la infinitud divina (“sigo creyendo que la clave de Duns Escoto es el infinito”²³): *perfectissime conceptus, in quo —quasi in quadam descriptione— perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti*²⁴.

Porque la infinitud es incompatible con una actividad previa o constitutiva de ella, cual es el entender; o sea, es a la postre incomprensible. El infinito impide la *noesis noeseos* porque “el conocimiento de la infinitud no es la infinitud misma”²⁵. Y aquí está en su raíz el escepticismo de Escoto.

Pero, en cambio, la infinitud conviene con una actividad derivada de ella, una productividad espontánea o una actividad abstractamente libre: es la omnipotencia divina. “Se habla de actividad abstractamente libre en tanto que no compromete a la esencia divina, que permanece incólume”²⁶.

Así entendido, Escoto se puede considerar integrado en una tradición de pensadores (Platón, Plotino, Avicena, Eckhart, Leibniz, Hegel) que arrancan de cierta unidad supraideal (con la que se corresponde el aislamiento escotista de la esencia: *essentia tantum*, al margen de su ser *in re seu in intellectu*); y desde ella modalizan la metafísica, distinguiendo la posibilidad indeterminada —el poder— (“la equivalencia de lo posible y lo pensable es escotista”²⁷) y su realización determinada: la existencia contingente o necesaria. Según Polo, desde esa unidad supraintelectual y suprarreal sólo cabe una metafísica descendente, degradacionista o del debilitamiento (Avicena, Escoto, etc.²⁸).

El voluntarismo es consecuencia, entonces, del esencialismo; es decir, de la ignorancia del acto de ser. Lo cual es particularmente grave en teología, puesto que para Tomás de Aquino Dios es el *ipsum esse subsistens*. En cambio, se puede apreciar lo contrario en Escoto.

23. *Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales*, o. c., 28.

24. DUNS ESCOTO, *Ordin.* I, 3, 1, 1.

25. L. POLO, *Curso de teoría*, IV, 2ª, Eunsa, Pamplona, 1996, 131.

26. L. POLO, *Antropología*, I, nt. 86, 87.

27. L. POLO, *Curso de teoría*, III, Eunsa, Pamplona, 1988, 108.

28. Cfr. *El conocimiento habitual*, 50-1.

En algunos lugares Polo glosa la doctrina tomista sobre la ciencia del *Comentario al libro sobre la Trinidad de Boecio*, en donde el Aquinate distingue entre el conocimiento de principios que son sólo principios —los principios físicos—, y el conocimiento de principios que, además, tienen una esencia propia; o que no consisten sólo en ser principios, como las sustancias inmatrimales: Dios, el alma, los ángeles y hasta los astros. “Tomás de Aquino apunta que teológicamente se podría iniciar el conocimiento esencial de esas realidades”²⁹; pero “no da un paso más”.

“Escoto dice lo mismo”, pero sí lo da: por un lado está el *Tratado acerca del primer principio*: la obra *De primo principio* es auténtica; es un resumen de una parte de su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (conocido también como *Opus oxoniense* u *Ordinatio*)³⁰; pero es un tratado metafísico. Y por otro lado está la teología, el conocimiento de Dios con ayuda de la fe: “teológicamente se conoce la esencia de Dios; y Dios como esencia, dice Escoto, es la infinitud”³¹. Pero como, según Escoto, el filósofo sólo conoce principios, el conocimiento esencial de Dios se reserva a la teología: “el filósofo sólo conoce a Dios como primer principio, el teólogo como infinito”³². Y esto, dice Polo, es “teologismo craso”³³.

En cambio, Polo resuelve la cuestión del conocimiento de principios y de esencias con la ampliación de la metafísica hacia la antropología trascendental: con ella, “el hombre es capaz de conocer su esencia espiritual, y no sólo por revelación”³⁴.

Por otro lado, según el enfoque de Escoto —que pivota sobre la infinitud como esencia de Dios—, “las personas divinas son llamadas productos”³⁵: *pluralitas divinarum personarum declaratur ex productione*³⁶. Lo cual es congruente con su voluntarismo, pues viene a ser como la espontaneidad del infinito hacia adentro; pero no es adecuado: porque la noción de producción supone una instancia precedente, anterior a las personas divinas. En cambio, observa Polo, la identidad es originaria, y su inti-

29. *Curso de teoría*, IV, 1^a, Eunsa, Pamplona, 1994, 36.

30. Cfr. *Antropología*, I, o. c., 86.

31. *La libertad*, 23.

32. *Antropología*, I, 86.

33. *Curso de teoría*, IV, 2^a, 131.

34. *Curso de teoría*, IV, 2^a, 131.

35. L. POLO, *Antropología*, I, 86. Según Copleston la metafísica escotista trata de la esencia de Dios, mientras que la teología de las personas divinas: cfr. o. c., 496.

36. *Ordin.* I, II, III, 201.

midad tripersonal también; Dios es, ante todo, Padre: no puede, por tanto, “derivar como producto de la infinitud esencial”³⁷.

En Escoto hay, pues, una prioridad de “la esencia sobre la persona”; o sea, de la esencia sobre el ser: aquí se produce “la inauguración de aquella línea por la que se formula la noción de *ens perfectissimus*”³⁸, y la peculiar flexión escotista en la formulación del argumento ontológico (que transita del máximo pensable anselmiano al máximo posible, enfoque que luego recogerá Leibniz): *simpliciter primum, potest esse a se, ergo est a se*³⁹.

Infinito, omnipotente, son nociones que “pueden valer desde el punto de vista de la esencia, pero de ahí al esse divino no cabe pasar”⁴⁰. De manera que la infinitud divina, que es clave en el pensamiento de Escoto y en toda la filosofía moderna subsiguiente, se corresponde con el esencialismo que omite la consideración del acto de ser.

d) *Debilitamiento de la inteligencia*

Esta posición acerca de nuestro conocimiento de Dios conlleva, según Escoto, que el objeto propio del entendimiento humano no son las quidditates abstractas de la sensibilidad sino el ente en general —el *ens commune*—, y entendido unívocamente: “*Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*”⁴¹. Por eso dice Polo que “la *natura communis* o la infinitud según las entiende Duns Escoto” se aproximan a la “generalidad del ser”, entendida por Hegel como “elemento de la lógica”; y se distinguen de la noción tomista de ente trascendental, “plena de contenido aunque sea implícitamente”⁴².

El objeto propio de la inteligencia humana es, pues, el ser en general y no sólo las quidditates abstractas de la sensibilidad. Éstas nos permitirían el conocimiento de los principios, pero si nos limitáramos a ellas —como hace el Aquinate— la única ciencia posible sería la física⁴³; mientras que Escoto quiere asegurar el conocimiento teológico de Dios. A cambio, el conocimiento de los principios no es enteramente adecuado, y —en consecuencia—

37. *Antropología*, I, o. c., 86.

38. L. POLO, *El logos*, 55.

39. *Ordin.* II, 146, 213. Cfr. también *De primo principio*, c. IV, 9.

40. L. POLO, *El logos*, 55.

41. *Ordin.* III, 39, 26.

42. *Nominalismo*, 86.

43. Cfr. L. POLO, *El orden*, 25.



“Escoto sostiene que el conocimiento del ente es puramente formal”⁴⁴; en otro caso, si fuera posible un conocimiento exhaustivo de lo real, no cabría la revelación o habría que admitir la doble verdad del averroísmo latino.

Por este formalismo, Polo entiende como característico de la gnoseología escotista el carácter especulativo —especular— de la teoría, y la atribución de un *esse diminutum* —noción que parece proceder de Enrique de Gante⁴⁵— a los objetos pensados⁴⁶. También hay una desvaloración del conocimiento habitual, en Escoto reducido a mera “memoria intelectual”⁴⁷; porque “Escoto es demasiado objetivista”⁴⁸.

Como el conocimiento intelectual sólo es representativo, a la realidad como tal la que llega es la voluntad, o bien la intuición intelectual. Escoto admite ya, antes que Ockham, la intuición intelectual⁴⁹: “la forma pura de conocimiento. Pero la intuición es más bien un acto voluntario”⁵⁰.

“Cuando la arbitrariedad de la voluntad recae sobre el ser, anula su valor lógico y lo reduce a insignificancia empírica”⁵¹. Por eso Polo encuentra un parecido entre la alienación de la idea hegeliana “y el paso de la *natura communis* de Escoto al singular de Ockham”⁵²; o, cabría decir, entre el espacio y el tiempo newtonianos y la famosa *haecceitas* escotista —término que no aparece en la *Ordinatio*, aunque sí en las *Reportata parisiensia* y en las *Quaestiones in libros Metaphysicorum*⁵³—. Por eso “Duns Escoto propuso que la distinción simplemente lógica es insoluble en la distinción real”⁵⁴.

En último término, con la mudanza epistemológica propuesta por Escoto, la inteligencia humana ni siquiera alcanza adecuadamente los principios —de nuevo el escepticismo—, sino que reduce la realidad “a objetos en sí”⁵⁵.

44. L. POLO, *Curso de teoría*, III, 308.

45. Cfr. COPLESTON, o. c., 489.

46. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro*, 51-2.

47. *El conocimiento habitual*, 10.

48. *Ibid.*, 58.

49. Cfr. *Curso de teoría*, I, Eunsa, Pamplona 1984, 39. Doctrina muy bien expuesta por J. I. SARANYANA, *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 1985, 264.

50. *Curso de teoría*, I, 86.

51. *Nominalismo*, 98.

52. *Nominalismo*, 98.

53. Cfr. COPLESTON, o. c., 495.

54. L. POLO, *Hegel*, 46.

55. *Curso de teoría*, IV, 2ª, 132.

En suma, volvemos a enlazar con lo que dijimos al examinar la teología escotista: “Escoto cree que es más importante la *quidditas* que el *esse*”⁵⁶; pues, en definitiva, la inteligencia no abandona su propia idealidad, sólo la voluntad conecta con la realidad.

e) *Voluntarismo y espontaneidad*

Y éste es el otro gran tópico escotista al que Polo se refiere asiduamente: su voluntarismo, que marcará posteriormente todo el desenvolvimiento de la filosofía moderna. Esta inversión que pone a “la voluntad por encima del entendimiento empieza a formularse en Buenaventura, y adquiere fuerza en Duns Escoto y en Guillermo de Ockham, de donde pasa a los filósofos modernos”⁵⁷.

Al respecto se distinguen tres etapas en la escuela franciscana: la antigua o fundacional (Alejandro de Hales, 1170-1245), la media o de primera generación (san Buenaventura, 1221-1274, y contemporáneos, como los mencionados Juan Peckham y Guillermo de la Mare entre otros) y la nueva o segunda generación (Duns Escoto y seguidores).

Mediante éstos, “Escoto es suficientemente importante e influyente: pues de escotistas están llenos los siglos XV y XVI”⁵⁸. Después, el voluntarismo de Escoto “pasa a los filósofos modernos: a Descartes, a Kant, y sigue en ese gran movimiento filosófico que es el idealismo alemán”⁵⁹. Llegando incluso a la filosofía contemporánea, por ejemplo a Freud: “el modelo con que piensa Freud viene de Escoto”⁶⁰; ahora hablaremos algo más de la presencia del voluntarismo escotista en el pensamiento moderno.

Pero antes señalaré que consiste en el tránsito de “la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*”⁶¹: de la capacidad de querer y desear considerada como potencia natural del hombre, a entender todo dinamismo natural en términos potenciales, desiderativos y autónomamente activos.

Con este voluntarismo acontece la que Polo llama simetrización de la ampliación trascendental intentada y posible. Dicha simetrización, como

56. *El yo*, 116.

57. *La voluntad*, 8.

58. *El conocimiento habitual*, 58.

59. *Ética*, Madrid, 1996, 147.

60. *Presente y futuro*, 61.

61. *Curso de teoría*, I, 68.

veremos en la segunda parte de este trabajo, atenta contra la libertad trascendental de la persona: “si la libertad es el primer trascendental, su simetrización con el ser da lugar a un cambio: sólo como potencia puede la libertad adquirir caracteres fundamentales (de esta manera se entiende mejor por qué los modernos ponen la potencia como anterior al acto, e infinita). Pero desde la libertad como potencia infinita, la verdad y el bien no pueden ser más que su desarrollo (...). La total determinación de la libertad en términos de verdad es el idealismo, y la libertad autodeterminándose en términos de bien —o de valor— es el voluntarismo. En suma, la libertad como primera, simetrizándose, hace imposible la trascendencia del ser; porque el ser sólo es primero como acto, y el acto excluye la indeterminación: no tiene sentido su autodeterminación”⁶².

El voluntarismo, por tanto, infinitiza la potencia volitiva —la indetermina—, que así se antepone e independiza del acto que la precede, el acto de ser persona. Y, además, la muda de potencia pasiva en potencia activa, e incluso en algo más que potencia activa: en pura espontaneidad.

La voluntad para Escoto es potencia activa, enteramente indeterminada, espontánea, a fin de no ser arrastrada por la intelección. Entonces, no sólo es potencia activa, sino espontáneamente activa, puesto que se dispara por sí misma: es la *perseitas* escotista. “La *perseitas* de la voluntad es el carácter de su propia actividad, que no espera al conocimiento para ponerse en marcha: es su puro desencadenamiento”⁶³.

“Según Duns Escoto la voluntad actúa de suyo, no es una potencia pasiva, sino más que una potencia activa: la voluntad es per se, actúa por sí misma”⁶⁴. Al no ser potencia pasiva, es decir, por no depender de la intelección, ese desencadenarse de suyo significa también “que la voluntad es ciega”⁶⁵: *quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas*⁶⁶.

La espontaneidad volitiva, según Escoto, tiene como destino final a Dios. Pero se podría observar que, privada de un conocimiento adecuado de él, la dirección hacia Dios de nuestra espontaneidad desiderativa es un supuesto escotista, recogido a su modo por otros planteamientos modernos como el de Rousseau (el hombre es bueno por naturaleza); pero un supuesto

62. L. POLO, “Libertades trascendentales”, en *Anuario Filosófico*, 26-3 (1993), 708.

63. L. POLO, *Curso de teoría*, o. c., 72.

64. L. POLO, *La voluntad*, I, 38.

65. L. POLO, *La libertad*, 23.

66. *Ordin.* I, 8, 5, 24.

cuestionable. También cabría pensar que nuestra espontaneidad es insuficiente sin cierto control racional (Kant), o que es completamente egoísta si no la ordena la institución social (el *homo homini lupus* y el Leviatán de Hobbes). Y, sobre todo, cabría también pensar que está de entrada corrompida, y que sin el auxilio divino es incapaz de dirigirse a su plenitud (Lutero). La noción de espontaneidad —la *perseitas* escotista— provoca y está en el fondo de toda esta problemática, que tiene otras múltiples derivaciones a las que no podemos atender.

Una de ellas, aunque sólo sea por mencionarla, es su correlato físico en la noción de ímpetu⁶⁷, de impulso o de fuerza impelente —carente de finalidad—; que es el antecedente teórico del principio de inercia (formulado inicialmente por Francisco de Marchia en 1320) y del mecanicismo de la física moderna. Dicha noción tiene algún precursor anterior (Juan Filopón entre los siglos V-VI), pero se forja propiamente en los siglos XIII y XIV; y fue propuesta expresamente por primera vez por Pedro Juan Olivi (1248-1298), jefe de los franciscanos espiritualistas que tanto tuvieron que ver con Ockham. Tiempo antes, Roberto Grosseteste (1175-1235) había promovido los estudios de física y matemáticas en Oxford. De ese impulso y orientación intelectuales surgió el conocido Colegio Merton de Oxford, muy importante en la génesis del nominalismo en el s. XIV. El doctor noster de los mertonenses fue Thomas Bradwardine (1245-1349), cuyo voluntarismo fue también notable: *non est ulla ratio nec ulla lex necessaria in Deo prius eius voluntate*⁶⁸. El teorema del Merton College (que calcula la aceleración de un móvil con relación a la velocidad media) fue formulado por el colegial Guillermo de Heytesbury en 1335. El más conocido defensor de la teoría del ímpetu fue Juan Buridán (el del famoso asno que, sin embargo, “no se encuentra en ninguna de sus obras”⁶⁹), muerto hacia 1360.

2. Discusión sobre la espontaneidad de la voluntad y la libertad

Dejando esto al margen, pasemos a la segunda parte del trabajo; o sea, a discutir el fondo del enfrentamiento entre Polo y Escoto. Ya he adelantado que el punto fuerte de la lectura poliana de Escoto es considerarlo como un intento frustrado de ampliación antropológica; intento y frustración que desde Escoto lastran todo el pensamiento moderno.

67. Cfr. sobre este tema J. I. SARANYANA, o. c., 89.

68. L. 1, c. 9.

69. Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, v. II: *Judaísmo, cristianismo e islam y la filosofía*. BAC, Madrid, 1960, 1161.



De acuerdo con esto, Polo se sitúa enfrente de Escoto; y con la intención de rectificar la deriva voluntarista de la modernidad. Frente a la voluntad Polo apela a la libertad; la espontaneidad escotista, como el dinamicismo moderno, atentan contra la libertad de la persona, oscurecen su sentido y casi la anulan. Quizás una muestra del defecto escotista en la comprensión de la libertad sea su identificación con la necesidad en Dios⁷⁰.

a) *Voluntarismo y esencialismo*

Sucede, además, que según Gilson el motivo principal de la filosofía escotista es el rechazo del necesitarismo árabe: “el resorte secreto de la doctrina de Escoto es su decisión de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio”⁷¹. Contrariamente, Escoto piensa que nada es necesario en la naturaleza creada: “ni en el orden físico ni en el moral, ni el orden lógico ni en el ontológico, sino que todo está regido por la voluntad libérrima de Dios”⁷²: *voluntas sua est prima regula*⁷³.

Si Polo consideraba que el voluntarismo de Escoto procedía de su idea del infinito divino (es decir, en último término, del esencialismo escotista), Gilson entiende que el voluntarismo de la espontaneidad subjetiva es el recurso de Escoto para oponerse al determinismo averroísta: que no sólo es físico o lógico, sino también moral como consecuencia de su afirmación de la unicidad del intelecto⁷⁴. Ambas interpretaciones son compatibles.

Porque si para evitar el determinismo potenciamos la voluntad (indeterminándola y separándola de la intelección; o sea, tornándola principio activo y espontáneo), como la voluntad no es más que una potencia de la naturaleza humana, no salimos del orden esencial; es decir, no alcanzamos el ámbito del ser personal, que se distingue realmente de su esencia. Por tanto, el voluntarismo escotista no sólo es defectuoso por oposición al intelectualismo, sino por esencialista; es decir, por escasa profundidad en la consideración del hombre: obviamente, así no se alcanza la ampliación trascendental.

Desde luego, la voluntad —según Polo— es potencia pasiva, que necesita de la intelección para ser activada. Pero lo peor del voluntarismo esco-

70. Cfr. COPLESTON, o. c., 509.

71. *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976; 562.

72. Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, 1103.

73. DUNS ESCOTO, *Ordin.* I, 46, I, 6.

74. Cfr. G. FRAILE, *Historia de la filosofía*, 1065.



tista, insisto, no es la desconsideración de este hecho; sino que derivadamente recorta el nivel de la antropología: que queda en el plano de la potencia, de la esencia, y no alcanza el ser personal.

Digo derivadamente, porque en el orden intelectual hay actos superiores a la potencia esencial, como los hábitos innatos y el propio intelecto agente, que facilitan el acceso a lo trascendental; mientras que en el orden volitivo no los hay. Por esta razón, aunque la voluntad requiera al yo (pues no es ella, sino el yo quien quiere), sin embargo, desde la voluntad es más difícil acceder al ser personal: porque el yo y la persona se distinguen realmente.

Con todo, más allá de la volición del bien lo que queda es la correspondencia ajena, la cual obviamente no es un acto de la propia voluntad. Y, ciertamente, la persona puede esperar la aceptación de su amor. El amar es así personal, como donación y aceptación recíprocas; y se distingue del amor del bien, que es sólo esencial.

b) *Libertad y acción*

En Escoto se produce la simetrización de la antropología respecto de la metafísica; simetría que frustra la ampliación trascendental. Dicha simetrización consiste en la consideración de la libertad como un principio, o en términos fundamentales —que son los propios de la metafísica—. Porque si la libertad se reduce a la espontaneidad de la voluntad, puesto que ésta es un principio operativo, nos limitamos a comprender la libertad como un principio o en el ámbito de los principios operativos; es decir, sólo la entendemos en orden a la acción. Pero cabe pensar que el hombre es libre también cuando no actúa, cuando no es principio espontáneo de su conducta; es decir, cabe pensar que la libertad es una propiedad del ser personal, y no sólo ni principalmente de su conducta. Al asociar la libertad a la voluntad, la reducimos: minimizamos su alcance por adscribirla a la acción; y así la dotamos de un sentido principial, fundamental, que no le corresponde, por lo que simetrizamos y frustramos la ampliación antropológica.

De la misma manera que el intelecto y el amar, además de potencias de la esencia humana —principios operativos—, son perfecciones puras que corresponden al ser personal, trascendentales antropológicos dirá Polo; pues de la misma manera la libertad, además de comparecer de uno u otro modo en la acción, pertenece al ser de la persona: es un trascendental personal.

Cierto que la libertad se descubrió en el pensamiento griego asociada con la acción, concretamente en la elección; precisamente contra el determinismo árabe interviene decididamente Escoto. Pienso que, además, en la



filosofía medieval, se descubre otra dimensión de la libertad ubicada más que en el acto de elegir en los hábitos, que permiten un cierto dominio sobre la acción: el alcance de la libertad se amplía hacia adentro. Y en el pensamiento moderno se reclama, además, la libertad en la ejecución externa de las acciones, para poder hacer lo que uno quiere: es una ampliación de la libertad hacia afuera.

Todo ello quiere decir que la libertad se extiende también a la naturaleza del hombre, pues la persona dispone de ella: hay ciertamente libertad en la conducta, desde los principios operativos a la ejecución de las acciones. Pero si no descubrimos la libertad trascendental, la que radica en la persona, no acertaremos a entender bien ésta su extensión a la conducta; tal es el caso, en efecto, de la noción de espontaneidad en el voluntarismo escotista y moderno.

Precisamente yo considero que la herejía luterana a la que antes aludí tiene una excusa razonable en la sobrevaloración de la acción que comporta ese voluntarismo. Pero en lugar de contraponer las obras a la fe (tachando de corrupta a la naturaleza, que es el principio de la acción), lo ajustado es distinguir la acción del ser, que desde luego por creado nos remite a Dios. Para —sin invalidar aquélla— profundizar en el sentido de éste; y a la postre de la libertad humana, que tiene su alcance trascendental más allá de la conducta. La libertad trascendental ni es incompatible con la acción, puesto que se extiende hasta ella, ni —aunque nos remita a Dios— es una doctrina de fe, puesto que se corresponde y se alcanza con el abandono del límite mental⁷⁵.

Repito y resumo. La simetría está aquí: como del ser brotan los entes, de las sustancias y naturalezas sus movimientos, o de las potencias los actos, así del hombre surgen sus acciones; y si este surgir es libre, será espontáneo: la voluntad se activará por sí misma. Pero la libertad es un trascendental del ser personal: previo al despliegue de sus acciones, y que no tiene el sentido

75. Ignacio Falgueras dice que *el abandono del límite se sitúa en la esencia del hombre, y que tiene noticia de su índole y proceder como fruto de un don proveniente de la fe revelada (La congruencia y el abandono del límite, en Studia Poliana, 8 (2006) 254 y 257)*. Estoy en desacuerdo con ambos extremos; pero aquí conviene, ante todo, rechazar el segundo. El abandono del límite es un método intelectual filosófico, no teológico. Es Escoto quien reserva para la teología una temática a la que no sabe llegar con la razón. Además, el abandono del límite es libre, es decir, depende de la libertad trascendental de la persona; la cual no siempre cuenta con el límite para abandonarlo. Con él encuentra la esencia extramental, que es inferior a la humana, o se demora en ésta, cuya salvaguarda es el límite; pero sin él advierte y alcanza temas superiores a la esencia humana.



de fundarlas o principiarlas. La libertad es un nuevo sentido del ser —del ser personal⁷⁶— más allá de la causalidad.

c) *La libertad humana*

En paralelo con la distinción real tomista de esencia y ser Polo distingue en el hombre una libertad nativa y otra de destinación; o un sentido metódico y otro temático de la libertad. Éste último es trascendental, y se convierte con el ser personal; pero ya el señalar que la libertad nativa de la persona se extiende hacia fuera con un valor metódico es una inicial respuesta al voluntarismo escotista.

Porque afirmar que la libertad humana vertida hacia fuera tiene valor metódico quiere decir que encuentra temas, tanto inferiores como superiores a sí misma, y con los que la libertad se vincula. Y esos temas dotan de sentido a la libertad, que ya no puede entenderse como espontánea o arbitraria. La libertad esencial del hombre es puro método, o “método de cabo a rabo”⁷⁷; y sin los temas que vertebra se reduce a un esqueleto muerto⁷⁸.

Los temas están a disposición de la libertad; pero, como decimos, además de una libertad de disposición hay en el hombre una libertad de destinación: completa apertura al futuro, esperanza que anima la búsqueda del reconocimiento y aceptación que el intelecto y amar personales demandan. Ésta es la cumbre de la libertad, cuyas laderas son sus dimensiones esenciales: la libertad pragmática y la libertad moral, que conectan con la acción humana. Pero sin la orientación hacia el futuro, ese ámbito de máxima amplitud en que la libertad se incluye atópicamente como novedad irreductible, la libertad esencial carecería de sentido. El hombre dispone al destinarse, o para ello.

La libertad, por tanto, tiene el sentido de una apertura de la persona, que dispone y se destina porque coexiste; principalmente con Dios, y también con el universo y con los demás. Tiene el sentido de la búsqueda y el encuentro de temas; de la donación generosa y la aceptación recíproca; de la manifestación de una intimidad silenciosa.

76. La libertad trascendental de la persona humana es descrita por Polo de tres maneras: como *novedad irreductible*, como *posesión del futuro no desfuturizable* y como *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: cfr. *Antropología*, I, 229-245.

77. *Antropología*, II, Eunsa, Pamplona 2003, 25.

78. La libertad arbitraria equivale al *fracaso temático*: *la libertad vertebra los temas, pero sin ellos es un esqueleto muerto*: *Antropología*, II, 17.



Bien distinto del sentido principal o fundamental propio de la causalidad, o de la emergencia de las acciones respecto de un punto de partida. Incluso en el seno de los principios, de la naturaleza humana a la que también llega la libertad, ésta se entiende precisamente como cierta liberación del punto de partida, de la fijación determinada del punto de arranque: los hábitos son repotenciaciones de las capacidades que modifican su mismo carácter principal. Con ellos, en la naturaleza se puede manifestar la persona: por aquí nos orientamos sobre el sentido de la libertad operativa.

d) *Dios y el hombre*

Rectificado el voluntarismo escotista con la libertad trascendental de la persona, atendamos ahora a otro extremo del pensamiento escotista: el conocimiento de Dios posible al hombre.

Dios, para Polo, es la identidad real, identidad incomparable con, o irreductible a, la mismidad —identidad formal— del límite mental humano⁷⁹. La identidad real es originaria, imposible como resultado de ningún proceder; y se descubre, por tanto, como un primer principio. Pero, por lo dicho acerca del límite mental, el Origen —dice Polo— es insondable.

Por otro lado, la identidad real no está privada de intimidad; es decir, es también espiritual. Dios es Padre, y sólo él tiene en el Hijo la réplica del ser espiritual que el hombre busca cuando espiritual se sabe. Pero la intimidad del Origen, también por lo dicho acerca del límite, es inabarcable.

Insondable e inabarcable se distinguen del infinito escotista, diría, en que son adjetivos y no sustantivos. De Dios sabemos que es la identidad, realidad originaria con una intimidad plena; pero su conocimiento es inagotable: es decir, insondable e inabarcable. En cambio, la noción de infinito no es adjetiva respecto de una noción precisa de Dios, sino sustantivo que designa una realidad inaprehensible; con la que se corresponde más una teología negativa que un saber positivo. Por eso Polo habla de acidia, de escepticismo y de renuncia al conocimiento de Dios (reservado para la fe por Escoto).

Desde la libertad trascendental, en cambio, el hombre se abre a su coexistencia intelectual con Dios, y en un sentido enteramente antropológico, personal, pues se ha ampliado el ámbito trascendental más allá de la metafísica y los principios:

79. Sobre la incomparabilidad de límite y Origen cfr. L. POLO, *El ser*, I, Pamplona, 1966; 333 ss.



“La idea de infinitud es insuficiente para la coexistencia personal (Duns Escoto se queda corto) pues no expresa bien que la coexistencia es sin término. Tampoco la inmortalidad del alma decide la cuestión. Es al revés: la inmortalidad del alma se debe a la coexistencia, que trasciende la infinitud o sucumbe a la desgracia pura que para la coexistencia es el monismo. Persona y bien absoluto; persona y verdad plena; persona y ser, son expresiones de esa desgracia en tanto que bien, verdad y ser son trascendentales metafísicos, no antropológicos, si detrás de ellos, la identidad originaria no fuera persona —*Deus Pater*—, pues entonces el coexistir quedaría sólo⁸⁰.

Juan A. García González
Universidad de Málaga
e.mail: juangarcia@leonardopolo.net

80. L. POLO, *Presente y futuro*, 116.