



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

## **SOBRE LA HEGEMONÍA DE LA VOLUNTAD COMO POTENCIA RACIONAL COMPLETA EN DUNS ESCOTO.**

**Fernando Haya**

### **1. Planteamiento**

En primer lugar agradezco a mis estimados colegas del IEPF esta nueva ocasión para exponer públicamente el curso actual de mi investigación filosófica, en esta ilustre y querida sede malagueña de la Sociedad Económica de Amigos del País.

El título de esta conferencia anuncia una revisión del viejo problema concerniente a la pugna jerárquica entre las potencias humanas superiores. Pero en concreto, dentro del contexto en que Juan Duns Escoto sitúa el problema en cuestión: a partir de su asignación a la voluntad del rango de potencia racional completa, en perjuicio de la facultad intelectual, rebajada en consecuencia a la condición de potencia racional incompleta<sup>1</sup>. Según veremos en seguida, una tal exaltación de la

---

<sup>11</sup> Cfr. B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. He empleado como principal fuente de este estudio la espléndida edición bilingüe de C. GONZÁLEZ AYESTA, en J. DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, que incluye Introducción y notas, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 199, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007. Aprovecho para agradecer a la autora su sugerencia para que me ocupara de esta importante cuestión.

voluntad sobre el entendimiento, no solo dirime a juicio del Doctor Sutil el mencionado conflicto de supremacía, sino que resulta teóricamente indisoluble de su tratamiento de la voluntad como principio de actividad espontánea.

Como es bien sabido, Tomás de Aquino había mantenido una tesis opuesta. Si bien con algunos matices en que luego nos detendremos, Santo Tomás sostuvo la neta superioridad del entendimiento sobre la voluntad, sobre la base de la mayor perfección intrínseca del acto de la inteligencia con relación al de la potencia volitiva<sup>2</sup>. Y habrá de repararse en que la posición de Santo Tomás excluye precisamente que se comprenda la índole de la actividad espiritual -incluida la correspondiente a la voluntad- en términos de actividad espontánea.

El pensador escocés contradujo pues abiertamente la posición de Tomás de Aquino, en ésta como en otras cruciales cuestiones. En relación con la que ahora nos ocupa, Escoto no se limitó a recoger la tradición franciscana, tendente a la exaltación de la potencia a la que comúnmente se asignaban el amor y la libertad. A mi parecer, la filosofía de Escoto sobrepujo incomparablemente la de su propia escuela, hasta el punto de convertirse en punto de inflexión de la historia de la filosofía.

Comenzaré por dar razón de los motivos que me han conducido a elegir este tema. El sostenido afán por profundizar en el pensamiento de Polo, quien concedió enorme importancia a la referida inflexión<sup>3</sup>, autoriza a situar tales motivos en un triple plano, que llamaremos respectivamente metódico, hermenéutico y temático. Procedo pues a su desglose.

Constituye en efecto una exigencia metódica abordar los diversos temas de la filosofía con arreglo al ejercicio cognoscitivo en cada caso pertinente. Tal es el enunciado del que considero axioma principal del

---

<sup>2</sup> Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, q. 22, a. 11. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate: el apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de J.F. SELLÉS, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

<sup>3</sup> Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 48 y ss.

método, al que califico como *trascendental en sentido rectificado*<sup>4</sup> (brevemente expuesto en la conferencia de ayer en la Universidad). De ahí que el presente desarrollo viniera metódicamente exigido por los que recientemente he presentado -dentro del marco de las actividades promovidas por el IEFLP- sobre la jerarquía de las nociones trascendentales y sobre el estatuto metafísico de la potencia<sup>5</sup>. Ambas temáticas guardan estrecha relación entre sí y a su vez con la que nos ocupa hoy.

En efecto. Según ha expuesto el profesor Falgueras, la doctrina escotista sobre la univocidad del ente -objeto de la metafísica- modificó profundamente el significado mismo del carácter de lo trascendental, al convertirlo en pura generalidad formal abarcante en simultaneidad de los ámbitos lógico y real. De este modo, la posición escotista propició de hecho el ulterior desplome del orden trascendental en la filosofía de Ockham<sup>6</sup>. En términos semejantes se expresa el profesor Juan García, en una glosa de la interpretación de Polo sobre Escoto que cito a continuación:

Escoto se puede considerar integrado en una tradición de pensadores (Platón, Plotino, Avicena, Eckhart, Leibniz, Hegel) que arrancan de cierta

---

<sup>4</sup> Cfr. F. HAYA, *El ser temporal. Doctrina del método*, Umaeditorial, Málaga, 2017, *passim*.

<sup>5</sup> Cfr. F. HAYA, *El dictamen gnoseológico sobre la modernidad*, en J. F. Sellés- M. I. Zorroza (Eds.), *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo: entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2018 pp. 203-222; *El estatuto metafísico de la potencia. Una discusión con Brentano*, en E. Alarcón et. al (Eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, EUNSA, Pamplona, 2018, pp. 399-410; *Sobre el estatuto trascendental de la esencia: una discusión con Zubiri*, en *Studia Poliana*, 21 (2019), pp. 97-121.

<sup>6</sup> "Lo trascendental es una exigencia metódica no restrictiva, sino elevadora, y que corresponde a la altura de lo que ha de ser captado, a saber: el orden de los primeros principios. En contraste con lo anterior, desde el siglo XIV se empezó a suprimir el orden trascendental, y dicha supresión se consolidó con el advenimiento de la filosofía moderna. Duns Escoto, si bien no eliminó la palabra '*trascendental*', cambió su sentido. Con su doctrina de la univocidad convirtió la trascendentalidad del ser en mera generalidad lógico-real (*ens formale*), dejando el camino expedito para que poco después Ockham redujera el ente trascendental a la condición de un simple nombre o término connotativo y con suposición de colectivo (*abstracta quae non supponunt nisi pro mutis simul sumptis*)" (I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambios de la Universidad de Málaga, 1997, p. 13).

unidad supraideal (con la que se corresponde el *aislamiento* escotista de la esencia: *essentia tantum*, al margen de su ser (...)) desde ella modalizan la metafísica, distinguiendo la *posibilidad* indeterminada (...) y su realización determinada: la existencia contingencia o necesaria (...). El voluntarismo es consecuencia, entonces, del esencialismo, de la ignorancia del acto de ser.<sup>7</sup>

Recordemos que las nociones trascendentales (*res, unum, aliquid, verum, bonum*) son aquellas susceptibles de conversión con la primera de ellas, la de ente, en virtud de la equivalencia de su universalísima extensión<sup>8</sup>. Pues bien, parece claro que un problema como el de la jerarquía entre las nociones trascendentales solo tiene interés en metafísica si su elucidación trasciende el plano de la lógica formal para penetrar en el de los primeros principios de lo real en cuanto tal. Debe insistirse en que la metafísica no se ocupa directamente de las complejas urdimbres que reciben el nombre de segundas intenciones, que es asunto de la lógica.

De ahí que la aludida doctrina escotista sobre la univocidad del ente, además de contradecir patentemente a Aristóteles<sup>9</sup>, parezca destruir el propio marco teórico dentro del que este tipo de investigaciones -sobre el orden de los trascendentales- resulta metafísicamente significativo. Dicho de otro modo: la univocidad del ente no permitiría la explicitación de aspectos -, la esencia, la verdad, la bondad...- implícitamente contenidos en su noción y susceptibles de conversión recíproca, pero cuyo respectivo

---

<sup>7</sup> J. GARCÍA, *Polo frente a Escoto: libertad o voluntad*, en *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 47-65, p. 53.

<sup>8</sup> Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

<sup>9</sup> Cfr. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1862. Citaré esta obra por la edición castellana de M. Abella (ed. y trad.), *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, Encuentro, 2007, pp. 132 y ss.

orden jerárquico puede considerarse trasunto nocional y pórtico metódico de acceso a los principios altísimos.

Ángel González Álvarez, en su tratado de Ontología expone con bastante claridad las razones que condujeron a Escoto a disentir de Santo Tomás en un tema tan importante como el del objeto propio del entendimiento humano. Es bien sabido que Escoto sustituyó a ese respecto la *quidditas rei sensibilis* de Santo Tomás por su *ens formale*<sup>10</sup>. Según el Doctor Sutil ha de afirmarse que el objeto propio del entendimiento humano, en lugar de la esencia abstraída de las imágenes sensibles, es el ente en cuanto ente, comprendido a su vez en un sentido que podríamos llamar *quintaesenciado*: como cierta formalidad máximamente indeterminada y a la par susceptible de recibir el añadido de otras sin contagio o pérdida de su perfecta inmunidad.

También aquí nos encontramos con la paradoja hermenéutica en que luego me detendré, la circunstancia de que Escoto presente esta última doctrina como la exégesis justa de los escritos de Aristóteles. Pero las razones de Escoto para apartarse de Tomás de Aquino -ya en el preámbulo mismo del desarrollo metafísico- son principalmente de índole teológica. Según Escoto, si el objeto propio del entendimiento fuera la esencia de la realidad sensible, nuestro intelecto quedaría constreñido de tal modo que no podría alzarse hasta el conocimiento del ente infinito (Dios): de ello se seguiría incluso la imposibilidad metafísica de la recepción del *lumen gloriae* por parte de los bienaventurados.

Puesto que ciertamente la cuestión sobre el objeto propio del entendimiento humano equivale a la del comienzo de la actividad intelectual, que es también el del método de la Filosofía Primera<sup>11</sup>, cabe cierta comparación entre el planteamiento escotista y el de Hegel: su común intento por, digamos, barrer la firmeza de la determinación

---

<sup>10</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica. Ontología*, Editorial Gredos, Madrid, p. 49.

<sup>11</sup> Cfr. F. HAYA, *El ser temporal. Doctrina del método*, ed. cit., *passim*.

inteligible abstracta - la determinación directa-, que es también la de su vínculo con el tiempo sensiblemente percibido (lo que yo denomino primera dirección del método<sup>12</sup>): todo ello con vistas a proporcionar un comienzo puro al método<sup>13</sup>.

Cabe además extender la comparación al resto de los filósofos racionalistas, de acuerdo con las consideraciones de Polo sobre el proceder metódico de estos últimos<sup>14</sup>. Escoto analiza, como después ellos, las notas o determinaciones segundas con vistas a aislar una cuya distinción sea inmarcesible y cuya claridad sea omniabarcante: tal es la noción formal de ente. De esa suerte la disyunción excluyente de los modos de la entidad - infinitud y finitud, aseidad y abalidad- : permitiría abarcar el entero espectro de lo pensable sin afectar con todo a la pureza de la noción de ente. De ahí que la peculiar prueba escotista de la existencia del ente infinito constituya a mi parecer un abuso metódico de argumentación en clave lógico modal <sup>15</sup>.

Como digo, González Álvarez compendia muy acertadamente la doctrina escotista, de la que por cierto extrae una conclusión semejante a la nuestra:

El concepto de ente no es de suyo positivamente infinito de tal modo que incluya la infinitud; tampoco es finito positivamente y, por ello, no incluye la finitud. El ente es indiferente a lo finito y a lo infinito. Sin embargo, resulta en esta doctrina

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Id.* pp. 299 y ss.

<sup>14</sup> Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento III*, EUNSA, Pamplona, 1988, pp. 103 y ss.

<sup>15</sup> Cfr. B. J. DUNS SCOTO, *De primo principio*, c.3, conc. 5<sup>a</sup>, en Alluntis, F. (ed.), BAC, Madrid, 1960, p. 631. En la conferencia del pasado curso en Antequera expuse la similitud que guarda con el recién descrito el proceder metódico de Zubiri, quien expresamente alude a Escoto en su propuesta de la noción de trascendental excluyente o disyunto (Cfr. F. HAYA, *Sobre el estatuto trascendental de la esencia: una discusión con Zubiri*, art. cit, p. 104).

muy difícil y hasta imposible entender la trascendentalidad del ente.<sup>16</sup>

En resumen. Aunque el tema específico de esta conferencia no corresponda a la metafísica sino más bien (en terminología poliana) a la antropología trascendental, convenía justificar -en el plano metódico- el motivo de su elección. Este prolegómeno se destinaba a mostrar la secuencia del presente desarrollo con relación al presentado el pasado curso en las *Jornadas Ibéricas* celebradas en Antequera. Algunos de ustedes recordarán que allí abordamos, en discusión con Zubiri, el orden jerárquico entre los dos trascendentales positivos absolutos, *ens* y *res*.

Pues bien: podemos decir, en primer lugar, que la referida reducción *lógico formal* del orden trascendental en Escoto ilustra el error en que -de otra manera y a mi parecer- incurre también Zubiri. La elevación en este último autor del rango de la esencia sobre el del ser sucumbe patentemente al límite mental al extrapolar a la realidad extramental el valor metafísico de la potencia. En segundo lugar, procedía ocuparse ahora del orden jerárquico entre los dos trascendentales relativos, *verum* y *bonum*, cuyas nociones se explicitan en atención a la respectiva índole de los actos del entendimiento y de la voluntad<sup>17</sup>. La exaltación escotista de la voluntad constituye en suma el trasunto antropológico de la inversión de la jerarquía entre los trascendentales relativos.

Paso pues a referirme al segundo plano en el que se sitúa el motivo para la elección de este tema, el de índole hermenéutica o histórico-crítica. Nunca ha dejado de constituir para mí una fuente de perplejidad el hecho de que el propio Escoto presente -y con indudable maestría- sus peculiares doctrinas a modo de interpretaciones fidedignas de los escritos de Aristóteles, llevando con frecuencia la contraria al conjunto de los

---

<sup>16</sup> A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *op. cit.*, p. 174.

<sup>17</sup> Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

comentadores más reputados del Filósofo. Como tampoco me cabía dudar de la sinceridad del propio Escoto, no llegaba a explicarme sus enrevesadas lecturas del Estagirita. Anteriormente me he referido a lo chocante que resulta que se niegue que el ente del que tratan los libros de la Metafísica sea una noción análoga, y así con todo lo demás. Acuciaba despejar pues la intriga.

En el caso que nos ocupa, Escoto llega a sostener que si Aristóteles hubiera sido consecuente habría añadido lo que parece insinuar entre líneas; a saber: que la genuina potencia racional completa es la voluntad y no el entendimiento<sup>18</sup>. Ha de reconocerse que la tesis interpretativa en cuestión no puede dejar de antojarse extraña, poco menos que contradictoria en sus términos: ¿Así que la potencia racional completa no es *la razón* sino la voluntad? ¿Y, encima, que tal venga a ser la tesis consecuente con la doctrina del autor precisamente acusado de excesivamente intelectualista? Y, no obstante, ha de concederse también que, aparte de tortuosos, los desarrollos de Escoto son sumamente ingeniosos: no en vano se le conoce como el Doctor Sutil. De ahí que se comprenda que Escoto llegue a convencer a muchos de sus lectores de que al propio Aristóteles le faltó un pelo - no se sabe si de lucidez o incluso de sinceridad- para confesar abiertamente que la potencia espiritual hegemónica es la voluntad y no el entendimiento.

El tercer plano en que se sitúa el motivo de la elección de este tema es el de índole temática: con mucho el más importante, porque persigue comprender la genuina naturaleza de la libertad. Escoto fue ciertamente un defensor acérrimo de la libertad de Dios y de la libertad humana. Más todavía: es muy posible que una defensa semejante constituyera la

---

<sup>18</sup> "Quare saltem ita frequenter vocat potentiam rationalem intellectum, et non sic voluntatem, licet innuat secundum praedicta? Potest dici quod actus intellectus praeuius est communiter actui voluntatis, et nobis notior. Aristoteles de manifestioribus saepius locutus est, unde de voluntate pauca dixisse inueniatur, *quamvis ex dictis eius, aliqua sequantur in quibus consequenter dixisset si illa considerasset.*" (B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 53, *ed. cit.*, p. 62. La cursiva es mía.). Cfr. p. 19 de la *Introducción* de González Ayesta.



intuición rectora de toda su filosofía, sin llegar con todo a incurrir en el exceso del voluntarismo escéptico de Ockham. El empeño de Escoto se dirige a circunscribir el dominio de la metafísica al ámbito de lo eterno necesario, limitándolo en favor de una teología cristiana que él considera amenazada por la ambición del pensamiento metafísico, particularmente en Tomás de Aquino.

Escoto pone en juego por así decir una estrategia metódica que en cierto sentido anticipa la de Kant<sup>19</sup> y muy especialmente la de Kierkegaard. Escoto comienza por aferrarse a la tesis de Aristóteles según la cual la metafísica se ocupa del ámbito de lo real eterno y necesario, y a partir de ahí limita el dominio del pensamiento metafísico en favor de la teología cristiana cuya temática es el orden de realidad contingente: lo *de hecho* ocurrido, trazado en el enigmático *juego* entre la libertad de Dios y la libertad humana. Una perspectiva tal conduce a Escoto a considerar que la contingencia es superior a la necesidad y, correlativamente a estimar la voluntad como potencia espiritual hegemónica en razón de su naturaleza de principio de actividad espontánea, es decir, de actividad estrictamente contingente.

Por contra, en el mismo Aristóteles se encuentra una impresionante sentencia radicalmente opuesta a la mencionada equivalencia entre libertad y espontaneidad, que además, paradójicamente, resulta citada por el propio Escoto<sup>20</sup>. Expresada en latín la sentencia en cuestión afirma "*Liberis non licet quod contingere facere*"<sup>21</sup>, que podríamos traducir "No es propio del hombre libre actuar de manera contingente", valga decir, "actuar al azar", es decir, de manera espontánea.

---

<sup>19</sup> Autor para quien precisamente la espontaneidad del acto cognoscitivo juega un papel indispensable, justo en el plano en que parece requerirse para asegurar la objetividad del fenómeno sin comprometer los intereses de la razón pura práctica. Cfr. J.J. PADIAL, *Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant*, en *Studia Poliana* 16 (2014), pp. 47-59.

<sup>20</sup> Cfr. B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 4, *ed. cit.*, p. 36.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 2, 1075 a 19-20.

Como ya he dicho, Polo concedió mucha importancia teórica a todo este asunto. El profesor Juan García ha rastreado las referencias a Escoto en la obra de Polo, matizando con gran acierto la actitud del maestro con relación a la persona y a la obra del Doctor Sutil<sup>22</sup>. Ciertamente, Escoto no es Ockham. Indudablemente la obra del Beato Juan Duns Escoto está animada por la legítima intención de rescatar la teología cristiana de la tenaza a que la sometía la interpretación averroísta de Aristóteles<sup>23</sup>. En una tesitura semejante cabe tal vez explicarse el enigma interpretativo a que antes me he referido; a saber: en términos de un bien intencionado esfuerzo del pensador escocés por realizar lo que desde su propia perspectiva constituía una interpretación *in melius* del Filósofo.

Además, y sobre todo, es verdad que Escoto percibió agudamente que sin aceptación del misterio de la libertad no cabe dar un paso en la teología cristiana. En esta dirección, -que es también la de una interpretación *in melius* del propio Doctor Sutil-, cabría llegar todavía más lejos : podría decirse que la filosofía moderna contiene en su germen – la filosofía escotista- un acentuado atisbo del valor eminente de la libertad personal. Con todo, debería añadirse en seguida que el posible beneficio se malogra de hecho inmediatamente, en razón de lo que Polo denomina *simetrización* del tratamiento antropológico con el orden de la fundamentación metafísica. Dicho simplemente: la libertad es trascendental pero no a título de primer principio o de fundamento - según pretenden los pensadores modernos- porque en tales condiciones la libertad suplanta al ser y el planteamiento se convierte en subjetivismo<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> J. GARCÍA, *Polo frente a Escoto: libertad o voluntad*, art. cit., pp. 47 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, p. 562.

<sup>24</sup> "Se puede sostener que, en su interés por la antropología, la filosofía moderna propone otro trascendental o, al menos, la posibilidad de considerar a la libertad de una manera trascendental e, incluso, como el primer trascendental. No obstante, el aumento de la importancia temática de la libertad no queda bien servido por los filósofos modernos, precisamente porque, prendidos de la preocupación acerca de la primariedad, la desarrollan, sin embargo, en términos metafísicos. Es lo que llamo simetrización: la radicalidad del hombre es entendida como fundamento."(L. POLO, *Libertas transcendentalis*, en *Anuario Filosófico*, 26-3 (1993), pp. 703-716, p. 708.).

Por mi parte, he subrayado los inconvenientes derivados de la transfusión de la metafísica del ser a categorías lógico modales<sup>25</sup>. Por mi parte, abstracción hecha del cúmulo de circunstancias exculpatorias del propio Escoto, concluyo en que todo el problema viene a parar en una pura cuestión de *técnica filosófica* -por decirlo así-, en una pura cuestión de método: me limito a reprochar a Escoto la pérdida del control de las nociones que emplea. Pero es que -también a mi juicio- el negocio que aquí nos incumbe no es otro que el de este delicado tino para acertar con los matices en las abismales cuestiones de principio.

Paso pues a exponer la tesis de Escoto sobre la hegemonía de la voluntad como potencia racional completa, para a continuación refutarla -de acuerdo con la doctrina que considero acertada- en el apartado conclusivo de esta exposición.

## **2. La voluntad como principio de actividad espontánea**

La interpretación escotista de la noción de potencia racional constituye el armazón metódico a través del que el filósofo escocés argumenta, en contra de Tomás de Aquino, la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento. Escoto mantiene que solo la voluntad y no el entendimiento es capaz de cumplir plenamente con el requisito que el propio Aristóteles exige a las potencias racionales<sup>26</sup>.

Aristóteles caracteriza en efecto a las potencias racionales por oposición a las potencias naturales, de acuerdo con el enunciado del siguiente filosofema que llega a hacerse clásico: *potencia rationalis valet ad opposita*, la potencia racional -a diferencia de la natural- es capaz de extender su acción a los contrarios<sup>27</sup>. Así, mientras el fuego solo tiene poder de calentar, quien posee el arte médico es capaz tanto de curar

---

<sup>25</sup> Cfr. F. HAYA, *El ser temporal. Doctrina del método*, ed. cit., pp. 299 y ss.

<sup>26</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 4-6.

<sup>27</sup> C. GONZÁLEZ AYESTA, en J. DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, ed. cit., p. 16.

como de perjudicar a la salud de un modo que en cambio no alcanza el que carece de conocimientos en medicina<sup>28</sup>.

Pues bien, Escoto argumenta de la siguiente manera. La actividad del entendimiento humano está por así decir determinada *externamente*, desde fuera, en la medida en que su condición de potencia pasiva en el orden espiritual le obliga a contar con la información de la especie inteligible para constituirse en principio de su operación propia<sup>29</sup>. La especie inteligible determinaría en consecuencia al entendimiento a conocer *solo lo que conoce*, y a no poder conocerlo *más que como lo conoce*. La actividad del entendimiento se inscribe por lo tanto en el ámbito de la necesidad, es en suma una actividad necesaria<sup>30</sup>.

Además -continúa Escoto-, el mismo Aristóteles añade en el lugar de referencia<sup>31</sup> que el entendimiento no conoce del mismo modo los objetos privativamente opuestos -como la salud y la enfermedad el médico-: precisamente por conocerlos a través de la misma especie, conoce uno de ellos (la salud) de manera propia, *per se*, mientras que el objeto privativo contrario (la enfermedad) es conocido *per accidens*. Con todo, añade Escoto, esto último no es óbice para admitir que, según Aristóteles, el entendimiento pueda ser causa de acciones contrarias respectivamente

---

<sup>28</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 6-7.

<sup>29</sup> " Forma autem intellectus, puta scientia, est principium assimilandi oppositis similitudine intentionalis, sicut et ipsa est virtualiter similitudo oppositorum cognitorum. Quia eadem est scientia contrariorum sicut et privative oppositorum, cum alterum contrariorum includat privationem alterius; *agens autem illius est activum, quod potest sibi assimilare secundum formam que agit*; ideo videtur Aristotelis ponere dictam differentiam." (B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 14, *ed. cit.*, p. 40). La cursiva es mía.

<sup>30</sup> "Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, en non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire. In tantum quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus; immo necessario elicit illam intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti." (*Id.*, q. 15, n. 36, *in medio*, *ed. cit.*, p. 50).

<sup>31</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 7-14.

guiadas por noticias positiva y no solo privativamente contrarias<sup>32</sup>. Pero hasta aquí llega la capacidad del entendimiento para extender su acción a los contrarios: porque la potencia intelectual, convenientemente informada, puede constituirse en principio virtual en orden a la ejecución de acciones contrarias, pero de ninguna manera en principio ejecutivo de acciones *simultáneamente* contrarias<sup>33</sup>. En cambio, la voluntad sí que tiene de alguna manera esta última capacidad<sup>34</sup>.

De la manera siguiente. La índole de la contingencia pertenece a aquello que, *siendo, pudiera (a la par) no haber sido*. Ahora bien, el que quiere libremente - y si no es así, no quiere- es precisamente libre en la medida en que, *mientras quiere, podría -simultáneamente- no haber querido o haber querido lo contrario de aquello que de hecho quiere*<sup>35</sup>. No se trata obviamente de que la volición se doble actual y simultáneamente con su negación, puesto que eso atentaría contra el principio de no contradicción. Dicho simplemente: el que quiere, mientras quiere, quiere; y además, quiere lo que quiere, no lo contrario de lo que quiere. Eso es obvio. Pero sí puede considerarse en cambio que el acto de la voluntad *se dobla* simultáneamente con la *posibilidad de su negación*, puesto que al tratarse de un acto *contingente*, en el trance mismo de su ejecución, conserva por así decir la posibilidad simultánea de su no ocurrencia.

---

<sup>32</sup> "Contra: intellectus non est aequaliter oppositorum; ergo ageret secundum virtutem fortiolem.-Responsio: per unam notitiam, quae est habitus et privationis, non est aequaliter istorum; sed huius per se, illius per accidens. Sed per duas notitias positivas contrariorum potest esse causa oppositorum." (B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 51, *ed. cit.*, p. 60).

<sup>33</sup> "Si enim est oppositorum virtualiter, simul est eorum, sed non eorum simul." (B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 52, *ed. cit.*, p. 60).

<sup>34</sup> " Non sic autem de voluntate. Si (intellectus) enim est oppositorum virtualiter, simul est eorum, sed non eorum simul (...) Quia (voluntas) non est eorum modo naturae, sed potens se determinare ad alterutrum ante alterum, et ideo sic facit" (*Ibid.*).

<sup>35</sup> "Potest dici aliter quod voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; nisi enim tunc, nunquam, quia nunquam alias est ab ipsa. Et sicut illa contingenter inest, ita voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi; et pro 'tunc', in sensu divisionis. Non scilicet quod possit illud oppositum ponere simul cum isto, sed quod possit illud oppositum ponere in hoc instanti, non ponendo illud aliud in hoc instanti; *quod tamen aliud divisim ponit in hoc instanti*, et hoc non necessario sed contingenter" (*Id.*, 52, *ed. cit.*, p. 60).

Esta especie de bipolaridad asignada por Escoto a la voluntad ha venido a denominarse con el nombre de *contingencia sincrónica*<sup>36</sup>. Según Escoto la voluntad es potencia dotada de la propiedad de la contingencia sincrónica por cuanto es capaz de autodeterminarse. Capacidad de autodeterminación equivale a posibilidad abierta a la ejecución de operaciones simultáneamente opuestas en el sentido precisado (que Escoto llama *dividido*). A su vez, la voluntad es capaz de autodeterminarse en la medida en que como potencia es ella misma indeterminada. Esto último quiere decir que la voluntad es potencia intrínsecamente carente de determinación o forma. La indeterminación originaria de la voluntad equivale a su ausencia constitutiva de ligamen, de determinación o de forma.

Permítaseme aquí otra interpolación crítica. A mi modo de ver, Escoto demuestra su mala comprensión de Aristóteles cuando afirma en este contexto que el propio entendimiento también es potencia carente de forma propia puesto que solo opera de acuerdo con la de la especie inteligible que la informa. No parece acordarse aquí el Doctor Sutil de aquella conocida denominación empleada por el Filósofo: la de *forma formarum*. De ahí su insistencia en negar a la voluntad -con el propósito de distinguirla del entendimiento- la condición de potencia pasiva, en contra de la lectura tradicional de la escolástica mucho más pegada a los textos del Filósofo.

Está claro. Escoto piensa que si la voluntad fuera potencia pasiva como enseña Tomás de Aquino, operaría como el entendimiento, es decir, determinada por la forma que le viene *impuesta*. Ahora bien, en ese caso no podría ser la voluntad la potencia que en definitiva detiene el proceso de deliberación práctica del entendimiento. Debe reconocerse que en este punto la disposición de los textos de *Metafísica IX*<sup>37</sup> ayudan al Doctor Sutil,

---

<sup>36</sup> Cfr. C. GONZÁLEZ AYESTA, *Introducción a J. DUNS ESCOTO, Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, ed. cit., pp. 15- 32.

<sup>37</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 5, 1048 a 10 y ss.

quien en este trance se agarra insistentemente a las ulteriores consideraciones aristotélicas sobre el juego de las potencias racionales en orden a la acción práctica. De este modo manifiesta también Escoto una opción interpretativa entre los diversos textos de Aristóteles que en realidad responde a su propio afán de destacar el orden práctico sobre el teórico. Particularmente en este punto se revela Escoto como el primer moderno.

De todo ello se sigue la paradójica conclusión con que fácilmente podría el escocés confundir a un lector no suficientemente armado de la a mi juicio mucho más fiel hermenéutica tomista de la *Metafísica*. Según Escoto, puesto que Aristóteles dice que solo la decisión de la voluntad consigue detener el titubeo deliberativo del entendimiento, debería haber reconocido abiertamente también que la voluntad y no el entendimiento es la potencia racional perfecta.

En cambio el entendimiento se asemeja demasiado, según Escoto, a las potencias naturales, determinadas *ad unum*: como potencia espiritual el entendimiento se abre a los contrarios, pero no de manera plena. En cambio, *y en virtud de su misma constitución actual*, la voluntad cumple en plenitud el mencionado requisito. De ahí que solo la voluntad pueda considerarse la genuina potencia activa del orden espiritual: capacidad pura de autodeterminación. La sutileza especulativa de Escoto se muestra en el análisis anteriormente expuesto: las operaciones de la voluntad no solo son virtualmente opuestas (como en algún caso pueden serlo las del entendimiento) sino que cada volición se dobla actualmente de hecho con la posibilidad de su no ocurrencia: contingencia sincrónica.

¿Atiende con ello Escoto a la genuina índole de la volición o más bien está de hecho introduciendo ciertos supuestos teológicos? A mí me parece que lo segundo y aquí reside a mi parecer el meollo del asunto. Escoto no niega la prioridad metafísica del acto sobre la potencia: en este punto se mantiene fiel a la letra de Aristóteles, solo que a mi juicio no comprende el

alcance de semejante prioridad<sup>38</sup>. Escoto afirma que a la potencia volitiva como tal ha de asignarse con carácter metafísicamente previo a su operación un ser en acto<sup>39</sup>. Así la potencia activa de orden espiritual puede serlo por cuanto ella misma está constituida - en *su misma actualidad* - como capacidad pura de autodeterminación.

El auténtico desliz de Escoto se sitúa en mi opinión justo aquí, en esta manera suya de comprender la actualidad constituyente de la potencia volitiva. Aquí se introduce también el supuesto teológico: el Doctor Sutil está pensando en la potencia activa que se asigna a Dios, al Acto puro. Así como la operación divina *ad extra* no está sometida a limitación alguna, la voluntad humana es potencia constitutivamente carente de determinación. Cito a continuación el que considero texto clave para la comprensión de la tesis escotista:

La segunda duda acerca de lo dicho es de qué modo tal causa (la voluntad) puede pasar al acto si de por sí está indeterminada para actuar o no actuar. Respondo: Hay un tipo de indeterminación de insuficiencia, que procede de la potencialidad y defecto de actualidad, como la materia que no posee forma está indeterminada respecto de la acción de la forma; hay otro tipo de indeterminación de superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de la actualidad, sea en sentido absoluto o en cierto sentido.

Lo indeterminado del primer modo no pasa a acto salvo que previamente sea determinado por

---

<sup>38</sup> Una crítica por cierto que Polo dirige contra el propio Aristóteles, en la medida en que sus vacilaciones en torno al significado del ser que ha de considerarse eminente, en suma su sustancialismo, sucumbe al límite mental.

<sup>39</sup> "Oportet distinguere de potentia. Uno modo potentia dicit modum quaedam entis. Alio modo specialiter importat rationem principii." (B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 2, n.14). De este modo la actualidad de la potencia, considerada como ente, precede a la operación que de ella se sigue, considerada como principio.



alguna otra cosa hacia alguna forma; lo indeterminado del segundo modo puede determinarse a sí mismo. Pues si con sólo tener un acto limitado podría hacerlo, cuanto más si su acto es ilimitado, porque no carece de nada de lo que simplemente se requiere a un principio de acción. De otro modo Dios, que es sumamente indeterminado respecto de cualquier acción con indeterminación de ilimitación, no podría realizar acción alguna; lo que es falso<sup>40</sup>.

Desde el fondo actual de su propia *indeterminación de superabundante suficiencia* la voluntad es pues capaz de autodeterminarse, es decir de elicitar tanto un acto como su contrario. Pero eso es precisamente la espontaneidad: ausencia de determinación o configuración previa cuyo impulso original permite el ulterior revestimiento de una configuración o de su contraria. Escoto está convencido de que la libertad solo es posible si la potencia a la que se asigna como propiedad es fuente espontánea de su operación. La volición es libre -y de otro modo no es volición<sup>41</sup>- si surge de su potencia de manera a tal punto *contingente* que *podiera no haber surgido* a la par que *está surgiendo*. Como tal es sobre todo la condición que ha de atribuirse a la operación soberana de Dios, debe pensarse que el valor modal de la contingencia sobrepuja al de la necesidad y que la voluntad humana es la potencia que más se asemeja a Dios mismo.

De este modo, a mi juicio, la letra del principio según el que el acto precede a la potencia conduce a una profunda tergiversación de su

---

<sup>40</sup> B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 31 y 32, *ed. cit.*, p. 49. Sigo la traducción de la editora.

<sup>41</sup> Potest dici aliter quod voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; *nisi enim tunc, nunquam, quia nunquam alias est ab ipsa* (*Id.*, 52, *in principio*, *ed. cit.*, p. 60). La cursiva es mía.

significado: en términos polianos, a una *suposición* de la potencia sin precedentes. Se entiende así que Polo afirme que la espontaneidad ofrece un sucedáneo del acto, que constituye una inversión de la jerarquía entre el acto y la potencia, o que la noción misma de una potencia capaz de autodeterminación viene a ser una contradicción *in adiecto*. Sobre todo porque la potencia metafísicamente supuesta por Escoto ni siquiera es la potencia real sino cabalmente la posibilidad lógica.

### **3. Refutación de la tesis escotista sobre la hegemonía de la potencia volitiva.**

Procedemos pues a la discusión de la tesis escotista, en el triple plano en el que también situábamos el motivo de la presente investigación: metódico, hermenéutico y temático. Pienso además que -en el triple plano mencionado- el disenso concierne al principio aristotélico recién aludido: es decir, no al que enuncia que las potencias racionales extienden su acción a los contrarios, sino al que afirma la prioridad metafísica del acto sobre la potencia. Es patente que este último principio es de mayor rango que el otro. También lo es que la lectura que se haga de su enunciado depende de cómo se comprenda la índole misma del acto.

La perspectiva que he llamado metódica parte justamente del mencionado principio. A mi modo de ver, la prioridad del acto sobre la potencia se traduce metódicamente a imposibilidad de sentar doctrina filosófica ni sobre la voluntad, ni sobre la potencia, ni sobre temática alguna, al margen del ejercicio - actual y habitual- de la intelección: cuanto más si de lo que se está tratando es precisamente de los propios actos del espíritu.

A partir de ahí pienso que Tomás de Aquino lleva razón sobre Escoto, en relación con el asunto enunciado en el título de esta conferencia<sup>42</sup>. El criterio tomista para sentar la jerarquía entre las potencias espirituales es la perfección comparativa entre sus actos correspondientes: y el del entendimiento es de suyo más perfecto que el de la voluntad, sin perjuicio de que se introduzcan algunos matices. Así, del carácter digamos *extático* de la volición se sigue que sea más excelente amar a Dios que conocerle: no en razón de la índole propia del acto de la voluntad sino en virtud de la mayor excelencia en este caso de su objeto. Porque mientras que el acto de conocimiento, en razón de su mayor perfección, posee propiamente aquello a que concierne, el de la voluntad se tensa por así decir en dirección a la *realidad misma* de lo conocido aun sin poseerla. De este modo cuando amamos a Dios no amamos lo que conocemos de Dios, que es muy poco, sino a Dios mismo.

En suma. Aunque convengo también con Polo en que la tesis de Tomás de Aquino es por su parte susceptible de importantes matizaciones, pienso que se ajusta mejor que la de Escoto al principio metódico de la prioridad del acto. Insisto. Puesto que el acto es superior a la potencia, la elucidación de la jerarquía entre las potencias superiores debe proceder metódicamente; esto es: descender desde el acto a la potencia, y no a la inversa. Pero a mi parecer Escoto procede a la inversa cuando de hecho *supone* la *actualidad constitutiva* de la voluntad en los términos anteriormente citados para dar cuenta de un convencimiento que allega de otra parte. Porque además, de semejante suposición escotista de la potencia se siguen graves inconvenientes: la consideración de la voluntad humana como potencia intrínsecamente dotada de *indeterminación de suficiencia* entromete una especie de instancia autosuficiente que fracciona internamente la estructura antropológica. La voluntad espontánea opera desde sí misma al margen de los hábitos y de la luz y regulación que le proporciona el entendimiento.

---

<sup>42</sup> Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, q. 22, a. 11.

De modo que la prioridad metódica del acto exige en primer lugar una adecuada fenomenología, una esmerada atención al carácter sumamente diferencial, *concentrado*, en modo alguno informe o difuso, de los actos del espíritu. Pero, puesto que estos últimos, además de concentrar sus diferencias, también las *reparten* -valga la expresión- y ello de acuerdo con la diversa índole de las operaciones espirituales, cabe establecer una jerarquía entre sus correspondiente potencias. En este sentido cabría afirmar que la intelección concentra en mayor medida la diferencia interna del acto espiritual que la volición, pero sin que esta última sea en modo informe, dispersa o bipolar, como en cambio sugiere la idea escotista de la contingencia sincrónica<sup>43</sup>.

Desde la convicción metódica de la prioridad del acto cabe también advertir que la preponderancia que Escoto concede a las nociones modales ni responde en absoluto a la mente del Filósofo ni es en modo alguno fundada. En primer lugar, debe repararse en que las nociones modales no pueden proporcionar la clave metafísica del estatuto extramental de la potencia, puesto que se inscriben de hecho dentro del dominio de lo que Aristóteles denomina *ser veritativo*, que no constituye la temática de la metafísica. No procede pues tomar como criterio para la gradación de las potencias la compatibilidad de las notas pensadas -eso es la posibilidad lógica- sino la consideración del movimiento y más allá, la del acto perfecto.

---

<sup>43</sup> Sobre la respectiva índole de ambas operaciones se yergue concentrándolas en grado sumo la diferencia activa del ser personal, según puede leerse en las brillantes páginas de Max Scheler al respecto. A mi modo de ver, la esencia humana se distingue realmente del ser personal como el análisis activo de las diferencias de la persona, en confluencia ascendente hacia el propio ser personal. Cfr. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthethic*, GW, 2; Palacios J.M. (ed.), H. Rodríguez (trad.), *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 499 y ss. Cfr. F. HAYA, *El ser temporal. Doctrina del método*, op. cit., pp. 260-271. Sobre la diferencia entre los actos del entendimiento y de la voluntad cfr. U. FERRER, *Intencionalidad del conocer versus intencionalidad del querer*, en I. Falgueras- J. A. García.- J. J. Padial, J.J. (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 93-105.

Además, Escoto confunde gratuidad con contingencia. El valor metafísico de la contingencia es en todo caso inferior al de la necesidad, aunque ciertamente el de la necesidad sea inferior al de la libertad. Pero la razón de esta excelencia de la libertad sobre la necesidad no es que equivalga a contingencia sino precisamente a gratuidad. De hecho ni los decretos divinos ni la operación de Dios *ad extra* - sobreabundancia de gratuidad- no tienen nada de contingente, espontáneo o azaroso, lo que bien considerado llega a antojarse incluso absurdo. Aunque estoy lejos de mantener que ésta sea la posición de Escoto -es más bien la de Ockham- permítaseme insistir en el peligro que entraña el abuso metódico de las nociones modales.

Permítaseme subrayar también, antes de concluir, que la tensa discusión aquí mantenida con el Beato Juan Duns Escoto no quita un ápice de la veneración que tengo a su persona ni de la profunda admiración que me merece su gigantesca capacidad filosófica. Pero -puesto que *amicus Scotus, magis amica veritas*- conviene a mi parecer alejar hasta la sombra de la noción de espontaneidad. Téngase en cuenta que el panteísmo de Spinoza -el extremo opuesto al que Ockham representa- hace equivaler la espontaneidad a la necesidad. Recordemos la sentencia aristotélica anteriormente citada: "*Liberis non licet quod contingere facere*". Desde luego que la libertad no es necesidad, pero el que es libre no actúa por impulso espontáneo.

Llegamos así al plano temático de la cuestión, que es también el conclusivo. La libertad queda muy mal pensada en términos de espontaneidad y por consiguiente también la potencia de cuya operación se predica como propiedad. Temáticamente el acto de libertad es a mi parecer justo lo contrario de lo que dice Escoto. Esa especie de desdoblamiento modal que Escoto atribuye a la volición -la compatibilidad de su ocurrencia con la posibilidad de su no ocurrencia- debilita en grado sumo la densidad metafísica del acto libre. La descripción correcta es la

contraria: "*quiero libremente en cuanto precisamente excluyo la posibilidad que contradice mi querer*".

Nada hay en la libertad de contingencia, ni de causalidad indeterminada, internamente repleta de indeterminación e indiferencia. Hay eso sí efusión gratuita del don con que el ser personal refrenda el acto egregio en el que interviene la voluntad: amar no es en manera alguna efecto de la espontaneidad. Bien atendido, el enunciado "*te amo porque libremente quiero*" no sufre la identificación con este otro: "*Te amo libremente por cuanto mi amor se reserva la posibilidad de su no ocurrencia*". Por supuesto que si no quisiera no te amaría -no faltaría más- pero, precisamente porque te amo, experimento justo lo contrario de la duplicidad modal de la que habla Escoto: en la medida en que te amo excluyo como repulsiva la posibilidad misma de no amarte.

Desde aquí -desde el acto egregio- debe descenderse metódicamente a la voluntad, no a la inversa, con la consecuencia que ello tenga para el tratamiento de la potencia volitiva, a la que en cambio se carga con un fardo muy *pesado* -para una potencia- cuando se le embute en bloque la sobreabundancia del amor y la libertad. He aquí el importante matiz con que Polo<sup>44</sup> corrige la misma posición tomista sobre la cuestión, sin llegar a con todo a deshacerla. Justo a la inversa que Escoto, Polo considera que la voluntad es la potencia pasiva pura del orden espiritual. Hasta tal punto que debe pensarse -a diferencia del entendimiento- como potencia *en trance de constitución*.

Suscitada en descenso desde el hábito de la sindéresis, la voluntad no queda por así decir enteramente constituida, y ello en razón de su curvatura. La curvatura de la voluntad se manifiesta en el hecho de que su operación arrastre al sujeto en la forma de requerir el refrendo de la persona. Esta es precisamente la circunstancia que más confunde la

---

<sup>44</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental II: La esencia de la persona humana*, EUNSA, Pamplona, 2003, pp. 94 y ss; cfr. F. HAYA, *El ser temporal. Doctrina del método*, op. cit., pp. 385 y ss.

temática aquí abordada, porque nos parece - y acertadamente- que nuestra voluntad es más íntima a nosotros mismos que nuestro entendimiento: mientras mi querer depende enteramente de mí, no así mi entender. ¿ Quiere eso decir que la voluntad es superior al entendimiento? A mi modo de ver no, si se considera que la razón de la mayor proximidad de la voluntad al ser personal es precisamente su debilidad constitutiva, equivalente a su curvatura.

Curiosamente, comprendí esta tesis de Polo leyendo a Nietzsche, el pensador rebelde contra la endeblez constitutiva de la voluntad. Porque por mucho que quiera Nietzsche, la voluntad humana no deja de ser lo que es: la potencia que por así decir concentra la razón misma de la potencialidad en el orden del espíritu limitado en cuanto creado. De ahí que el surgimiento, la suscitación misma de la voluntad, su primer nacimiento a la descendente luz del hábito de la sindéresis, sea la de su relación inalienable con el bien, el trascendental designativo del ser como *lo otro*.