



## **SOBRE EL ORIGEN ESCOTISTA DE LA SUSTITUCIÓN DE LAS NOCIONES TRASCENDENTALES POR LAS MODALES<sup>[1]</sup>**

**Leonardo Polo**

Habría que comenzar registrando un hecho: en la filosofía moderna apenas se habla de lo trascendental. Y no se trata de un mero olvido. Así por ejemplo Newton trata de ello muy poco; y una de las fuentes del pensamiento moderno es la ciencia experimental. Pero, claro está: ella no trata lo trascendental, ni siquiera lo pretende; así que no hay que pedirle más que aquello para lo que se formó. Mas no es este el caso de los grandes filósofos: no se les puede eximir de tratar lo trascendental; también a los de la edad moderna, aunque el tema se formuló bien durante el medievo. Los filósofos medievales, por su parte, lo obtuvieron de la filosofía griega. Y es que lo trascendental está en Aristóteles, aunque no lo llame así. Según el estagirita, lo trascendental sería lo metacategorial, o postpredicamental, aquello que está por encima de los géneros. También me parece que Platón habla de lo trascendental, aunque tampoco lo llama así. Y en la filosofía moderna.... Pues sucede que el sentido en que Kant emplea lo trascendental es diferente.

No obstante el tema visto por los griegos se puede reelaborar y trasladar a aquellos filósofos modernos que tienen o desean una gran ambición especulativa. No a todos; por ejemplo a Hume no. A Locke sería bastante difícil encontrarle algo de este tema. Quizá en ellos no se pueda tratar de lo trascendental dado que se mueven en un panorama muy escéptico, muy limitado. En cambio hay otros filósofos como Leibniz, Hegel o Nietzsche en los que sí se podría estudiar el tratamiento de lo trascendental. También en Nietzsche, aunque él declare que su filosofía es un pensamiento de la finitud. Además la filosofía kantiana es un idealismo trascendental, y si en ella no apareciese ningún rasgo trascendental no merecería dicho epíteto. También en el voluntarismo se puede hablar de lo trascendental. En mi libro *Nominalismo, idealismo, realismo* creo que expuse de un modo suficientemente claro en qué sentido es posible hablar de estos temas en la filosofía moderna. Este período filosófico es muy complejo. Y en él se pueden distinguir como cuatro grandes corrientes: la idealista, la voluntarista, la objetivista (que sería la ciencia) y por último el realismo. Aún dada esta complejidad, la filosofía no puede renunciar al

tema de lo trascendental salvo que el quehacer filosófico sea muy modesto, o se autodestruya.

Por ejemplo, el espíritu de fineza de Pascal es un ataque al racionalismo que intenta recuperar la primariedad del ser. Con todo, ésta es una cuestión muy difícil, y para la que el idealismo carece de recursos. Cuando lo intenta cae en un planteamiento modal. Sustituye los trascendentales por los modos. Esto le sucede a Leibniz, y creo que también le puede suceder a Hegel. Así se llega a decir que el ser es necesidad. Y ¿cómo se trata del bien? Quizá mediante una mixtura de las intencionalidades de la voluntad con las de la inteligencia. Según Schelling, quien en el fondo quiere es la razón; también Spinoza habla de *amor intellectualis*. Pero esto lleva consigo la eliminación de la finalidad, de la libertad y de la voluntad; y así evidentemente se barre de la escena al bien. No sería un trascendental; y además, como digo, conduce a tratar el ser modalmente. También en Leibniz esto se puede advertir por cuanto apela a la voluntad para explicar la creación, mientras que prescinde de ella en el tratamiento de Dios como ser omnipotente.

Mantengo que si al alterar el orden de los trascendentales es posible conservar todo el elenco, entonces obtendríamos una filosofía bastante válida, o suficientemente aceptable. Pero quizá no se puede alterar este orden sin pérdida de todo lo propiamente trascendental.

Así, parece muy claro que el voluntarismo arruina por completo el ser. Para Ockham la verdad es arbitraria, como si la verdad constriñera a la voluntad. Sólo cabría aceptarla como una pura moción, o hacerla saltar. No obstante, aceptada o no, la voluntad siempre queda por encima de la verdad. Según el nominalismo, la verdad sólo puede entenderse como ficción. Ockham lo ilustra negando que Dios pueda crear una línea recta. Y es que si la línea recta es infinitamente igual a sí misma, entonces la voluntad divina estaría constreñida a mantener la dirección. Por tanto tales líneas sólo pueden ser ficciones. Eso es la verdad: ficción. Nietzsche afirma la misma tesis al mantener que la verdad es una necesidad de nuestra especie biológica. Pero si la verdad es una necesidad, es modal. Según Nietzsche el superhombre no necesita de la verdad, y lo infrahumano tampoco. Evidentemente, en este planteamiento, la verdad no es trascendental.

Por su parte Spinoza no es voluntarista, sino racionalista. Y en Hegel está clarísima la tesis de la mutua incompatibilidad entre voluntarismo e idealismo. Si se es idealista, entonces el bien no puede ser trascendental. No se podría admitir el bien, que en cualquier caso tendría que caer bajo el régimen de la necesidad. Y eso es el *amor intellectualis*. Nótese que no se habla de *intellectus amarus*. Lo spinoziano es el *amor intellectualis*, es decir: lo único es la razón. No hay un amor distinto del de la razón, y por ello se niega que haya bien.

Volvamos a la tesis de Ockham. Si hay alguna necesidad que se imponga a la voluntad entonces Dios no puede ser omnipotente. Algo parecido señaló también san Agustín, pero no llegó a comprometer la filosofía en planteamientos

modales. La raíz de esta postura está en los estoicos, en los que también desaparece el bien. Precisamente porque no hay ningún bien, hay que refugiarse en la *ataraxia*.

El bien; y también la verdad. Si la verdad se vierte en la objetividad entonces aparecen inexorablemente las nociones modales. En un planteamiento lógico modal, ¿dónde aparece el ser? La verdad absorbería el ser; tendríamos una lógica pura. Para que la verdad se funde a sí misma, como afirma Husserl, es preciso proceder a la reducción fenomenológica.

Se aprecia en todos estos planteamientos su incapacidad para mantener todos los trascendentales: la verdad, el bien o el ser, todos ellos como trascendentales.

Hablemos ahora de la unidad trascendental. En el idealismo aparece el trascendental uno como totalidad. Pero hay que notar que la totalidad lo es de la verdad. Y además la noción de todo tampoco es trascendental. Totalidad es también una noción modal: la *omnitudopotentialitas*: toda la posibilidad, al margen de la realidad. Y así no excluye de sí el no ente, sino la imposibilidad. Si todo lo posible es coherente, entonces la plenitud y la totalidad se convierten. “La verdad es el todo”, afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Lo más alto es la presencia. De esa manera totalidad y verdad son nociones modales; y habría que cuestionar si la verdad, ahora ya separada del ser, sigue teniendo alcance trascendental.

El idealismo procede históricamente del voluntarismo. Ockham dejó abiertas dos vías. ¿Por qué niega la realidad a los universales? Porque suponen de forma distinta a como supone lo real. La suposición imposibilita en el nominalismo la intencionalidad. La idea se reduce a sí misma. Respecto del ser, las ideas se reducen a sí mismas; pero no se reducen a sí respecto de otras ideas. Así cada vez va cobrando mayor importancia el estudio del orden ideal, de su conexiones. Y por ahí se llega a la noción de sistema. La sistematicidad implica la idea de una lógica total. No hay totalidad sin partes que la integren. La dialéctica reúne las ideas que aparecen según un método. De alguna manera, aunque el orden lógico sustituya al orden trascendental, el orden como tal no se pierde.

Creo que es evidente que Platón se mueve imperfectamente en el orden de los trascendentales. Es Aristóteles quien por primera vez afirma que el ser se dice de muchas maneras. Una es el ente en cuanto verdadero, otra es el ente en cuanto real; y ésta última implica que el ente sea metacategorial, y por tanto trascendental. Aristóteles nunca afirma que haya una totalidad de la verdad, ni que el ente en cuanto real sea total. Aristóteles salva la trascendentalidad de la verdad con la primariedad del ser. Pero si, a la inversa, afirmáramos que lo conocido es anterior e independiente del acto con el que se lo conoce, entonces perdemos el contacto con el ser; nos aparece Platón.

¿Por qué Platón habla del *pantelos on* para referirse al Bien? *Pantelos on*, la totalidad de lo que hay; y así es la realidad: la totalidad del *cosmos*

*noetos* según una jerarquía. Lo primero es superideal, no ser. Nunca lo llama ser, lo llama Uno o Bien, pero no dice más. ¿Es el ser uno? Eso se niega porque destruiría lo uno. Ser-Uno es *díada*, y hay que subordinar el ser a la unidad. De aquí deriva Plotino: la primacía del uno.

En Tomás de Aquino el planteamiento es por completo distinto. Si el uno está aislado del ser, entonces no *es* uno. Santo Tomás excede el realismo por discutir este asunto. El ser no implica *díada*, porque el uno se reduce a la indivisibilidad. No me parece una buena manera de salvar la trascendentalidad del uno, admitiendo también la primacía del ser. Es mala solución porque implica reducir el uno al ser, y esa reducción es casi una anulación. Indiviso es una noción negativa. Poco se piensa de más al afirmar que uno es el ser en cuanto indiviso. El uno, lo indiviso, se aplasta en el ser. Así sólo se destruye la unidad neoplatónica. En cambio, yo sostengo que la unidad en el realismo ha de entenderse como identidad originaria.

La no contradicción no tiene ninguna unidad, ni siquiera menor, aunque quizá esto dependa de algunas matizaciones. En mis planteamientos la unidad se corresponde en algún sentido con la mismidad del pensar y lo pensado. Por ello para salvar la primariedad del ser, y volvemos con esto al intento de Pascal, hay que desobjetivar. Mientras se objetive es preciso hablar de indivisión. Nótese que en el orden categorial hay división. Las categorías son géneros supremos, irreductibles, incomunicables. Si el ser se pone por encima del orden categorial, que es una división, entonces el ser habría de ser indiviso. De ahí procede el uno trascendental. El uno trascendental como indivisión implica negar la diferencia en el ser. Paradójicamente entonces el ser es uno y no admite distinciones. Y esto es contradictorio con la misma noción de trascendentalidad. Pero si el ser en cuanto indiviso es metacategorial, y hay que explicar las categorías desde el ser, entonces ¿cómo proceder? Sólo cabe hacerlo como la degradación de una fuerza, de la unidad previa. Así se distingue entre el ser (lo uno) y lo múltiple. Esta distinción hace de las categorías contracciones del ser. Pero todo este planteamiento está plagado de aporías.

Así cuando Tomás de Aquino afirma que “aquello que primero cae bajo la aprehensión del intelecto y en lo que el intelecto resuelve todos sus conceptos es el ente”, algunos lo interpretan afirmando que el ente es el primer concepto. También se puede interpretar más satisfactoriamente señalando que el ente no es ningún concepto, sino aquello en que se resuelven todos los conceptos. Pero esto implicaría carecer de concepto del ser. Es entonces cuando aparece la analogía. El tema de la analogía es sugerido porque el ser es superior a las categorías, siendo éstas asimismo reales. Entonces no se puede afirmar que el ser sea indiviso, puesto que el ser se vierte en la división, en la analogía. Ha de haber un primer analogado; y también los análogos son ser, tipos de seres. Pero entonces nos hemos metido en otra aporía insoluble. Si el ser no es concepto, ¿cómo volver del concepto al ser?, a aquello en lo que se resuelven todos los conceptos. Entonces se recurre a una teoría de los universales que siente un realismo moderado. Como digo, esto está plagado de dificultades.

Mejor será estudiar la creación y ver cómo son todas las primariedades del ser. Estudiar si la primariedad del ser permite el tratamiento de los primeros principios, y si éstos son varios. Pero entonces el trascendental uno correspondería al de identidad. Esto es, la unidad se convertirá con el ser según un primer principio, pero no según todos. Al estudiar la identidad es preciso desechar la noción de indiviso. *Credo in unum Deum...*, pero en seguida aparece la diferencia: *Pater, Filium...* Eso es un estudio exclusivamente de lo primero, del ser. Además hay que ver cómo tienen que ver con la identidad la inteligencia y la voluntad. Y ahí nos salimos de la metafísica para adentrarnos en la antropología. Es preciso reelaborar la noción de espíritu, porque si la verdad es trascendental, la inteligencia también ha de serlo. Hay que ver el ser como inteligible y como inteligencia.

Y llegamos ya al punto que quiero establecer. ¿Por qué dejó de tematizarse el orden de los trascendentales en la Edad Moderna? En primer lugar, porque para Duns Escoto el asunto del primer principio es filosófico, y no teológico. El teólogo no considera el principio; está en otro orden de consideraciones. 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. En la filosofía clásica el infinito no es positivo, siempre es una noción negativa: que tiene que ver con un exceso de forma, pero en el fondo más bien con la materia.

Es muy posible que la lógica modal comience aquí. Lo infinito se asimila mejor a una noción modal que a una trascendental, porque el infinito es primero como verdad, es decir, en la inteligencia. Ahora bien, la inteligencia necesita ser producida por él. El infinito es entendido porque él mismo produce su comprensión; es lo que dice Descartes. Pero de entrada el infinito no es eso. Si la noción de infinito fuera válida, aunque tuviésemos una intuición de infinito como un modo de acceder a él de manera positiva, entonces no tendría sentido la noción de principio y todo lo que lleva consigo. Pero es muy difícil anular la noción de primero, porque parece incluso que el infinito tendría que ser primero.

Si el infinito es Dios *qua* Dios, si la esencia divina precede a las personas divinas, que también son creadas y producidas, son productos, entonces el infinito conduce a algo así como a los tres estados de la esencia en Avicena. La esencia considerada como tal; no en la inteligencia, en cuyo caso es verdadera; ni *in rerum naturae*, en cuyo caso es ser. No, la esencia considerada *simpliciter, absolute*. Si yo considero la esencia *absolute* podré considerar muchas esencias *absolute*; pero si hago la consideración absoluta de la esencia sin distinguir esencias, entonces desvarío. El infinito es una pura intuición positiva, pero más allá del ser y del inteligir. Tampoco es el uno neoplatónico, que más bien es la noche en que todos los gatos son pardos, la indeterminación. Sí: como el infinito es ininteligible, supraininteligible, podría decirse que es indeterminación; pero esta interpretación no es fiel ni a la mente ni a la letra escotista. El infinito es una pureza esencial, completamente separada

incluso de la noción de *quidditas*, porque para eso haría falta que esté *in natura*. Pero la esencia divina está por encima. La esencia separada, sin ninguna constricción quidditativa. Tampoco puesta en el intelecto; y además – recuérdelo- está vinculada con la omnipotencia.

Observo en Escoto un escepticismo radical: porque hablar de infinito es hablar de lo ininteligible. Si eso es Dios, no se le puede entender. En su día se lo propuse a Ignacio Miralbell como hipótesis de trabajo para su tesis doctoral. El no lo aceptó, pues veía más satisfactoria su interpretación del voluntarismo escotista en términos de espontaneidad. Pero sigo creyendo que la clave de Duns Escoto es el infinito. En Escoto es preciso distinguir dos momentos importantes. La noción que en primer lugar alcanza el teólogo (por encima del filósofo) es la noción de omnipotencia. Por encima de esta noción está la de infinitud. Luego si la omnipotencia se subordina a la infinitud, Duns Escoto no puede evitar el escepticismo.

Esto equivale a glosar la incomprendibilidad divina. Parecería que Escoto se resigna o se conforma con un cierto agnosticismo teológico, aunque sin dejar de notar el fastidio que ello comporta. Lo cual es innegable: puesto que si no, no podría ser beato. No puede estar fastidiado del todo, porque eso equivaldría a un acto de desesperación. Además la incomprendibilidad divina tampoco es una noción teológica. Queda más allá, y no solamente de la teología *viatoris*, sino incluso de la teología *comprehensoris*. O sea el infinito es Dios *qua talis*, en cuanto incomprendible por el bienaventurado. El infinito es incomprendible por el hombre incluso en estado de visión beatífica. No obstante, la tesis clásica es que el hombre puede ver a Dios, aunque sin abarcarlo. Sería infinito sólo en cuanto que me desborda, o se me escapa. Esta última interpretación me satisface más, pero con todo implica que el infinito no es un tema descubierto por la teología, ni menos por la teología *viatoris*. La teología *viatoris* descubriría justamente la omnipotencia: la posibilidad de crear lo nunca visto. Al hablar de la creación hay que hablar de la omnipotencia. Pero por encima de la creación, y por tanto de la omnipotencia, está la infinitud. Infinitud sería incomprendibilidad.

Así es como Escoto formula una noción –la de infinitud- que confiesa incomprendible. Se trata del escepticismo radical. Otros se quedarán con la omnipotencia. Entonces aparece el voluntarismo. Es evidente que Ockham se inspira en Escoto, aunque lo refute. Rechaza de Escoto la noción de infinito. ¿Para qué tratarla si es incomprendible? Quedémonos con la noción de ente empírico. La cual tampoco es inteligible, pero al menos muestra positividad. Lo empírico se puede suponer, lo infinito no. La infinitud está por encima de cualquier suposición, en el sentido medieval de la palabra. Pero quedarse con la omnipotencia tampoco implica que aparezca clara su comprendibilidad. Al contrario, lo que tenemos es la arbitrariedad. En esta liosa situación es en la que se diluye el orden trascendental. El escepticismo de Duns Escoto incita la búsqueda de un nuevo trascendental. Se trata de una compleja y espinosa situación teológica. El infinito es lo absolutamente otro, lo incomprendible.

Aquello con lo que la inteligencia nada tiene que hacer, lo que en última instancia exige que la razón se subordine a la voluntad.

De estas cavilaciones surge la filosofía leibniziana. Él comenzó siendo nominalista. La crítica al nominalismo de Leibniz consiste en ponerse en el punto de vista de Dios. Es así como niega la noción de infinito de Duns Escoto. En lugar de infinitud, Leibniz introduce la noción de todo. Así se reingresa en el orden trascendental desde un escepticismo radical. Desde la noción de infinitud, dos son pues las soluciones, las vías abiertas: el voluntarismo (noción de omnipotencia, pero no de infinito) y el idealismo (noción de todo, pero no de infinito). Escoto, y su escepticismo, se han escapado.

Con todo, Duns Escoto es diferente de Plotino. El neoplatónico juega con las hipóstasis, y con la procesión y regresión. Duns Escoto confiesa que hay algo más allá de toda mente, pero sin que sea posible la vuelta, el *reditus*. En la vuelta teológica de Escoto todo se queda fuera del infinito. En cambio en la vuelta de Plotino todo se funde en el uno. El infinito de Escoto no se funde, es lo inmezclable. No es el principio de fusión. Por ahí se deriva al ateísmo, o al panteísmo.

La mente de Duns Scoto es muy poderosa. Algo de esta confesión del vacío le sucede también a Heidegger cuando dice que el ser se oculta y se desoculta pero que es inagotable. No puede comprender el ser. Lo que se oculta y desoculta es voluntad. En cambio en Escoto no es voluntad, porque no se da ese juego de ocultación y desocultación. Simplemente el infinito está más allá. Si se desoculta es como la omnipotencia. Ahí estaría el desvelamiento y ocultamiento del infinito, y al mismo tiempo la creación. Omnipotencia según Duns Scoto no es lo mismo que infinitud. La omnipotencia es *ad extra*, e incluso se puede conocer *in statu* beatífico. Pero la infinitud es otro tema. Y la cuestión que plantea es ésta otra: ¿la entiende Dios? Éste es el asunto: si la infinitud puede producir una inteligencia que la entienda. Se trata de un asunto difícil por su gran coherencia interna.

Algo de esto aparece en el Meister Eckhart. La esencia divina no son las criaturas, y está por encima de las mismas personas divinas. Por eso afirmo que hay una especie de contrariedad en Eckhart: porque identifica las personas con los trascendentales. Dice que el Padre es el Uno, el Hijo la Verdad y el Espíritu Santo el Bien. Pero más allá de todo eso está el *Deus latens et dormiens in seipso*. Esto tampoco es neoplatónico; rotundamente no. Está en la misma línea que el tratamiento de la infinitud por Duns Escoto. De donde resulta evidente que Eckhart quiere decir que Dios no se entiende a sí mismo. La característica de la beatitud, que no comprende, se repite en Dios mismo respecto de su esencia. Seguramente a esta esencia no le corresponde ser entendida. Mejor sería decir que se la puede entender, pero sin sacarla de su *dormiens*; entonces hay aquí una renuncia. Como si Dios también fuese místico, inefable para sí mismo. La omnipotencia es arbitraria, porque aunque derive de la infinitud, no obedece a

una determinación que la justifique; en cambio, la infinitud sobra por todos los lados, pero ella misma no es activa.

Un idealista moderno podría decir: aceptemos la indeterminación como principio y busquemos su autodeterminación. El absoluto será resultado. Se entiende entonces al absoluto como autorrevelación, autodesciframiento. La verdad es así el primer trascendental. Es lo primero entendido como absoluto y como resultado. Esto se le ocurrió a Juan Jacobo Boehme. El *Misterium Magnum* es su libro más importante. En él, Dios es una absoluta quietud anterior a toda determinación.

Pero si hay algo que se escapa sin más, y no queremos que se nos escape nada, entonces surge el antropocentrismo por fuerza. Basta aludir a Sartre, que es un reflejo pálido de la lógica pequeña de Hegel. Inspirándose en esta obra escribió *El ser y la nada*, que entiende la libertad como pura indeterminación, pero con una posibilidad de ejercicio. Ésta es una de las claves de la filosofía sartreana. En cuanto la libertad se ejercita, se autodetermina. Y en esa misma medida pasa a ser: el ser ya no es la nada. Esto es lo que llama el empastamiento; la libertad se empasta. De este modo, la libertad a la fuerza se acaba. Muere, deja de ser libertad, cuando se empasta del todo. Por aquí también se entiende el movimiento contrario, que es el de no querer determinarse. Hay una lógica del compromiso, procedente del marxismo. Sartre quiere, en cambio, rehuir la determinación. Quiere conservar la libertad, pero sólo puede hacerlo en la medida en que no ejerce un acto libre. Todo acto libre empasta al sujeto. Para rehuir el empastamiento, la libertad tiene que mantenerse como tal. Ahí aparece el miedo a la libertad, que es el miedo al ejercicio de la libertad, al compromiso. Una libertad que tiene que negar su propio acto libre, porque su propio acto es contradictorio con ella. ¿Qué tendría que hacer la libertad para ser libre? Nada. Porque ya era nada, y para conservarse como tal nada no tiene que hacer nada. Es un repudio completo de la acción. Si a Sartre se le entiende como un filósofo de la acción acabamos empastados; pues la libertad es contradictoria. En obras posteriores se aprecia eso, y se ve un parcial desacuerdo con lo dicho en *El ser y la nada*. La libertad que teníamos de entrada es revolucionaria, incompatible con las instituciones. Con una teoría de la revolución parece que se salva la libertad porque se destruye todo, pero para destruir todo hace falta determinarse. Hay que invocar el repudio de la acción. Por eso tampoco le complace a Sartre el marxismo.

Aquí late una ambigüedad. La reiteración de Heidegger desde Sartre es incorrecta, porque Sartre es la inversión de Heidegger. Supongamos que nos hemos determinado en algo; esta determinación es ambigua. Estamos en la famosa moral de la ambigüedad. Ambigua porque no hemos acabado de empastarnos. A la vez ser y nada. Ser porque nos hemos empastado; nada porque no hemos acabado la libertad. Pero la libertad puede rehusar seguir empastándose. Se lanza entonces por otro lado. Aquí reaparece la arbitrariedad del voluntarismo. La libertad es omnipotente, pero antes de la omnipotencia de la voluntad está esa nada de la libertad que es pura indeterminación. Es decir, la



libertad no se puede alcanzar a sí misma. Es la negación completa del *redditus*, que ya señalé. Ahí está el ateísmo de Sartre.

Cuando el infinito se escapa, se pierden también los trascendentales, porque el infinito está más allá de los trascendentales. Duns Escoto niega que Dios pueda entender el infinito, puesto que como primero no es abarcable. ¿Cómo puede una inteligencia conmensurarse con el infinito? Se trata de la reserva de lo divino para cualquier inteligencia. La insatisfacción que puede producir este planteamiento en el *homo viator* es inevitable. Máxime que también es irremediable en la visión beatífica.

La determinación es modal porque es la sustitución de la causa final. Evidentemente en el determinismo no hay causa final. Se trata de una confusión entre forma y fin. La crisis medieval es durísima, la más dura de la historia de la filosofía. Los lógicos medievales le dieron muchísimas vueltas a estos asuntos, y sacaron algunas conclusiones verdaderamente increíbles. De ahí nace el tema de la imposibilidad. De la imposibilidad se deduce todo, o de ella se puede concluir cualquier cosa, porque no puede determinar nada. Pero precisamente por ello puede determinarlo todo. ¿Qué se puede sacar de la imposibilidad? Pues todo, cualquier cosa. Quizá sea esta la manera de salvar a Duns Escoto del escepticismo radical. Afirmar que el infinito es principio infinito, es decir: principio inagotable. Principio que puede poner todo, y que por lo tanto inmediatamente es omnipotencia. Quizá obra de omnipotencia es justamente la producción de las divinas personas. Como puede producir todo, su fecundidad es infinita. Aunque su intención no sea intención de fecundidad, sin embargo, como es infinito, lo puede hacer todo, e incluso puede ser como puro imposible. El infinito es lo que está más allá de toda posibilidad. Por eso digo que ahí está el escepticismo. La imposibilidad de entenderlo se puede hacer corresponder con una donación que se conozca, aunque no total. De ahí se puede concluir cualquier cosa; aunque no todo, que sería agotarlo.

Éste es el origen de la lógica modal. Pero surge de una situación tan profundamente incómoda que la reacción se podía prever: la rebelión. Si totalizamos la posibilidad entonces excluimos la imposibilidad; por tanto nada es imposible. Con el todo, queda agotado el infinito. Ya puede ser entonces comprendido. Es decir, no hay imposibles; todo es co-posible.

Esta situación es un vuelco en el orden de los trascendentales. Insisto en que lo oportuno es estudiar cómo concibe Escoto el infinito. En el Meister Eckhart se aprecia con claridad este estado de la cuestión. También es posible interpretar a Spinoza desde esta perspectiva. El infinito es posible. Esto quiere decir que tiene infinitos atributos... *Deus sive natura, sive substantia*. Lo totalizamos como sustancia, y entonces los atributos son infinitos; pero atributos, no meras atribuciones. Pero al potenciarse las nociones modales se devalúan las trascendentales. Más, es imposible recuperar las trascendentales. Los modos son algo así como nociones infratrascendentales. Que sólo surgen, precisamente, al alterarse el orden trascendental.

---

[1] Juan José Padial Benticuaga edita este texto de Polo, fruto de una conversación entre ellos y Jorge M. Posada celebrada en Pamplona el lunes, 8 de noviembre de 1993.