

DIOS, LIBERTAD Y AMOR EN DUNS ESCOTO

Ignacio Verdú Berganza
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

RESUMEN

En el presente trabajo se muestra el valor que da Duns Escoto a la defensa de Dios, entendido como Amor, que actúa de modo absolutamente libre, siendo omnipotente. Así mismo, se muestran las implicaciones de su posición filosófica a la hora de afrontar las relaciones entre fe y razón, teología y filosofía, entendimiento y voluntad, necesidad y contingencia, o a la hora de leer la obra de Aristóteles: *El Filósofo*.

Palabras clave: Amor, libertad, Aristóteles, San Agustín, acto, potencia, necesidad, contingencia, filosofía, teología, Dios, entendimiento, voluntad.

ABSTRACT

God, liberty and love in Duns Scot. This paper examines the value awarded by Duns Escoto to the defence of god —understood as Love— who acts in a completely free manner and is omnipotent. I also studies the implications of his philosophical position when confronting the relationships between faith and reason, theology and philosophy, intellect and will, necessity and contingency. His analysis of *The Philosopher*, Aristotle, is also discussed.

Key words: Love, liberty, Aristotle, Saint Augustine, act, potency, necessity, contingency, philosophy, theology, God, intellect, will.

«No se entra en la verdad si no es por la caridad».¹
«No encuentro qué cosa pueda llamar mía si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero».²
«La fe, en efecto, es el peldaño de la intelección, y la intelección es la recompensa de la fe».³

Setecientos años han pasado desde de la muerte de Duns Escoto. En filosofía no está claro si eso es mucho o poco tiempo. Lo cierto es que muchas cosas han pasado en nuestro mundo desde entonces, y su figura, su valor como pensador profundo y agudo, lejos de ceder en importancia ante el peso de los siglos, es de justicia reconocer que ha crecido. A lo largo del siglo XX, tanto en el campo de la filosofía (y me limito ha recordar el caso de Martin Heidegger)⁴

1 Agustín de Hipona, *Réplica a Fausto el maniqueo*, XXXII, 18, Madrid, B.A.C., (Obras completas de San Agustín, XXXI), 1993, p.743.

2 Agustín de Hipona, *El libre albedrío*, III, 12, Madrid, B.A.C., (Obras completas, III), 1982, p. 343.

3 Agustín de Hipona, *Sermón 126*, 1, Madrid, B.A.C., (Obras completas, XXIII), 1983, p. 89.

4 Para conocer mejor esta cuestión recomiendo la lectura del artículo publicado en el número 13 de esta revista por Don Antonio Pérez-Estévez, «Duns Escoto y Martin Heidegger», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006), pp. 129-142.

como en el de la teología, muchos de sus planteamientos se han mostrado profundamente iluminadores, suscitando un creciente interés. Esto, para los que amamos y admiramos la llamada filosofía medieval, es un motivo de satisfacción y es, además, una razón añadida para que le dediquemos tiempo y espacio.

Para algunos historiadores de la filosofía, la creación escotista habría sido la de mayor influencia histórica en el paso del Medioevo a la Modernidad, siendo posible rastrear su influjo en Guillermo de Ockham, Francisco Suárez, Leibniz e incluso Kant, por citar sólo a algunos autores eminentemente representativos⁵.

Es, en verdad, muy discutible si lo que caracterizará al pensamiento de la Modernidad es aportado por el escotismo, sin embargo no lo es el hecho de que Escoto fue uno de los hombres más influyentes de su tiempo. De hecho, lo que podríamos denominar la escuela escotista fue, durante los cuarenta primeros años del siglo XIV, hasta bien extendido el movimiento ockhamista, el movimiento doctrinal más compacto de la época, sucediéndose en París y en Oxford maestros seguidores y defensores del escotismo⁶, y estando sus planteamientos presentes, aceptados o discutidos, en las obras más importantes e influyentes del momento, como es el caso de las del mismo *Benerabilis Inceptor* o de la monumental *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, del *Doctor Profundus*, Thomas Bradwardine.⁷

Cuando a un maestro de los siglos XIII o XIV se lo conoce como *Doctor Sutil*... la cosa es seria. No es baladí. La sutileza es la gran virtud de la escolástica floreciente. El análisis minucioso de las cuestiones, el deseo de afinar, esclarecer y aquilatar hasta el final cada asunto, no es un trabajo ocioso. La multiplicación de las matizaciones, las divisiones, las clasificaciones y las distinciones, es una exigencia de radicalidad en el qué hacer del amante de la verdad. No cabe despreciar lo pensado, estudiado y mostrado por otros hasta el presente; es penitente tomarlo en serio, meditarlo, he hay la importancia de los comentarios; es un deber desentrañar su verdad y avanzar sobre ello. «*En el desarrollo de la historia humana crece siempre el conocimiento de la verdad*»⁸, decía el maestro franciscano.

Doctor sutil es un modo certero de nombrar y, casi diría yo, describir al pensador Duns Escoto. Las grandes aportaciones (en muchos casos verdaderas innovaciones) que presenta su pensamiento: Su detallado análisis de la voluntad y del intelecto, de sus actos propios y sus relaciones, su nueva concepción de la potencia, del ser unívoco, de la individualidad, de la distinción formal, la omnipotencia divina, la contingencia, la metafísica o la teología, por señalar sólo algunos aspectos de su pensamiento, no surgen de una ruptura con lo superado, sino de un afinar, precisar y completar; tarea a la que se dedica desde la posición privilegiada del que sabe y vive que la clave explicativa de lo real es el amor.

El profundo pensamiento de Escoto hunde sus raíces en un modo concreto de afrontar una de las grandes cuestiones filosóficas, la de las relaciones existentes entre razón y fe, y, como consecuencia, tal y como él lo presenta, entre filósofos y teólogos, la sabiduría griega y el cristianismo. «*¿Es necesario al hombre, en el estado en que se halla, que le sea sobrenaturalmente inspirada una doctrina especial, de tal modo que él no podría alcanzarla con la luz natural del intelecto?*»⁹, se pregunta. «*Un filósofo —añade— [diría no] diría que ningún conocimiento sobrenatural es necesario al hombre en el estado en el que se halla, sino que él puede adquirir,*

5 Honnefelder, L. *Ens inquantum ens*, Münster, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 16, Neue Folge, 1979, pp.51-52.

6 Verdú Berganza, I., *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad*, Pamplona, EUNSA, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 23), 2001, pp. 70-71.

7 Éste es un asunto que traté con cierto detenimiento en la obra citada en la nota precedente.

8 Citado en Merino, J.A., *Juan Duns Escoto; introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid, B.A.C., 2007, p.3, con la siguiente referencia: *Ordinatio*, IV, d. I, q. 3, n. 8.

9 Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio*, Prologus, Pars prima, Quaestio unica., n. 1, (Opera Omnia, Edición Vaticana, t. I, 1950, p. 1).

por el simple juego de las causas naturales, todo el conocimiento que necesita»¹⁰; sin embargo también es posible responder afirmativamente a la pregunta formulada, y esto es precisamente lo que hace el Doctor Sutil. Como San Agustín frente a Plotino, Escoto, frente a Aristóteles en este caso, mostrará insistentemente que la razón natural, por sí misma, no es capaz de vislumbrar el fecundísimo corazón del mensaje cristiano¹¹; y esto le forzará a dar cuenta, con una razón especialmente iluminada, de aquello de lo que ésta no tendría noticia sin ese auxilio sobrenatural.

San Agustín y Aristóteles (el filósofo por excelencia) serán sus autoridades más citadas. Y no debe extrañarnos. La vida de nuestro hombre transcurre durante uno de los períodos del medioevo de mayor confrontación entre las corrientes de pensamiento de marcado carácter agustiniano, llamadas por algunos tradicionales o conservadoras, y las diversas corrientes nacidas de la difusión cada vez mayor de obras filosóficas neoplatónicas, aristotélicas y árabes. Un período en que junto a la filosofía, también la ciencia árabe se abre camino en las facultades de artes y de teología.

Son muchos ya los estudios dedicados a remarcar la importancia de este movimiento, nada simple, la repercusión de sus planteamientos en todos los órdenes, y su influencia en siglos posteriores¹². Como característica fundamental de este complejo movimiento, podríamos señalar la reivindicación de autonomía para la razón y la filosofía, el rechazo de la idea de que todo saber, y desde luego el filosófico, ha de estar al servicio de la teología.

Como bien indica Camille Bérubé¹³, este conjunto de obras, este nuevo pensamiento, no podía sino entrar en conflicto con la tradición agustiniana adoptada por los Hermanos Menores, tanto en Inglaterra como en París. Y así, San Buenaventura, una de las figuras más influyentes del momento, ministro general de los Hermanos Menores durante 17 años, reaccionó en distintas obras, empeñado en exponer la sabiduría cristiana y denunciar el deslumbramiento y el empobrecimiento, cada vez mayores, que sufría el cristiano a causa de la filosofía aristotélica y sus interpretaciones árabes. Tres años después de su muerte, como es bien sabido, en 1277, el obispo de París y Canciller de la Sorbona Etienne Tempier, animado por el Papa Juan XXI, antiguo maestro de París, condena los errores de los filósofos expresados en 219 tesis. Y no fue la última lista de tesis condenadas... De hecho, en Oxford fueron publicadas listas más breves en 1284, por Roberto Kilwardby, y en 1285, a cargo de Juan Peckham.¹⁴ Incluso el pensamiento de Santo Tomás de Aquino estaba en entredicho.

En los años en los que Escoto estudió filosofía y teología, en las escuelas franciscanas inglesas existía una fuerte presión contra la difusión del aristotelismo, y, sin duda, este ambiente, en el que el repudiado Aristóteles era cada vez más leído, marca profundamente su pensamiento.

El Doctor Sutil reconocerá el inmenso valor de la producción aristotélica y árabe, como el resultado más perfecto, sobre todo en el caso del primero, al que puede llegar la razón abandonada a sus fuerzas, pero, por lo mismo, como hombre iluminado por la fe, se verá en el deber de afinar, completar y llevar más allá de sus forzosos límites a la filosofía misma.

Desde la perspectiva escotista, los filósofos «niegan —casi habría que decir que como tales han de negar— todo conocimiento sobrenatural porque sostienen que el poder adquirir la propia perfección está en la capacidad de la naturaleza»¹⁵. A esto, añade Escoto que «No se puede

10 Ibid, Prol., P. 1, q. unica., A, n. 5, (ed. Vat. t. I, p. 5).

11 Gilson, E., *Juan Duns Escoto*, Pamplona, EUNSA, (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 91), 2007, p. 28.

12 Información de sumo interés al respecto puede encontrarse en las *Actas del tercer Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Averroes y los Averroismos*, Zaragoza, 1999.

13 Bérubé, C., *Láamour de Dieu; selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoit de Canfield et les Capucins*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini (Bibliotheca Seraphico-Cappucina, 53), 1997, pp. 150-1.

14 Ibid., p. 151.

15 Ioannis Duns Scoti, o.c., Prol. P. 1, q. unica., I, n. 5, (ed. Vat. t. I, p. 4).

*demostrar con la razón natural que algo sobrenatural pertenezca al HOMO VIATOR, ni que sea exigencia para su perfección»*¹⁶. Es más, aunque Dios, plenitud de ser y de amor, sea el fin natural del hombre, sin embargo, no se puede alcanzar ni su conocimiento ni su gozo, sino sobrenaturalmente¹⁷. Es éste, y no otro, el motivo por el que Escoto mantendrá la superioridad de la teología, entendida como ciencia práctica, orientada a una vida de amor, sobre la filosofía.

El filósofo, como tal, no tiene noticia de que en el mundo rige un orden de amor-caridad, no es capaz de comprender en profundidad la realidad porque no tiene la clave interpretativa de la misma, porque no conoce y ama a Dios, que es Amor. «*Ninguna ciencia adquirida naturalmente con la propia razón puede ser sobre Dios*»¹⁸. Conocerle, que es amarle, sin duda, le capacitaría para ver, para leer de un modo nuevo el mundo. Como decía San Bernardo de Claraval en su sermón 79 sobre el Cantar de los cantares «*Aquí habla siempre el amor; y el que desee enterarse de su lectura, que ame. De lo contrario, el que no ama se dispondrá en vano a escuchar o leer este poema de amor. Un corazón frívolo no puede en modo alguno percibir estas ardientes palabras. Así como ignorando el griego no se puede entender al que habla en ese idioma, o un no latino no comprende al que habla en latín, y así en los demás casos, de la misma manera, el idioma del amor, inculto para el que no ama, sonará como una campana ruidosa o unos platillos estridentes*»¹⁹.

Como han mostrado numerosos investigadores, el Doctor Sutil filosofa desde una profunda vivencia de la espiritualidad franciscana; de la primacía del amor²⁰. Es por esto por lo que es posible denominar a su pensamiento: «*metafísica del amor*»²¹. La cuestión fundamental es comprender la realidad a la luz de una radiante verdad, la de que el origen y el fin de todo, Dios, es amor y, por ello mismo, libertad, omnipotencia. La verdad de la creación y la encarnación; la de que el hombre es un ser esencialmente amado y llamado a amar; profundamente e intrínsecamente libre.

Los que Escoto llama los filósofos parten, como dato fundamental, de la racionalidad de lo real, del mundo como expresión de orden racional, y de la comunión del hombre (en tanto que ser racional) con el logos expresado en la naturaleza. Pero su concepto del logos se muestra radicalmente pobre respecto del asumido por el cristiano. No pueden sino afirmar la necesidad esencial de todo lo existente como único modo de mantener viva su posibilidad de salvación, es decir, de alcanzar la realización plena, la felicidad, en la contemplación de la verdad, entendida como la clave racional de todo lo real.

En el universo de los filósofos, en la cúspide, ha de hallarse un Dios necesario e inmóvil, plenitud racional, conocimiento que se conoce a sí mismo, que del mismo modo que el fuego quema, emite o emana calor, porque es lo que le corresponde por ser lo que es, produciría el mundo, uniforme, ordenado, lógico. Las irregularidades no serían sino accidentales, para algunos debidas a lo único no producido y, como tal, no racional, la materia. En este universo, la causa necesaria e inmutable produce de forma necesaria e inmutable; y todo lo que ocurre, al ocurrir, ocurre según las exigencias de una estricta inmutabilidad²². Lo que es, cuando es,

16 Ibid, Prol., P. 1, q. unica., I, B, n. 12, (ed. Vat. t. I, p. 9).

17 Ibid, n. 32, (ed. Vat, t. I, p. 19). Entre las tesis condenadas en 1277 se encontraba la de aquellos que afirmaban que las virtudes intelectuales y morales de Aristóteles bastaban al hombre para asegurar su felicidad plena.

18 Ioannis Duns Scoti, *Reportata Parisiensis*, Prologus, q. 3, a. 1 (Opera Omnia, Edición Wadding-Vivés, XXII, 1893, pp. 46-47).

19 San Bernardo de Claraval, *Sermón 79; Sobre el Cantar de los Cantares*, B.A.C., (Obras completas de San Bernardo, V), 1987, p. 983.

20 Bérubé, C., o.c.

21 Ibid.

22 Gilson, E., o.c., p. 263.

es necesario que sea, decía Aristóteles²³, y no puede ser sino como le corresponde ser. Lo que es, es porque tenía que ser y ser como es. En el fondo, las relaciones causa efecto, como veía con pasión Espinoza, son relaciones de consecuencia lógica, son, en sí, relaciones lógicas; en palabras de Gilson: «son como la transcripción, en términos de ser, de las relaciones inteligibles de principio a consecuencia, —que en el caso de Avicena—, se entrelazan eternamente en el intelecto del primero»²⁴. Así, la contingencia no es, en verdad, sino una categoría epistemológica. Siendo como es que las causas naturales actúan necesariamente, si fuéramos capaces de conocer plenamente todas las relaciones entre las series causales, el logos de toda naturaleza, las causas y principios últimos de todo lo real, como mostraba Aristóteles en la *Metafísica*, conoceríamos a Dios como Dios mismo²⁵.

Escoto percibe con claridad que en un universo así, el que puede llegar a reconocer una razón limitada a lo natural, no tiene cabida un Dios omnipotente como lo entiende el cristiano. Es decir, un Dios que no sólo es el origen de todo, sino que es plenamente libre en su causar, no está determinado a nada y por nada, actúa por amor. «¿Se puede probar por la razón que Dios es omnipotente?» se pregunta²⁶; y su respuesta es clara, como aquel cuyo poder activo, productivo, se extiende a todo lo posible, sí, en tanto que se extiende a todo efecto como causa²⁷. Pero, añade, «En otro sentido se toma el término «omnipotente» teológicamente, en cuanto que por tal se entiende el que tiene poder inmediatamente para todo efecto, y para todo posible (es decir, para todo aquello que no es de por sí necesario y no incluye contradicción en sí mismo); «inmediatamente», es decir, sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Tomada en este sentido, la omnipotencia de la primera causa eficiente parece ser objeto de fe, creída y no demostrada»²⁸. Y es que, «aunque sea verdad, no es, sin embargo, patente a la razón natural que el ser que tiene la causalidad eminentemente en sí y la causalidad de la causa segunda más eminentemente que la que tiene ésta respecto de su efecto, pueda producir el efecto inmediato de la causa segunda»²⁹, «se ve claro que la proposición: «Todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí inmediatamente» no es evidente por sus términos, ni por la razón natural, sino que sólo es objeto de fe.»³⁰

Para el filósofo, tal como lo presenta Escoto, la relación entre Dios, la primera causa incausada, omnipotente en tanto que todo lo produce, y su efecto inmediato, una causa segunda, ha de ser necesaria; la existencia de ese efecto no es accidental, no es obvia, es algo natural, es una consecuencia lógica, responde a lo que de sí es la naturaleza de la causa primera; de lo contrario el mundo se volvería irracional, arbitrario, absurdo, y nosotros con él. Pero, así las cosas, esto significa que si el efecto, que existe porque ha de existir, no existiera... Dios, causa de ese efecto, no existiría, y por tanto, para el teólogo, tampoco sería realmente necesario³¹.

«...si la omnipotencia divina misma —en el sentido teológico— nos fuera conocida a través de la razón natural —dice— sería fácil probar a los filósofos mismos muchas verdades y proposiciones que niegan; también sería fácil probarles al menos la posibilidad de muchas cosas que creemos y que también niegan. Pero la omnipotencia tomada en este

23 Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 19^a 23-24. Citado por Duns Escoto en las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, L. IX, q. 15, II, 64 (*Naturaleza y voluntad, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, [Serie Universitaria, 199], 2007, p. 69).

24 Gilson, E., o.c., p. 270.

25 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 982^a-983^a.

26 Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio*, L. I, d. XLII, q. unica, n. 1, (ed. Vat., 1963, t. VI, p. 341).

27 *Ibid.*, n.8, (pp. 342-343).

28 *Ibid.*, n.9, (p. 343).

29 *Ibid.*, (pp. 343-344).

30 *Ibid.*, n.14, (p.346).

31 Gilson, E., o.c., p. 269.

sentido, sin embargo, probablemente se puede probar como algo verdadero, y con más probabilidad que otras cosas creidas...»³².

El teólogo cristiano concibe el mundo de forma muy diferente iluminado por su fe. Dios, la causa primera, ha creado de la nada, libremente, por amor, todo lo que existe. En el universo reina una radical contingencia y el fin último de todo hombre es amar plenamente. Es su labor, por tanto, elevar a la filosofía por encima de sus limitaciones, para lo que es necesario repensar los conceptos fundamentales y darles un nuevo sentido; más certero y profundo.

El conjunto de la creación escotista y sus osados planteamientos, la diferencia formal, la univocidad del ser, la infinitud de Dios, la realidad positiva de la materia, responden a esta convicción. Y esto se ve, aún con más claridad, cuando uno dirige su atención al modo en que el Doctor Sutil aborda la cuestión de la libertad, la contingencia y la necesidad, ahondando, con un celo y un rigor extremos, en nociones filosóficas como acto, potencia, entendimiento, voluntad, posible, necesario o causa, efecto.

Naturalmente, cuando se trata de entablar un diálogo con la filosofía; diálogo sincero encaminado a lograr un progreso hacia la fundamentación racional de lo real, el interlocutor por excelencia no puede ser otro que Aristóteles, junto con sus intérpretes más profundos y brillantes, entre los que cabría destacar a Avicena, Averroes, e incluso, en ocasiones, al propio Tomás de Aquino. Un ejemplo casi paradigmático de esto serían las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*.³³

Merece la pena que nos detengamos en este punto, si no todo lo que el asunto exige, si al menos lo suficiente como para que veamos con mayor precisión en lo que consiste el trabajo de Escoto.

Abordar la cuestión de la omnipotencia divina le conduce a someter a un finísimo análisis la noción de potencia. De entre las precisiones que lleva a cabo, es interesante detenerse en la distinción que hace entre la potencia entendida como modo del ente (en sentido metafísico) y la potencia considerada como principio.

Como modo del ente, el concepto de potencia puede entenderse de tres formas: 1º Como opuesto a imposible, con lo que entonces ente en potencia significaría ente posible, y como tal, real (pues nada real es imposible) o realizable. 2º Como opuesto a lo necesario, entendido necesario como lo que no puede ni ser de otro modo que como es, ni dejar de ser; Con lo que entonces ente en potencia sería el que puede ser de otro modo o dejar de ser o no haber sido, es decir, el ente contingente. Y 3º Como no opuesto ni a lo imposible, ni a lo necesario, sino al acto. Su sentido estricto y propio.³⁴

Para Escoto, claro está, el ente en potencia no es el no-ente sino un modo de considerar la entidad del ente distinta al modo de considerarlo como ente en acto.

Pero hablamos del Doctor Sutil, y, ejerciendo de ello, no se detiene aquí en sus precisiones. En el orden accidental, por ejemplo, no es lo mismo el poder estar de la blancura, blanqueando, en tanto que blancura, una pared si ésta es pintada³⁵, es decir, el poder de la pared de ser blanca, que el poder de la pared de ser blanqueada³⁶. Ser blanca, aunque accidental a la pared misma, es un acto propio, intrínseco a la pared, pues toda pared, en tanto que pared, tiene

32 Me remito a la nota nº 30.

33 Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, (Opera omnia, ed. Wadding-Vivés, París, 1893, reeditada por Gregg International Publishers, 1969). Para el estudio de la cuestión 15, del libro IX de esta obra, acudiré a: Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria, 199), 2007.

34 Esta cuestión está excelentemente presentada en: Miralbell, I., *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA, 1994, pp. 45-103.

35 Ioannis Duns Scoti, *o.c.*, L. IX, q. II, (ed. Viv., VII, p.536).

36 Ibid.

el poder de ser blanca; en cambio, ser blanqueada es una actualización que supone otro actor distinto a la pared misma para que ésta sea blanqueada. El poder-ser-término-de-un-blanquear, el-poder-ser-blanqueada-por-x, son modos de referirnos a la pared que suponen algo extrínseco a la misma, y no hacen alusión a nada intrínseco suyo, sino a una respectividad pasiva a una acción. En el primer caso, considera Escoto que deberíamos hablar de POTENCIA OBJETIVA, definida como «la potencia al ser propio y simpliciter de aquello que está en potencia. La potencia de cualquier esencia sustancial o accidental al primer ser, fundada en la misma esencia, de la cual ese es el ser propio»³⁷; y en el segundo caso de POTENCIA SUBJETIVA, en tanto que consistiría precisamente en poder ser sujeto de una acción no propia, extrínseca.

Así, tal como yo entiendo a nuestro sutil filósofo, el ente posible sería el ente en potencia objetiva de existir, en tanto que por el hecho de ser posible, la existencia le es una posibilidad propia, no es algo que dependa de potencia activa externa alguna, ni tan siquiera de la de Dios (aunque pueda ser creado). «Es imposible sin más, —escribe— aquello a lo que repugna existir de por sí, y lo que de por sí primariamente es tal que tiene repugnancia para existir, y no por relación alguna a Dios, ya sea afirmativa o negativa»³⁸, «El posible, en cuanto que es término u objeto de la omnipotencia, es aquello a lo que no repugna existir y que no puede existir de por sí ni ser necesariamente»³⁹, «la potencia activa que es la omnipotencia no confiere a algo algún ser sino produciéndolo, ya que es una potencia productiva ad extra: ahora bien, anteriormente a la producción de toda cosa ad extra, ésta tiene la posibilidad de existir»⁴⁰. Ahora bien, el ente posible no sería ente en potencia objetiva de recibir la existencia (ser creado), pues, si este fuese el caso, por tratarse de un ente que por ser posible puede recibir la existencia (puede ser creado), sería creado por el hecho de ser posible, su posibilidad sería la razón última de su existencia, y no la libérrima decisión amorosa de Dios; (ninguna verdadera posibilidad podría quedar sin actualización). Así pues, el ente posible no existente podríamos considerarlo como un ente en potencia subjetiva de recibir la existencia (ser creado), ya que, pudiendo existir por ser posible, no existe por ser posible, sino por recibir la existencia de forma extrínseca, es decir, ser sujeto de una actualización no propia.

A todo esto hay que añadir que, según Escoto, se pueden distinguir aún dos subespecies de potencia objetiva (al acto puro y al acto mezclado con potencia)⁴¹ y cuatro de potencia subjetiva; asunto que ahora podemos dejar descansar.

Por otra parte, como ya vimos, la potencia también puede entenderse como principio⁴². En este caso el término potencia hace referencia a la relación entre lo causado y la causa, es decir, entre el ser-por-otro y el ser-por-el-que-otro-es. Hablamos de la potencia causal. Ahora bien, no toda causa es considerada potencia como principio; «este sentido de la potencia que designa un principio no se aplica en general a todo principio o causa, sino sólo al principio activo, que es por lo que el eficiente puede causar, y al principio pasivo, que es aquello a partir de lo cual puede ser efectuado algo»⁴³. Como principio activo, por tanto, se pone en relación con la eficiencia, y como principio pasivo con la materialidad; o dicho de otro modo, con la causa eficiente y con la material.

Así pues, tal y como yo lo veo, el ente posible sería el ente en potencia respecto de la existencia, pero en potencia pasiva precisamente por ser posible, ya que es en tanto que posible por lo que puede ser formalmente existente, pero no por lo que lo es en el caso de que lo sea; y no

37 Ibid.

38 Ioannis Duns Scoti, o.c., L. I, d. XLIII, q. Única, I, A, n.5, (ed. Vat., t. VI., p. 353).

39 Ibid., n. 7, (ed. Vat., p. 354).

40 Ibid., n. 9, (ed. Vat., p. 355).

41 Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones super Metaph., L.IX, q. II*, (Ed. Viv., VII, p. 536).

42 Ibid., q. IV, p. 530.

43 Ibid., p. 545.

es ente en potencia activa respecto de la existencia, desde luego, pues el ente posible no es posible por tener el poder de efectuarse la existencia, y el ente en potencia activa respecto de la existencia es precisamente el que la efectúa, es decir, aquel por el que el ente posible, en el caso de que exista, existe. Y así, escribe Escoto: «no es inteligible un ente que tiene existencia después de no haber sido, salvo que tenga la existencia (efectuada) por algo; ahora bien, todo lo que es otro respecto de Dios, existe después de no haber existido. Resulta patente, pues, que tal ente diverso de Dios tiene el ser recibido, y por tanto, es término de cierta potencia activa»⁴⁴.

El modo en que concibe Escoto la potencia activa, y en concreto, como veremos, la racional, es una de las claves de su pensamiento al afrontar la cuestión de la libertad, la contingencia y la necesidad. Pero él es consciente de que presenta algunas dificultades, pues, en primer lugar, el concepto de potencia activa implica, en definitiva, que potencia y acto se den a la vez siendo opuestos. «¿De qué modo el ser en potencia puede atribuirse al principio activo?», pregunta⁴⁵.

La cuestión es importante, y su respuesta implica una serie de fecundas precisiones. Si se acepta como un hecho que aquello que en un momento determinado no actúa aun así puede actuar, habrá que aceptar que a veces todo principio (causa) está sólo en potencia a principiar (causar). En el caso del primer principio, Dios, habrá que aceptar, pues, que si bien actúa, del mismo modo podría no haber actuado. Lo que quiere decir que está en potencia de principiar en tanto que es principio en acto, es decir, tiene aptitud (poder) para principiar porque está en acto como principio. Si principio significase: «lo que está principiendo en acto», entonces, estar en potencia a principiar sería ser principio en potencia (pasiva), no en acto, es decir, no tener poder para actuar como principio, tener que recibir ese poder de otro, y por tanto, sólo sería principio realmente lo que principia en acto, siempre ha principiado y no puede no principiar; sería absurdo hablar de potencia activa; sería más apropiado hablar de acción, actividad. Por consiguiente, si aceptamos, y para Escoto es algo cierto, que lo que no actúa, aun así puede actuar, hemos de poder hablar de potencia activa⁴⁶. Está en juego la creación como acto libre, y, por tanto, para el teólogo, la omnipotencia divina.

Ahora bien, ser potencia activa supone no sólo, en tanto que principio, ser en acto una potencia, sino también, en tanto que activa, ser en algún sentido acto, y por eso es necesario afinar aun más y distinguir entre acto formal y acto virtual. De este modo podemos decir que el acto está precontenido virtualmente en la potencia activa, y que la actividad de la potencia en cuestión, su poder activo, radica precisamente en lo que es virtualmente, no formalmente. Por tanto, la potencia activa de la que procede un acto formal es un principio que contiene previamente al acto virtualmente, una virtud activa, un poder. De ahí que Escoto diga que «el acto virtual en Dios es infinito»⁴⁷, o que «El primer principio es máximamente actual porque contiene virtualmente toda actualidad posible»⁴⁸.

Como dice Ignacio Miralbell, en su magnífico estudio *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*⁴⁹, «el acto formal es para Escoto un acto «recibido de otro»[...] Lo que en un ente procede de otro, lo que en un ente es ab alio, lo que en un ente deviene a partir de la fuerza —yo diría el poder— de otro ente [...] pero aquello que posee virtualmente en acto, lo posee por sí mismo y desde sí mismo [...] en cuanto principio originante de actos —formales—».⁵⁰ De ahí que el primer principio contenga virtualmente todo acto al mismo tiempo que en él no hay propiamente hablando acto formal alguno. Es la causa eficiente total.

44 *Ibid.*, q. VI, p. 569.

45 *Ibid.* q. IV, p. 550.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, L. IX (ed. Viv., XIV, P. 600).

48 Ioannis Duns Scoti, *Tractatus de primo principio*, c. III, (Ed. Viv., IV, p. 759).

49 Miralbell, I., o.c.

50 *Ibid.*, p. 101.

Escoto va a clasificar las potencias activas según distintos criterios, distinguiendo entre total y parcial, unívoca y equívoca, activa y factiva y, por último, y aquí tendremos que detenernos, entre racional e irracional o natural.

Esta última distinción proviene, como no, de Aristóteles⁵¹, pero será sometida, como hemos visto en otros casos, a una respetuosa pero profunda remodelación. La finura de Aristóteles se reconoce y se aprovecha para ir más allá de a donde él fue, pero, en definitiva, a donde, parece pensar nuestro filósofo, hubiese con gusto acompañado a un apasionado teólogo franciscano.

Como sabemos, Escoto defiende que Dios actúa libremente, crea libremente, por amor, y que nosotros somos amados y, por eso, se nos ha hecho capaces de amar, es decir, libres. De ahí su empeño en elevar la metafísica aristotélica y pasar, de una metafísica de la necesidad, a una metafísica de la libertad.

Para Aristóteles una potencia activa podía ser racional o irracional (natural). Hablaríamos de potencia activa natural cuando ésta sólo fuese capaz de actualizar según una determinada forma, pero no según su opuesta, por ejemplo, lo caliente sólo puede calentar, decía el estagirita. Por su parte, la potencia activa racional podría producir efectos contrarios, como es el caso de la medicina, que puede, en tanto que conocimiento, producir la enfermedad y la salud; si bien es verdad que no al mismo tiempo⁵². El Doctor Sutil, por su parte, perfecto conocedor de esta tesis, considera que no es suficientemente aguda y certera ya que no describe con la profundidad exigible lo natural y lo libre, lo que lleva a Aristóteles a no distinguir adecuadamente entre entendimiento y voluntad, potencia, esta última, que no ha recibido la suficiente consideración.

El filósofo escocés propone distinguir entre potencia natural y potencia volitiva. «*Esta primera distinción —señala— entre las potencias activas se establece según el diverso modo de elicitar su operación*»⁵³. Y «*sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente «naturaleza», el segundo se llama «voluntad»*»⁵⁴.

Tanto en el caso de la naturaleza como en el de la voluntad, hablamos de potencias que actúan como actúan por ser lo que son. Y por eso, sabido lo que es lo cálido sabemos con evidencia inmediata que lo cálido calienta y que lo hace de por sí determinadamente, así como sabido lo que es la voluntad sabemos que la voluntad quiere y que no lo hace por estar determinada de suyo con determinación necesaria⁵⁵. Lo característico de la potencia volitiva es, precisamente, la indeterminación respecto a la elicitación de su acto. Pero dicha indeterminación no es por insuficiencia, por defecto de actualidad, como ocurre con la materia que, careciendo de forma, está indeterminada (por determinar) respecto de la acción de la forma. Dicha indeterminación (la de la voluntad como potencia activa) es por superabundante suficiencia, que procede de la ilimitación de su actualidad, ya sea en sentido absoluto, en el caso de Dios, ya sea en cierto modo, en el caso del hombre. «*La indeterminación propia de la voluntad —dice Escoto— en tanto que ésta es activa, no es la de la materia ni la de la imperfección, sino la de la mayor perfección y poder, no atado a acto determinado alguno*»⁵⁶.

El asunto es importante. Lo que Escoto está afirmando es que la voluntad es capaz de auto-determinación, es decir, de moverse a sí misma sin estar en absoluto determinada en su movi-

51 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 1046^a-1048^a.

52 *Ibid.*, 1046^a-1047^b.

53 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad; Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, B, Art. 2, 21, Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico, 2007, p. 43.

54 *Ibid.*, n. 22, p. 45.

55 *Ibid.*, n. 25, p. 45-47.

56 *Ibid.*, n. 34, p. 48.

miento por nada ajeno. «Ninguna otra cosa puede ser la causa total de la volición en la voluntad sino la voluntad, conforme con que la voluntad es la que se determina libremente a causar el acto de querer»⁵⁷. Sin duda alguna es San Agustín quien tiene presente el Doctor Sutil al pensar en la libertad. «La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad», decía en *La ciudad de Dios*⁵⁸. El querer y lo querido mismo dependen de la voluntad y de nada más.

El caso del intelecto es muy diferente. Mientras que la voluntad, dueña y señora de su acto, se auto-determina, el intelecto actúa como un agente natural. En cualquiera de sus operaciones propias (simple aprehensión, juicio o inferencia) el intelecto no puede sino rendirse a la evidencia de su objeto; en verdad, por ejemplo, no decide, ni puede hacerlo, si algo es verdadero o falso. Una vez que el objeto se hace presente con evidencia al intelecto, éste no puede sino elicitar su acto propio. «y así, el intelecto cae bajo la naturaleza. Está pues determinado por sí a entender y no está en su poder inteligir o no inteligir [...] tampoco es potestad suya asentir y disentir. [...] La voluntad elicita su acto de modo contrario, como se dijo anteriormente»⁵⁹.

La voluntad no está determinada, pues, ni a querer, ni a no querer, ni a querer lo que quiere o no quererlo. Se auto-determina. Es más, afirma Escoto que en el mismo momento en que quiere puede no querer, del mismo modo que queriendo algo puede querer lo contrario. El acto de querer no elimina su poder de auto-determinación y, por tanto, su poder para igual que quiere no querer. Si en el momento de actuar la voluntad estuviese determinada, entonces todo sería necesario, y no habría ni contingencia, ni libertad. La contingencia de lo creado, producido por la primera potencia activa racional, es decir, la voluntad de Dios, radica precisamente en que del mismo modo que es puede no ser, ya que lo único que es y no puede no ser es el ser necesario. Ciertamente es que la voluntad sólo puede querer posibilidades que le muestra el intelecto, pero se determina ella misma tras hacerse cargo de lo que el intelecto le presenta. Por tanto podemos mantener los términos de Aristóteles y, del mismo modo que hemos dicho que el intelecto es propiamente hablando una potencia natural, y por tanto, no libre, podemos decir que la voluntad, que actúa con razón, es la única potencia racional y, por tanto, libre.

Escoto ha hecho un enorme esfuerzo por fundamentar un dato que le parece innegable, pero difícil de justificar para el filósofo: la contingencia del mundo y la libertad en el hombre. No es cierto que, como decía Aristóteles, «es necesario que lo que es, cuando es, sea»⁶⁰, interpretado *in sensu diviso*; es decir, «que todo lo que es, es necesario que sea cuando es», puesto que, como hemos visto, la voluntad que quiere algo, en el mismo instante en que lo quiere, tiene el poder de no quererlo. «¿Quién niega que lo activo es más perfecto cuanto menos dependiente, determinado y limitado —es— respecto al acto o el efecto?»⁶¹, pregunta. Y añade, precisamente por ello, «esta contingencia es más noble que la necesidad [...] el no causar nada de modo necesario es una perfección en Dios»⁶²; la de la libertad.

De todo lo visto se deduce que la voluntad divina, omnipotente y libre, en tanto que absolutamente indeterminada, y no el entendimiento divino, es la causa primera y última del mundo todo, y de su contingencia radical. De entre los entes posibles que el entendimiento le presenta, la voluntad elige los que quiere porque quiere.

Como plenitud de ser, Dios, infinito, no necesita crear para nada; nada le hará ser más de lo que es, ni más feliz. La creación sólo puede entenderse como un acto de liberalidad infinita, de puro querer, que en el caso de Dios, como bien sabe nuestro franciscano, es amor-caridad.

57 Gilson, E., *o.c.*, p. 583, nota 38.

58 Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XII, 6, Madrid, B.A.C. (Obras Completas, XVI), 2004, p. 763.

59 Juan Duns Escoto, *o.c.*, n.36, pp.50-51.

60 Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 19^a 23-24.

61 Juan Duns Escoto, *o.c.*, n.44, p. 56.

62 *Ibid.*

En efecto, el libre querer de Dios es amor infinito, y nosotros, los hombres, en tanto que existimos, somos por amor amados y, por tanto, llamados a ser felices, a ser plenamente libres, a divinizarnos... a amar sin límites. La felicidad plena, en consecuencia, residirá en el acto de la voluntad⁶³, en el querer libre, en amar plenamente, en la entrega sin límites, sin un por qué, como mostraba Eckhart⁶⁴, o sin otro por qué que el puro amar; no en conocer.

«Ama y haz lo que quieras: si callas, guarda silencio por amor; si gritas, grita por amor; si corriges el amor sea el corrector; si perdonas, perdona por amor»⁶⁵ decía San Agustín, y lo hacía sin duda recordando las palabras de San Pablo: «aunque tuviera el don de hablar en nombre de Dios y conociera todos los misterios y toda la ciencia; y aunque mi fe fuese tan grande como para trasladar montañas, si no tengo amor, soy nada.»⁶⁶

Ignacio Verdú Berganza.
vonverdu@yahoo.es

* Este trabajo fue aceptado para su publicación el día 15 de Junio de 2008.

63 Merino, J.A., o.c., p.108.

64 Verdú, I., «Intelecto y divinización en el Maestro Eckhart» en *Pensamiento*, Vol. 61, nº 231 (Septiembre-diciembre 2005), pp. 441-453.

65 Agustín de Hipona, *Comentario a la primera Carta de San Juan*, VII, 8, Salamanca, Sígueme, (Ichthys, 22), 2002, p. 135.

66 San Pablo, *Corintios*, 1, 13,2.