

LOS LIMITES DE LA RAZON EN DUNS ESCOTO

Angel Alvarez Gómez

Abstract

Scotus is a man of the crisis capable of creating a mode of thought for the crisis. Its core is reason. The Prologue to the *Opus Oxoniensis* reflects this state of mind, and presents the keynotes of a different way of understanding the relationships between reason and faith, or between theory and praxis. In this article I discuss, with reference to the central problems of epistemology and metaphysics, the difficulties that, to Scotus' mind, accompany any philosophical enterprise, and the risk to which reason is exposed when it sets itself up as judge of itself without reck of the beyond. In conclusion, the advances with respect to ancient thought are summarized, and certain issues of current relevance are noted.

La situación de crisis que toca vivir a Escoto tiene repercusión en su pensamiento de modo determinante; la crisis se traduce para él en marco de referencia de toda actividad intelectual. Así se pone de manifiesto en el Prólogo al *Opus Oxoniensis*¹.

Me propongo seguir algunos de los razonamientos que hablan de los límites de la razón y se ordenan a la capacidad de alcanzar el fin natural. Así podemos leer:

«Pero el hombre no puede conocer distintamente de modo natural su fin; así pues, le es necesario algún conocimiento sobrenatural acerca de él (...). Los filósofos que tuvieron un

¹ J. Duns Scoti: *Opera Omnia*, Ed. Vaticana a cargo de C. Bali'c, vol. I (1950) y vol. XVI (1960). (Incluyo en el texto las referencias al Prólogo, utilizando *L.* y *O.* según se trate de la *Lectura* o la *Ordinatio*, seguidas de la página y líneas. Sólo cuando interese su entero contenido citaré por el número. Las correspondientes entre *L.* y *O.* mediante el signo =). Como introducción al Prólogo, cfr. especialmente: O. Todisco: «Lo spirito cristiano della filosofia di Scoto. Introduzione alla lettura del Prologo all'*Ordinatio*», en *Regnum hominis, regnum Dei* (Actas IV Congr. Scot. intern., Soc. Intem. Scot. Roma 1978, vol. I, pp. 133-153); A. B. Wolter: «Duns Scotus and the Necessity of revealed Knowledge: Prologue to the *Ordinatio* of J. Duns Scotus», *Franciscan Studies*, 11 (1951), pp. 237-272. Es importante tener presente el ambiente de gestación del pensamiento escotista; a este respecto, sigue siendo indispensable: F. Van Steenberghen: «La philosophie a la vielle de l'entrée en scène de J. D. Scot», *De doctrina Duns Scoti*, (Actas, Roma, 1968, vol. I, pp. 65-74). En la conformación de ese ambiente tiene parte importante la polémica de la Universidad y entre los regulares; cfr. al respecto: L. Bianchi y E. Randi: *Filosofi e teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'università medievale*, Bergamo, Lubrina (especialmente, pp. 193-227). No estará de más una consideración sobre la actualidad de Escoto; cfr.: B. De Saint Maurice: *John Duns Scotus, a Teacher of our Times*, St. Bonaventura Univ. New York, 1955; P. Vignaux: «Lire Duns Scotus aujourd'hui», *Regnum hominis...*, I, pp. 33-46.

intelecto natural agudo cuando en lo referente al fin descendieron a lo singular, o quedaron presos de la duda o se equivocaron» (O. 10. 1-2 y L. 5, 16-18)².

El texto responde a la cuestión de «si es necesario que el hombre en este estado reciba la inspiración de alguna doctrina sobrenatural» que no pueda alcanzar mediante la luz natural del intelecto. Es cuestión obligada para todo comentarista de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la vía de acceso al problema de la legitimidad de la Teología.

1. Claves

Algunos términos del texto descubren cuáles sean las claves de lo que es inteligible y cómo se puedan salvar los límites en lo necesario:

1º. La machacona reiteración que identifica al hombre de que se habla con el hombre real. (En los términos: «pro statu isto», «pro statu viae», «in via», etc.). Pero esa determinación no se entiende sino en el horizonte del hombre ideal. En el contexto de la época, la naturaleza caída frente a la naturaleza original o en estado de inocencia («natura instituta»).

2º. La guía de los filósofos, o el aprovechamiento del pensamiento para la clarificación de los asuntos teológicos. Desde el primer momento cabè descubrir un modo peculiar en Escoto de afrontar las relaciones razón-fe: teniendo noticia de algo que es necesario saber, el conocimiento de los filósofos se convierte en argumento para mostrar la miseria en que se queda el más destacado saber, que no puede alcanzar a lo que el hombre más importa.

3º. No sólo es el hombre incapaz de conocer su fin, sino que en toda su extensión queda marcado por la deficiencia. Pongamos por caso: que no pudiendo conocer a Dios, tampoco conoce la relación de Dios con el mundo y se atiene al modo que la razón natural (i. e. «por statu isto») es capaz. Aristóteles y sus intérpretes árabes –Avicena y Averroes– quedaron presos del necesitarismo con merma de la dignidad de Dios. Envilecimiento y dignidad, desde la controversia de los filósofos y teólogos y desde la lección de 1277, es otro de los motivos que impulsan y, en su caso guían, la búsqueda.

4º. Si cambia la relación Dios-mundo, también el modo del ser y el acontecer mundanos. De ahí que la determinación de la ciencia ya no proceda del carácter que impulsan a la fuente creadora. La razón práctica adquiere una relevancia superior a la razón teórica y lo que vale para Dios vale igualmente para el hombre.

² «Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte, igitur necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis (...). Philosophi qui habuerunt naturalem intellectum acutum, quando descenderunt in singulari ad finem, vel fuerunt dubii de fine, vel erraverunt». Como consideraciones generales para cuanto sigue, se hace preciso tener en cuenta el marco de referencia de la «Teología racional». (Cfr. A. B. Wolter: *The Philosophical Theology of J. Duns Scotus*, N. York, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1990; A. Ghisalberti: *Medioevo teologico. Categorie della Teologia razionale nel medioevo*, Bari, Laterza, 1990). Sobre el intento de precisar lo que la razón puede y no puede demostrar, se puede afirmar: «A tale scopo, il Prologo all'*Ordinatio* costituisce l'attestato più chiaro di tale angustia e di tale povertà» (O. Todisco: «Lo spirito critico de G. Duns Scoto a G. D'Occam», *Miscelanea franciscana*, 1989 [89], I-II, p. 45).

5º. Escoto es un pensador escolástico. Su estilo salta, ante los problemas, de los argumentos a favor de una solución a los de la contraria, con la obligación de defender la propia posición y hacerla vencer apelando conjuntamente a la razón y a la autoridad. Es, o bien el obligado respeto a aquella tradición a la que mejor se puede hacer corresponder con la urgencia que el tiempo impone: dicho de este modo estaríamos ante una ponderación actualizada debida a la concepción tesaurizadora de la tradición. O bien la defensa obligada de aquella parte de la tradición que guía indefectiblemente a quienes profesan en una Orden: en ese caso, la toma en consideración de la globalidad de la tradición vendría precedida de una selección que aparta lo que haya de seguirse de lo que hay que combatir. Sería una consecuencia de la contradicción de pertenecer a la vez a la Orden y a la Corporación Universitaria, como dialécticamente se puso de manifiesto en la polémica de la Universidad.

6º. La fascinación por Aristóteles obliga a ver en él la máxima expresión de la razón en estado natural, tanto para guiarse por él en asuntos filosóficos, como para denunciar, como en la pura fuente, las impotencias de la razón. En una situación crítica como la que se deriva de la condena de 1277, la mirada se dirige más a quienes se inspiran en el maestro tomados conjuntamente que al modo como una misma herencia se diversifica.

La cuestión que plantea el Prólogo al *Opus* ha de ser abordada según exigencias aristotélicas, aunque éstas hayan de ser resueltas por vías no aristotélicas. De ahí se impone la aceptación del modelo de investigación de cualquier asunto por sus causas. Así, habrán de saberse la causa formal, eficiente, material y final de la doctrina sobrenatural (*O.* 1, 13-22). La exigencia de causalidad eficiente se desdobra en el problema de la necesidad y el modo; al filósofo interesa especialmente el primero, y es lo que tiene directa relación con los límites de la razón.

2. Horizonte de los argumentos

«En esta cuestión parece haber controversia entre filósofos y teólogos» (*O.* 4, 14-15 = *L.* 2, 21-22)³. En el normal estilo escolástico, el enunciado de la cuestión viene seguido de las razones por las que «videtur quod non» (en el caso presente: que no sea necesaria la inspiración de alguna doctrina sobrenatural). Una peculiaridad de Escoto es que a primera vista parece duplicar los argumentos; esto es, no basta con mostrar cómo a la propuesta de la cuestión se oponen razones, sino que esa que podríamos llamar propiamente la polémica filosófica, es el punto de partida para abrir la polémica entre filósofos y teólogos (o, como apunta la *Lectura*, entre católicos y filósofos).

Se trata de una cuestión fronteriza, lo que comporta la necesidad de conocer de algún modo lo que está del lado de allá; pero ello no resulta posible si no se cuenta con otras disposiciones que las que gobiernan el lado de acá. En otros términos, la razón «in via» puede toparse con el límite y reconocerlo, pero ello significa que a

³ Cfr. la actitud al respecto de Tomás de Aquino: *In I Sententiarum*, Prol., q. 1, a. 1, obj. 3.

lo sumo podrá intentar empujarlo, mas nunca saltar al otro lado; carece de la noción del «otro lado»⁴. Es lo que le pasa a Aristóteles, empeñado en la búsqueda de aquella ciencia más excelente, por más que le conste que es propiamente divina⁵.

El proceder de Escoto apunta a la necesidad de que el filósofo se juzgue a sí mismo y descubre que no lo puede hacer si no cuenta con una instancia superior a la razón. Suena como más conveniente que la exigencia kantiana de que la razón «instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y sea capaz de acabar con todas las arrogancias infundadas» a base de leyes eternas e invariables de la misma razón⁶. En consecuencia, aunque haya de hablarse en ambos de la necesidad de la crítica de la razón, no será en el mismo sentido.

Podemos, pues, acusar en el escocés una ambigüedad; echa mano de la filosofía para acercarse a cuestiones teológicas, pero somete los problemas de la razón a la superior decisión de la revelación. Eso no significa necesariamente inconsecuencia, pues lo que se ha propuesto es resolver los problemas del hombre echando mano de todos los recursos disponibles⁷.

De ese modo se descubre: 1º) Que la polémica propiamente filosófica se agota en sí misma, al tiempo que nos permite adivinar porqué, a pesar de ser estéril, continúa mientras la causa (el problema) no cesa. 2º) Que en la controversia, los filósofos se sustentan en la razón, mientras que los teólogos lo hacen en un híbrido de razón: argumentos racionales con intervención de alguna premisa no aportada por la razón⁸.

3. Exigencias de la razón

Los argumentos filosóficos giran todos ellos en torno a que «Natura non deficit in necessariis» (O. 3, 3 = L. 1, 23-2, 1)⁹. Es la resistencia a reconocer que, en un cosmos ordenado, puedan haber aspiraciones de los seres para cuya satisfacción no cuenten con medios. Mienta una dificultad contra lo que para la razón tiene carácter de principio, ya que, si se admite aquella posibilidad, el orden racional queda radicalmente dislocado. La razón en ejercicio no puede por menos de apostar por un orden racional, aunque pueda haber diferencias acerca del origen de la potencia misma.

⁴ Tengamos presentes las advertencias de L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, I, p. 499. No hay aquí el pensamiento de una «filosofía trascendental» que asuma la tarea de abrir el «paso» («Überschritt») de lo sensible a lo suprasensible como en Kant. (*Welches sind die wirklichen Fortschritte*, A, pp. 10-11). (Ed. W. Weischedel, VI/2, 1958, p. 590).

⁵ Aristóteles: *Metafísica*, I, 2, 982b30-983a10.

⁶ I. Kant: *KrV*, A, XI-XII.

⁷ E. Gilson: *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, París, 1952, p. 632: «En su conjunto, la obra de Duns Escoto es la de un teólogo». Cfr. A. B. Wolter: «The Theologism of Duns Scotus», *Franciscan Studies*, 7, 1947, pp. 257-73 y 367-398.

⁸ El modelo bien puede ser el silogismo práctico de Aristóteles: *Eth. Nic.*, VII, 2, h1147a25-30.

⁹ Aristóteles: *De Anima*, III, 9, 432b21-23: «La naturaleza no hace nada en vano ni prescinde de nada necesario —excepto en los animales imperfectos e incompletos; pero los animales a los que me refiero son completos y perfectos—. (Trad. T. Calvo, Madrid, Gredos, 1978, p. 245).

Establecido el principio, los argumentos tienen un carácter doble: son a la vez prueba y exigencia de prueba; dicen, según la experiencia, que el principio se cumple y, según la razón, que el principio se ha de cumplir. Para enlazar experiencia y razón se acude a la autoridad. De esa triple fuente se alimenta el caudal de la prueba¹⁰.

La consecuencia es que «los filósofos mantienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, conocen el defecto de la naturaleza y la necesidad y perfección sobrenatural de la gracia» (*O.*, nº 5, 4, 15-17). La diferencia radica en los términos «tenent/cognoscunt»: empeño, obstinación y decisionismo frente a conocimiento. Es decir, situación paradójica, por cuanto que, quien debiera conocer no conoce y sólo sostiene (el filósofo) y conoce, al parecer, aquél a quien menos corresponde.

Destaquemos otros dos detalles: el primero, que la negación de lo sobrenatural es consecuente a la autosuficiencia de la naturaleza como razón de economía que al necesitarismo es inherente. El principio aristotélico citado dice: «Nada en vano y nada menos de lo necesario».

Segundo, el teólogo no niega el principio en cuanto tal; antes bien, lo reafirma: es un *estado*¹¹ de la naturaleza el que por exigencia del principio necesita de la restauración sobrenatural. Se mueve en el terreno medio entre la decepción y la violencia, por ello habrá de cuidarse de aclarar qué clase de naturalidad pueda haber en lo que se impone.

Pero, ¿cómo una naturaleza puede a la vez ser y no ser, estar escindida entre lo que le corresponde y lo que es y puede? ¿Cómo podemos saber del *ser* si no hay más que el *estado*? El filósofo está falto del conocimiento porque no puede saber sino la naturaleza existente y ello le cierra la posibilidad de sentirse en estado deficitario. Ignorando esa diferencia, tampoco puede estar al cabo de la perfección propiamente y queda condenado a oscilar entre lo que ve y lo que atisba¹².

De esta ambigüedad están impregnados los argumentos principales que Escoto reduce a tres: uno considera la relación entre lo general y lo singular en los objetos de las potencias; el segundo compara la potencia sensitiva con la intelectiva; el tercero plantea la proporción entre la potencia y su objeto.

3.1. *Lo general y lo singular*

El primero dice que «toda potencia que tiene por objeto natural primero algo común, tiene igualmente por objeto natural y por sí cuanto se contiene en aquél (...). Pero el primer objeto de nuestro intelecto en cuanto que es natural es el ente en el sentido más general; luego el intelecto puede conocer cualquier ente de modo natural» (*L.* 1, 10-11 y 16-18 = *O.* 1, 11-2, 1 y 2, 7-11). La *Ordinatio* añade que

¹⁰ «Probatur per exemplum (...), probatur etiam per rationem (...), patet per Avicennam» (*O.* 2, 1, 3 y 11 = *L.* 1, 12, 13 y 18-19).

¹¹ Acerca de la noción de *estado*, cfr. *O.*, I, dist., 3, q. 3, nº 187 (Bali'c, vol. III, 113, 8-114, 24).

¹² Hay que matizar en este punto la relación entre experiencia y razón. En términos generales, la noticia del *estado* de naturaleza que proporciona la experiencia no se corresponde con lo que la razón concibe sin ser capaz de comprenderlo.

desde el conocimiento del ente se alcanza el conocimiento del no-ente, tanto en general como en particular, en una nueva apelación a Aristóteles¹³.

Ambas premisas merecen ser examinadas con mayor atención. La primera asienta sobre lo que a una potencia le es «natural» (*L.*, nº 49, 21, 5-8 = *O.*, nº 90-92, 54, 6-57, 2). Tan natural es aquello a lo que una potencia se inclina espontáneamente como lo que la mueve de modo natural¹⁴. Mientras que lo primero no presenta dificultad, no ocurre así con lo segundo, que resulta más complicado de entender. Si decimos que el ente en cuanto ente es el objeto del entendimiento, no es necesario que éste conozca cuantos entes particulares se contienen bajo el ente común. Lo que es adecuado a la potencia es el ente en general, presente en todos los particulares sobre los que puede actuar la potencia. Por eso puede decirse que el entendimiento se inclina de modo natural a cualquier cosa en cuanto ente, pero no que sea movido por cualquier cosa.

La razón está en la diferencia entre el conocimiento confuso y el conocimiento claro y, por consiguiente, más excelente. El intelecto humano, en el supuesto de que tenga por objeto al ente común, descubre sus límites en la incapacidad de conocer cada cosa en particular y, como habremos de ver, en la impotencia para tener del ente general un conocimiento distinto.

La aporía de una ciencia que sólo conoce lo universal, cuando no existe sino lo singular, tal como el problema de la sustancia primera y la sustancia segunda revelan en Aristóteles¹⁵, es en el Doctor Sutil indicio de la deficiencia que afecta a la naturaleza, representada en la impotencia de la razón.

Que lo universal haya de estar en el singular es problema aristotélico que no consigue llegar a conceptualizar y que viene a parar al juego entre «inhesión» y «predicación»¹⁶. No queda sino la posibilidad de que en el conocimiento del singular descubramos por inducción la noción común; pero esto implica que no se puede decir del ente que sea el primer objeto alcanzable de modo natural, sino que es primero en cuanto incluido en todos los objetos *per se* y no es alcanzable en sí si no lo es cualquiera de ellos¹⁷.

Al doble sentido de la naturalidad del objeto de la potencia (como a lo que tiende o como lo que alcanza) hay que sumar la natural inteligibilidad de los entes en cuanto forman una unidad y son susceptibles de ser así conocidos, en respeto a la proporción aristotélica entre verdad y ser¹⁸. Pero no se da la correspondencia entre lo en sí naturalmente inteligible y nuestra intelección, por cuanto que no conocemos de una vez aquella unidad, ni podemos llevar a unidad la diversidad que conocemos, ni, en el caso de que pudiéramos hacerlo, habríamos conocido alguna vez toda la diversidad¹⁹.

¹³ Aristóteles: *Anal. Post.*, I, 25, 86b34-35; *Peri herm.*, 14, 24b3; *Met.*, IV, 4, 1008a17-18.

¹⁴ En la *Ordinatio* se repite 20 veces el término «*naturaliter*» en 50 líneas.

¹⁵ Aristóteles: *Met.*, VII, 15, 1039b20-1040a7.

¹⁶ Por ahí aborda Leibniz la dificultad. Cfr. *Discours de Métaphysique*, VIII. (Gerhardt, IV, 432-33).

¹⁷ Contra Avicena: *Metaph.*, I, cap. 6 (f. 72 rb): «*Ens et res necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ab aliis notioribus se.*»

¹⁸ Aristóteles: *Met.*, II, 1, 993b30-31.

¹⁹ De ahí nace la necesidad de la Filosofía Primera (= Sapiencia para los escolásticos) y su principal dificultad: cómo llevar a unidad de principio la diversidad de las ciencias y las artes que el hombre

Estamos ante la inagotabilidad del conocimiento de cualesquiera objetos, lo que queda como experiencia de los límites en que la razón humana se ve inevitablemente encerrada. De ahí le viene al conocimiento abstractivo su valor, ya que no se puede contar con un conocimiento intuitivo del orden intelectual.

No queda sino interpretar la naturalidad con que una potencia se relaciona con su objeto como aquello a lo que tiende. La razón de que se haya querido entender como lo que alcanza radica en la confusión que acompaña al término mismo de «potencia»²⁰. «No es, pues, inconveniente decir que la potencia está naturalmente ordenada al objeto al que no puede alcanzar por causas naturales, como si por sí misma se ordenara a él y, sin embargo, no pudiera sola alcanzarlo» (O. 56, 10-57, 2)²¹.

3.2. Entendimiento y sentidos

El segundo argumento compara al sentido con el entendimiento en lo que se refiere a la satisfacción del objeto. Si «natura non deficit in necessariis» en las potencias inferiores —como lo atestiguan la experiencia, la autoridad y la razón—, con mayor motivo en las superiores.

Lo confirma la razón por cuanto que «a toda potencia natural pasiva le corresponde algo activo natural; de otro modo parecería existir en vano una potencia pasiva, si por nada en la naturaleza pudiera ser convertida en acto» (O. 5, 16-19 = L. 3, 15-18)²². Ese es el caso del entendimiento posible que tiende naturalmente a conocer los objetos inteligibles, por lo que a él corresponde el entendimiento agente y viceversa.

Si antes había que hacer el esfuerzo por discernir lo que corresponde «naturaliter», ahora es la relación entre «natura» y «naturaliter» la que se ha de aclarar. Pero «naturaleza» se entiende: o como principio intrínseco del movimiento y del reposo o como principio que actúa naturalmente, en oposición tanto al arte como a lo que tiene origen en algún propósito²³. Pues bien, no puede decirse que en el primer sentido a toda potencia receptiva corresponda algo activo natural, como sabemos por la experiencia de cuantas cosas son engendradas y alteradas naturalmente por otras. En el segundo sentido, a veces sí y a veces no corresponde una potencia activa a la que es pasiva. Por ese punto se rompe la analogía entre el sentido y el intelecto. Pues, mientras que el objeto de una potencia inferior puede ser satisfecho por la causalidad de un agente natural, el objeto de una superior, en razón de su perfección y excelencia, se ordena a recibir una acción tan eminente que no puede ser el efecto de una causa natural.

cultiva, al objeto de alcanzar un orden que recupere la totalidad perdida en el ejercicio de la razón cuando ésta responde a necesidades concretas. Cfr. Tomás de Aquino: *In Met.*, Proemium.

²⁰ «Potestas» o potencia pasiva y «possibilitas» o potencia activa, tal como ya estableciera Aristóteles: *Met.*, V, 12, 1019a15-1020a6.

²¹ Cfr. O., I, dist. 3, pars. I, q. 3, nº 137-151 (Balić, III, 85-94).

²² Cfr. Aristóteles: *De anima*, III, 5, 430a10-14; Averroes: *Phys.*, VIII, com. 64.

²³ Toma Escoto de Aristóteles los significados de «natura» que responden directamente a sus intereses: cfr. *Met.*, V, 4, 1014b16-1015a19.

La condición de lo que la naturaleza plantea es un tanto paradójica: las más elevadas aspiraciones no pueden ser satisfechas desde dentro, de modo que o se quedan frustradas o son satisfechas por alguna potencia exterior. Pero el texto de Escoto contiene algunas matizaciones importantes: primera, que, si bien no corresponde a cada cosa la realización de sus tendencias, éstas se cumplen en el dominio de la totalidad del ente²⁴. Segunda, que la dignidad de la naturaleza no puede medirse por el modo como se alcanzan los objetos, sino por la garantía de que van a ser alcanzados. Si bien se considera, la dignidad se duplica: porque se satisface el entendimiento y porque ello ocurre por la causación de un agente superior que actúa en la naturaleza, esto es, en la total coordinación de cuanto es²⁵.

Tercera, que la relación de correspondencia entre potencia activa y pasiva en el orden intrínseco está en proporción inversa a la dignidad de los objetos y las mismas potencias, por lo que nunca se debe medir lo superior por lo inferior; «et ideo dignifico naturam et non vilifico» (L. 16, 25; cfr. O. 46, 8–10).

Cuarta, que al rígido necesitarismo de las esencias griegas hay que sustituir la fluida ordenación racional de un cosmos donde toda aspiración puede quedar satisfecha. Aristóteles no pudo al fin salir de la aporía de un pensamiento obligado al principio de que «natura non deficit in necessariis» y al conocimiento de que «el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza». Por ello se vio obligado a dudar «si la felicidad puede aprenderse o adquirirse por costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o, incluso, por obra de la fortuna». En esa misma medida hubo de reconocer que «la vida de los dioses es toda ella feliz, mientras que la de los hombres lo es solamente en la medida en que tiene cierta semejanza con la actividad divina». La distancia que escinde la plenitud de ser de unos y otros lleva a la necesidad para el hombre de proceder por acumulación de la verdad, aprendiendo tanto de los errores como de los aciertos²⁶.

Quinta, que la decepción no es obra de la creación misma –que no puede ser sino perfecta–, sino del estado actual de naturaleza corrompida. Exige esa explicación el mismo orden racional y la cuestión es saber hasta dónde alcanza la corrupción y dónde tiene su remedio. Escoto duda entre la solución anunciada y la posibilidad de que aún con ayuda sobrenatural el intelecto sea incapaz de alcanzar la intelección (O. 47, 9–12)²⁷.

²⁴ L., 16, 12–13: «Tamen tunc illi potentiae passivae naturali correspondet potentia activa naturalis in toto ente».

²⁵ O., 45, 17–19: «Potest per aliquod agens in natura –id est, in tota coordinatione essendi vel entium– (...) complete reduci in actum». Cfr. el estudio de la dignidad de la naturaleza en comparación con Pascal y con atención a los múltiples aspectos que en ambos autores conlleva, en O. Todisco: «G. Duns Scoto e B. Pascal. Critica del ruolo–guida della ragione filosofica», *Miscelanea franciscana*, 90, 1990, I–II, pp. 202–261.

²⁶ Aristóteles: *Met.*, II, 1, 993b9–11; *Eth. Nic.*, I, 9, 1099b9–11; *ibid.*, X, 8, 1178b26–28; *Met.*, II, 1, 993b17–19. Un estudio en profundidad del tema nos pondría ante la razón de «infinitud» en ambos pensadores.

²⁷ Cfr. O., I, dist. 3, pars I, q. 2, n° 56–57 (III, pp. 38–39), n° 110–115 (III, 69, 13–72, 5) y n° 188–193 (III, 114, 13–119, 3).

3.3. La potencia y su objeto

El juego de lo universal-singular y la diferencia en la actividad del sentido y el intelecto conducen a la pregunta por la relación entre la potencia intelectual y su objeto propio.

He aquí el problema: si una doctrina o conocimiento sobrenatural fuera necesaria lo sería porque la potencia en cuanto natural no es adecuada para que le sea cognoscible su objeto; si es así, ha de volverse proporcionada por otro. Si este otro es natural, volvemos a estar como al principio y, si es sobrenatural, es desproporcionado al entendimiento. A no ser que se quiera proceder al infinito, algo que es imposible, habrá que admitir que potencia intelectual es conforme a y según todo modo de lo cognoscible (*O.*, nº 3 = *L.*, nº 3). También se podría concluir que tales potencias son una aberración natural, pero antes de llegar a ese extremo han de agotarse otras posibilidades.

El asunto ahora es el de los modos de proporción a medida de los modos de la naturaleza y la naturalidad de los problemas anteriores²⁸. Así lo impone la fuerza del argumento filosófico que no puede aceptar la inconmensurabilidad potencia/objeto porque, si así fuera, no habría solución ni natural ni sobrenatural. La sutileza del ingenio escotista tiene que afilar las armas de la distinción una vez más para que la naturaleza no quede frustrada, sin tener que venir a una conclusión por reducción.

Que no hay conformidad directa ha quedado manifiesto por la fuerza de los argumentos anteriores. Tampoco se puede pensar en una desproporción «*qua talis*», porque de nuevo se rompería el orden racional. Sólo queda que se actualice la correspondencia para la que se tiene disposición a través de la mediación de algo sobrenatural. Pero habrá que saber en razón de qué, hasta dónde alcanza la actuación y de qué índole es la capacidad. Esa mediación tiene una vez más la señal de suplencia de la naturaleza en lo que es deficitaria.

En primer lugar, si es preciso superar a los filósofos, no ha de hacerse saltando en la conclusión más allá de las premisas; es eso lo que se ha hecho por salvar el orden, pero cabe un esfuerzo mayor si recibe ayuda. El entendimiento se ajusta al objeto mediante algo sobrenatural y a esa acción está directamente dispuesto. Pero no lo está para alcanzar por propio acto y de suyo el objeto sobrenatural (*L.* 21, 12-15). Ello responde a la incapacidad de tener conocimiento de objetos que no sean dados a la experiencia y a la ilegitimidad de saltar del orden de lo sensible al de lo suprasensible. La garantía, pues, para la conformidad buscada se da con el telón de fondo de no conocer el principio activo sobrenatural y, en suma, de no saber demasiado por qué actúa. Se ha alejado unos pasos el límite de los filósofos, pero de nuevo nos encontramos ante él.

En segundo lugar, el hacerse proporcional ocurre en razón del agente y la forma. Lo uno porque el entendimiento asiente a la verdad movido por la revelación; es esta la causa eficiente propiamente. Lo otro, porque es el mismo asentimiento el

²⁸ La frecuencia ahora es para los términos: «proportio», «proportionatus», «improportionata». *O.*, nº 94, 57, 11-58, 19 = *L.*, nº 51, 21, 11-16.

que conforma la proporción para la que el entendimiento tiene la inclinación. Pretender que fuera de otro modo sería hacer una violencia que en nada corresponde a la naturaleza y a sus disposiciones. A pesar de ello, una vez más se impone la impresión del límite, cuando para aquello que constituye la aspiración más elevada se requiere de tal especie de ayuda. Moverse en tales condiciones es posible rizando el rizo de la distinción de la potencia obediencial²⁹.

En tercer lugar, la acción sobrenatural es suficiente para causar el asentimiento del intelecto a la verdad que se le revela por actualización de la proporción, pero no es suficiente para causar la proporción de la potencia con el agente mismo. Hay que dejar constancia de que el logro de una adecuación pone al descubierto una inadecuación insuperable entre agente y paciente.

El peso de Aristóteles es tan determinante que en cualquier punto se descubre su presencia. El carácter extraño, sin mezcla, inmortal y eterno, que sólo es lo que es esencialmente cuando se ha separado y que no proviene de generación sino de fuera, propio del entendimiento activo al que corresponde «hacer todas las cosas»³⁰, es tan atractivo que se convierte para Escoto en el modelo explicativo de la proporción que andamos a buscar. No se trata de duplicar también los entendimientos agentes, sino de suplir la impotencia en que ha caído el agente natural. La relación aristotélica «τὰ πάντα γίνεσθαι / τὰ πάντα ποιεῖν» es correcta si se piensa en orden a la naturaleza originaria y vuelve a serlo por obra de la restauración. Pero se mantiene la herida, la restauración no ocurre de una vez para siempre y la actualización es gratuita.

Así el Doctor Sutil ha llevado el reconocimiento de los límites hasta el núcleo de la potencia humana, donde cabría esperar una pureza proporcional a la función luminosa que le corresponde *-οἷον τὸ φῶς*³¹.

4. La razón práctica como núcleo del problema de los límites

4.1. El orden de la persuasión

Vengamos, pues, a lo que impulsa a dar el paso a la polémica entre filósofos y teólogos, a la razón misma de ser de la Teología. Pero advirtamos en qué estado de ceguera transcurre el esfuerzo de la razón natural: «No puede mostrarse por la razón natural que algo sobrenatural haya penetrado en el hombre en estado de camino, ni que sea requerido para su perfección, ni que el que lo posea pueda conocer que lo lleva dentro» (O. 9, 3-5).

Nos hallamos ante una estrategia peculiar, acorde con la naturaleza de los argumentos y las fuentes de las que se nutren. No es posible encontrar error en Aristóteles arguyendo con la sola razón, pues ésta ha alcanzado en él sus mejores posibilidades. El camino de la filosofía queda cerrado, no convicto de error. Los

²⁹ Cfr. O., III, dist. 1ª, q. 2, n.º 7 y q. 4, n.º 2; *Quodl.*, q. 19, n.º 15.

³⁰ Aristóteles: *De anima*, III, 5, 430a10-25; *De gen. anim.*, II, 3, 736b27.

³¹ *De anima*, 430a15.

problemas que a la filosofía le quedan irresueltos no son prueba de equivocación, sino de impotencia para llevarlos a solución. Y es justamente la existencia insidiosa de esos problemas la que reclama el salto a otra fuente de argumentación; de la razón natural a la creencia.

Pero, si de la razón natural cabe exigir demostraciones convincentes, de la razón teológica sólo cabe esperar persuasiones que van de lo creído a lo creído. ¿Significa esto que el filósofo se tiene que atar a la fuerza de las demostraciones mientras que el teólogo puede permitirse vagar a capricho por el dominio incontrolado de las creencias? ¿Qué creencia no está justificada cuando alguien se aferra a ella y por ella se conduce? ¿No comporta eso mismo la renuncia a la objetividad de la verdad por amor a la subjetividad del tener algo por verdadero? Pero, en ese caso, ¿cómo conseguir que los demás estén de acuerdo y para qué sirven los argumentos?

Son interrogantes atinentes a nuestro problema y sitúan la polémica en la afilada arista que separa persuasión de convicción, creencia de razón, tener por verdadero de verdad, fundamento subjetivo de fundamento objetivo, aceptación de lo dicho o verdad. Pero es la misma arista la que permite el paso de una cara a la otra de la figura, la que suelda en el límite mismo el campo de la razón al ámbito de lo que la potencia exige y no puede alcanzar.

Reconduciendo el concepto, a través de Platón y Aristóteles³², de la ambigüedad a la ambivalencia que le es propia, Escoto consigue dejar vinculada la persuasión a la razón práctica, a la acción propositiva, a la eficacia en los medios con relación al fin y a la distancia siempre abierta entre un auditorio particular y universal. En ese marco de referencia es donde se ha de ver proyectada la nota que venimos comentando y no como mero artilugio del teólogo para escapar a las exigencias de la razón como si introdujera premisas que el filósofo no puede aceptar.

4.2. Ordenación al fin y conocimiento

La acción orientada a un fin requiere del apetito del fin al modo propio del ser que lo apetece. Pero el modo propio del hombre es el conocimiento; luego es necesario que tenga un conocimiento distinto del fin (*O.*, nº 13 = *L.*, nº 12). ¿Lo tiene?

Escoto reconoce la fuerza exigitiva del argumento, pero sabe que ha de concordar con la experiencia. La razón establece las condiciones que han de darse en la secuencia de un orden racional; a la experiencia —enriquecida con la tradición— corresponde probar si se dan tales condiciones. En caso negativo, la razón ha de volver sobre el asunto para buscar nuevas posibilidades que salven el orden. Es el momento de reconocer los límites y mirar más allá.

Si la composición del argumento racional es en todos sus términos aristotélica³³, el testimonio de la experiencia va dirigido contra su consistencia y el recurso a la

³² Platón: *Fedro*, 261a; *Leyes*, 659e; *Timeo*, 48a; Aristóteles: *Eth. Nic.*, VI, 1, 2 y 5, 1139a11–14, 1139b12–14, 1139b30–31 y 1141a25–27.

³³ Aristóteles: *Met.*, II, 2, 994b13–16; *Phys.*, II, 8, 199a8–20 y 5, 196b17–22.

tradición revela cómo Aristóteles mismo queda preso en las redes de una exigencia irrealizable que le lleva a la confusión. Sabe que el fin natural es la felicidad y que para el hombre ha de consistir en el conocimiento de las realidades más divinas o de las sustancias separadas e inmóviles, ya que sólo ellas pueden cumplir las condiciones propias de lo más excelente, que se busca por sí mismo, es duradero y alcanza la autarquía³⁴. Pero después de tanta belleza nos sorprende con la confesión de una duda que repite la sospecha de la metafísica: demasiada excelencia para el hombre, divino sería tal conocimiento, por ser conocimiento de dios y propio de dioses; en definitiva, «si algún don hay de los dioses a los hombres, razonable es que también lo sea la felicidad»³⁵.

Lo que allí queda en melancólica consideración es en Escoto soporte de exigencia para una ayuda sobrenatural, como desde otra óptica lo fuera ya en Tomás de Aquino³⁶ (*O.* 10, 1-2). Pero ello fuerza a empezar por el reconocimiento de que no tenemos saber distinto del fin.

En efecto, condición de este estado de naturaleza es que no se pueda conocer de manera determinadamente cierta el fin del hombre si no es mediante algún acto ordenado a tal fin. Valga que toda la naturaleza creada está esencialmente ordenada a su causa; pero cuál sea ese fin lo conocemos por los actos, como sabemos que el fin de los cuerpos graves es caer porque conocemos el acto de descender que necesariamente se ordena a caer. Ocurre, sin embargo, que en esta vida («hic») no tenemos experiencia de acto alguno que se ordene necesariamente y de manera esencial a nuestro fin: «aunque todos se ordenan, no lo podemos saber» (*L.* 6, 20).

La advertencia cubre dos planos importantes: el primero remite al principio de experiencia como fuente de conocimiento; así llegamos a saber cuanto podemos del orden natural, incluido el ámbito de las aspiraciones. El segundo alerta contra la tendencia a caer en la ilusión de rebasar nuestras posibilidades. Si, como se ha visto, no nos es adecuado más que el conocimiento del ente en común y no lo son los particulares, mucho menos conveniente ha de ser el saber de las sustancias separadas. Podemos afirmar desde el orden natural esa posibilidad, pero no su efectividad; en el intento de pasar de lo uno a lo otro se agota inútilmente el esfuerzo de nuestra potencia, «por consiguiente, no podemos conocer distintamente de manera natural que tal fin sea conveniente a nuestra naturaleza» (*O.* 11, 2-4). Sabemos de la ordenación al fin, pero no podemos saber del cómo (*O.*, nº 22-23 = *L.*, nº 18)³⁷.

³⁴ Aristóteles: *Met.*, VI, 1, 1026a15-18; *Eth. Nic.*, I, 6, 1097b22-1098a20; X, 7, 1177a12-b24.

³⁵ Aristóteles: *Eth. Nic.*, I, 9, 1099b11-12; *Met.*, I, 2, 983a5-7.

³⁶ Tomás de Aquino: *STh.*, I, q. 1, a. 1c.

³⁷ El maestro ahora es San Agustín: (*De praedest. Sanctorum*, c. 5, nº 10, PL, 44, 968), pero interesa, aunque sea desde otra óptica la confirmación, una vez más, de Aristóteles y Escoto la encuentra en el modo de conocerse el alma a través de lo otro (*De anima*, III, 4, 429b26-430a2; 7, 431a16-17). Cfr. *O.*, nº 28-29 y 31-32.

4.3. El fin y los medios

A todo agente racional que obra por un fin le es necesario el conocimiento del modo y naturaleza del fin, de los medios que son necesarios para alcanzarlo y de que esos medios son suficientes. Sin lo primero, no sabría de la disposición adecuada; sin lo segundo, podría apartarse del buen camino por ignorancia; sin lo tercero, la consecución perdería eficacia ante la duda de si se ignora algo de lo necesario (O. 11, 17-12, 11). Pues bien, si lo que se dice de un agente inteligente tiene valor universal, tanto más para el caso del Agente por excelencia. No sin razón los filósofos han caído en el necesitarismo³⁸.

Pero ese es otro de los puntos en los que flaquea la razón. Conoce un modo de contingencia que es la potencia de contradicción, pero no conoce otra forma de operación que la que necesariamente se sigue del ser. Hay, sin embargo, una contingencia debida a la acción voluntaria que por nada se siente forzada y ésta es aplicable al orden de los seres mundanos y al orden del mérito en las acciones de los seres inteligentes. Es la segunda forma la que atañe al caso y de ella nada sabe la razón. «Nuestro fin no se adquiere por nuestros actos de manera efectiva, sino meritoria, por los que Dios otorga liberalmente el fin principal según nos juzga de él dignos» (L. 7, 15-17).

La insistencia ahora está en la contraposición entre lo natural y necesario y lo libre («*naturaliter*»/«*libere ab agente libero*»). Y si a primera vista parecería depender nuestra deficiencia de la debilidad del juicio, a la mirada atenta no escapa que la voluntad de Dios se halla en una relación contingente («*contingenter*») cuando considera tales actos dignos de tal fin. Todo queda en una mera dependencia de la voluntad divina (O. 13, 6-7).

La falta de conocimiento del fin y los medios necesarios y suficientes no es un caso especial que tenga que ver con una deficiente disposición en el dominio práctico. Lo que en ese orden se descubre se corresponde con límites propios del orden teórico. De ello son buena muestra el conocimiento del ente y el que el alma tiene de sí y del objeto que le es apropiado.

Frente al discurrir de Avicena³⁹, reclama Escoto la independencia de la razón filosófica y teológica como condición para el apropiado conocimiento de la potencia. Y justamente ese es el otro aspecto revelador: no tenemos un saber tan perfecto de nuestra potencia como para que percibamos que algo inteligible le corresponde por objeto. El principio de experiencia lo es en toda su extensión, lo que significa que es la única fuente de conocimiento, tanto de objetos como de potencias capaces de conocerlos. Sabemos cuál es el objeto de una facultad desde que experimentamos el acto por el que conocemos tal objeto; esto es, que no concluimos que algo sea objeto por el conocimiento de la facultad, sino por el acto de conocerlo (O., nº 38).

Aplicemos esto al orden práctico y se hará manifiesto que la razón configura

³⁸ Cfr. Aristóteles: *Met.*, IX, 8, 1050b7-28; *Phys.*, VIII, 1, 251a-b10; 252a3-22; 6, 259b32-260a19. Acerca del necesitarismo aristotélico, cfr. A. Maier: *Scienza e filosofia nel medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Jaca, Milano, 1984; especialmente el cap.: «Necessità, contingenza e caso», pp. 341-382.

³⁹ *Quodl.*, XIV, 11. Avicena: *Metaph.*, IX, c. 7.

la idea de último fin a medida que se compromete de hecho con actos de esa naturaleza, lo que le puede reportar una mayor clarificación y reafirmación o el descubrimiento de que ha equivocado el rumbo y debe cambiarlo; y esto es siempre así. Por ello no hay garantía de que se conozca en verdad qué es lo que nos corresponde y ello puede tener como consecuencia la pérdida de la existencia en una búsqueda, si no equivocada, al menos siempre insegura. Con menores dificultades en el planteamiento, ya Tomás de Aquino había afirmado la necesidad de ser instruidos por alguna revelación acerca de aquello de que depende toda salvación, porque tal verdad investigada por la razón, llegaría de pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de numerosos errores⁴⁰.

4.4. *La disposición para el fin*

Las condiciones apuntadas para el obrar inteligente tendrían su posibilidad en el cumplimiento de aquella determinación última del objeto de la metafísica que, como ciencia más valiosa, se ocupa del género más noble⁴¹. El mismo Aristóteles quedó prendido en las redes de la triple consideración del objeto como ente en cuanto ente, los primeros principios y causas y la causa nobilísima, ante lo que Sto. Tomás optaría por una consideración especial del objeto de la sabiduría, como especial es su función en medio de las demás ciencias y artes. La aguda elaboración resultante, por la que la ciencia del ente en cuanto ente no puede ser sino la de los primeros principios y causas y éstos no son sino las sustancias separadas⁴², deja aún sin respuesta la cuestión de si lo último está al alcance de nuestro entendimiento; o, en otros términos, de si la determinación del objeto será algo más que un desideratum frente al que la razón pueda ser sabedora de sus límites y le sirva de punto de arranque para otras apelaciones. Cuando menos esa parece la opinión de Escoto: «Lo que es propio de las sustancias separadas no lo podemos conocer con los solos medios naturales» (*O.* 22, 20).

Por doquiera que se mire, es esa una aspiración desmedida: de una parte, no se puede pasar de la Metafísica a la Teología porque a aquella corresponde «saberlo todo en la medida de lo posible sin tener la ciencia de cada cosa en particular»⁴³. Falta, pues, el conocimiento de lo más perfecto allí donde el saber ha alcanzado su máximo excelencia. Luego será necesaria alguna forma de saber de otro orden (*L.* 8, 15-17).

De otra parte, tampoco se puede hablar de un conocimiento demostrativo de tales sustancias por principios evidentes, a priori y que dan razón completa y adecuada de la cosa misma (demostración «propter quid»), ya que ello rompería con las condiciones sabidas en que se produce el conocimiento humano, que va siempre de lo sensible a lo insensible.

Por último, tampoco podemos llegar por los efectos al saber de la Primera Causa

⁴⁰ Tomás de Aquino: *STh.*, I, q. 1, a. 1c.

⁴¹ *Met.*, VI, 1, 1026a21-22.

⁴² Tomás de Aquino: *In Met.*, Proemium.

⁴³ Aristóteles: *Met.*, I, 2, 982a8-10.

ni en su naturaleza, ni en su operación. ¿Cómo, en efecto, descubrir la Trinidad, si no se da sino una naturaleza en un solo supuesto? O ¿cómo conocer una causación contingente si la consideración del efecto lleva a la causación necesaria?

La conclusión es que, por mucho que lo pretendamos, el conocimiento de Dios que se obtiene de un concepto común a El y a las cosas sensibles es siempre un conocimiento imperfecto. Sólo aquél que se alcanzara por virtud de su propia esencia sería perfecto, pero eso no está naturalmente a nuestro alcance. Por el hecho de que alguien tenga el concepto de que hay un ente que sea primero, no por ello posee un concepto apropiado de Dios (*L.* 12, 16–17). A lo más que nos podemos aproximar es a la Deidad, pero no a Dios.

De cuanto precede se desprende la necesidad de que quien está ordenado a un fin, para el que no está dispuesto, sea paulatinamente a ello preparado. Esa es la función que corresponde a la revelación (*O.*, nº 49, 30, 4–10).

Dos aspectos llaman la atención en esta formulación: el primero, la relación existente entre ordenación e indisposición. La pretensión de Escoto arranca de la firmeza en el principio de la racionalidad de la naturaleza, lo que obliga a saltar más allá de lo que la razón humana «pro statu isto» puede conocer y de lo que es capaz de llegar a realizar. En modo alguno está dispuesto a soltar tales amarras y racional es la exigencia de que la naturaleza no quede frustrada. De ahí que la ayuda sobrenatural ocurre en un sentido necesariamente, en otro contingentemente. La situación resulta tan extraña que sólo es comprensible a través de la vinculación de los acontecimientos histórico-religiosos de la caída y la redención; pero esa misma noticia que contribuye a conocer la naturaleza como estado ya es sobrenatural y procede «ex creditis».

El segundo aspecto, se refiere al modo como se produce la disposición. El texto dice «*paulative*», lo que evita la remoción inmediata («*statim*») de las limitaciones para una acción igualmente inmediata (*O.* 30, 11–12). Queda excluida la violencia del raptó que saque lo natural de su estado. Lo que se plantea, pues, es la relación entre eficacia y respeto a la naturaleza, con la idea de que es más perfecto mantener la oportunidad de que el hombre «tenga alguna actividad respecto de su actividad final» (*O.* 30, 15–16). Nos encontramos de nuevo con la connivencia de la coherencia y la voluntariedad y liberalidad divinas, de las cuales la razón nada más sabe que el principio racional.

Reconocer que haya de darse la disposición al fin del modo indicado requiere que los mismos mecanismos racionales sean capaces de soportarlo. El lugar propio de saberlo no será otro que allí donde el alma se dispone naturalmente a conocer. ¿Soporta el entendimiento agente la disposición paulatina para el fin al que el hombre está ordenado?

Como todo instrumento el intelecto agente está ajustado a la función que se le asigna y ésta no es otra que la elaboración de las especies correspondientes a las cosas sensibles. El valor instrumental viene precisamente de la limitación de la capacidad a una determinada función; si valiera para todo no valdría propiamente para nada. Pues bien, lo que parece pedirse aquí es que el entendimiento agente valga para todo, esto es, que sea el instrumento apropiado para el conocimiento que se adquiere por vía sensitiva, que es lo que corresponde «nunc naturaliter», y

que igualmente lo sea de la disposición para alguna especie de conocimiento que no se obtiene por esa vía (O., nº 51 = L., nº 29-30). Si esto no es posible compaginarlo, no quedaría otra solución que la violencia.

El defecto de esa conclusión, para Escoto, no es de forma, sino de horizonte. No hay que mirar a aquello a lo que el intelecto se aplica, sino a aquello en función de lo que se hace. La aplicación a los datos sensibles sirve al conocimiento de la verdad de las cosas. No es instrumento por alumbrar las especies, sino por contribuir al conocimiento de la verdad. Entendido así, no hay motivo para excluir que la luz increada se sirva de tal entendimiento como instrumento para alcanzar la verdad pura; antes al contrario, sirviendo a la verdad, su actuación resulta ser más apropiada cuanto aquella sea más pura (O., nº 52, 31, 11-20). En consecuencia, lo que parecía requerir una intervención violenta y «contra naturam» responde a la exigencia de poder alcanzar el fin de la verdad al que se está ordenado⁴⁴.

Hay, como en los casos anteriores, el mismo esfuerzo por hacer ver que la necesaria intervención de algo sobrenatural no significa un salto que rompa con las condiciones ordinarias en que el saber se produce. No hay un solo interviniente en el conocer, como tampoco hay un único agente en la generación de las cosas naturales; por ese lado se pretende salvar la cooperación activa de Dios y del hombre en la salvación de éste.

En lo que atañe al conocimiento del propio fin, el alma dispone del propio activo y pasivo, pero no del activo de parte del objeto. La función del agente supernatural es suplir esa deficiencia y provocar el asentimiento. Pero ya no podrá ser de la misma índole que si proviniera del objeto. Así, volvemos a aquello por lo que habíamos comenzado: que los argumentos teológicos pueden persuadir, mas no convencer. Convicción se corresponde con asentimiento perfecto, como persuasión lo hace con asentimiento «*aliquo modo*» (L. 15, 24); justamente el que procede del agente superior.

5. Constancia del límite

He tomado en consideración, explorando el problema de los límites de la razón, nada más que la 1ª parte del Prólogo al *Opus oxoniensis*. Un perfil más aristado de su posición al respecto requeriría el seguimiento de las restantes partes y, de manera especial, las dos últimas que se ocupan de las cuestiones acerca de si la Teología es ciencia y de su carácter práctico.

5.1. Reacciones alternativas

Desde el primer momento somos puestos sobre aviso acerca de lo que la razón puede y queda constancia de la condena de 1277 como telón de fondo permanente,

⁴⁴ El resto es cuestión de precisión acerca de cómo se delimite la naturalidad de lo sobrenatural y la sobrenaturalidad de lo natural y de cómo sean aplicables los términos «natural» y «violento» de parte del agente, del paciente y de la forma. (O., nº 57-65 = L., nº 31-34). Cfr. A. B. Wolter: «Duns Scot on the natural Desire for the Supernatural», *New Scholasticism*, 23, 1949, pp. 281-317.

a la par que como guía en alguno de los problemas específicos. La sensación de esterilidad que emiten las disputas entre filósofos y teólogos en las que, si bien las posturas en conflicto están bien definidas, unos y otros reflejan la impotencia del esfuerzo por sacar adelante los problemas, fuerza: o a la renuncia, o a adoptar una disposición de permanente inquietud, o a la apuesta por otro camino, o a la búsqueda de nuevos auxilios.

Lo primero llevaría por la vía del retraimiento encubriendo la dogmática de quien está seguro de que no hay salida. Lo segundo, sacando fuerza de flaquezas y haciendo de la necesidad virtud, optaría por mantenerse en la obstinación de la búsqueda desesperada o teñida de la confianza en descubrir por fin que esa es la índole de nuestra naturaleza y de encontrar en ello la recompensa de la felicidad; sería una forma de pirronismo capaz de desvelar el error de todas las filosofías que, por el hecho de buscar la verdad, se creen en el derecho a la respuesta acerca de en qué consista y dónde se halle. Su descubrimiento consiste en advertir de la no proporcionalidad entre verdad y felicidad.

Lo tercero equivaldría a la ruptura con la razón y la búsqueda de una vía alternativa que garantice mejor el cumplimiento de las aspiraciones. Esta no podría ser otra que la pasión, pero ello supondría tener que sostener la escisión entre un orden del mundo que se profesa racional y un ejercicio irracional en el hombre para la consecución del fin. Es algo que parece imposible en el contexto del mundo medieval. Los momentos de desenfreno que conoce la Edad Media no provienen de una meditada reflexión, sino que en sí mismos son estallido consecuente al sobrecogimiento de un estado angustioso, ante el que la razón no es capaz ni siquiera de ponerse en marcha.

Ninguna de esas alternativas es apropiada. En conjunto, supondrían: o reconocer el absurdo en la naturaleza cuando a la par se confiesa que todo pende de Dios; o renunciar a la parte de actividad que, por mermado que haya quedado «in statu viae» corresponde a todo sujeto, lo que no puede ser sostenido desde ningún supuesto epistemológico.

Contra tales tentaciones se revuelve el pensamiento del doctor Sutil. El valor de la filosofía no puede ser suplido; es su impotencia la que tiene que ser socorrida. Esa convicción le lleva, en un primer nivel, a marear entre diferentes versiones que apuntan a una doble verdad: ni la actitud averroísta que va de la impotencia a la escisión del hombre ante dos sollicitaciones opuestas y que tiene su sucesión moderna en la radicalización de la «reflexión creyente» y la «reflexión mundana»⁴⁵; ni la confusión de Avicena que mezcla la inspiración con el pensamiento, al punto de perder la necesaria claridad acerca del objeto propio del entendimiento y del saber que el alma tiene de sí misma⁴⁶. Ni la moderada actitud de Santo Tomás, regida por

⁴⁵ Así la frase atribuida a Averroes: «Per rationem concludo de necessitate (...) firmiter tamen teneo oppositum per fidem» (Cfr. E. Gilson: *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1976, 2ª, p. 336). Para la escisión moderna, cfr. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der religion*, I, Einl. (Ed. Moldenhauer-Michel, vol. 16, Frankfurt/M., 1969, pp. 16-27).

⁴⁶ Cfr. *O.*, nº 12; Avicena: *Metaph.*, IX, 7. Así lo había ya denunciado Averroes: *In IV Metaph.*, com. 3 e *In II Phys.*, com. 22: «Via autem quam processit Avicenna in probando primum principium, est via Loquentium et sermo eius semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et Loquentes».

la necesidad de obtener garantía para alcanzar el último fin⁴⁷.

En un segundo nivel, a desbloquear el problema de razón y fe de la términos en que hasta entonces se movía: no es una cuestión ni de oposición ni de no-oposición. Ese planteamiento, apueste por la alternativa que sea, desemboca en un callejón sin salida. Es preciso, por el contrario, explorar el ámbito de la razón hasta conocer sus límites y dar entrada a otra clase de principios cuando las exigencias naturales no puedan ser cumplidas. No estamos aún ante forma alguna de tribunal en que la razón sea juez de su propia causa, ni el problema es consecuencia de haberse tropezado con límites irrebables en el afán por satisfacer las necesidades. Frente a los filósofos paganos presenta una especie de experiencia peculiar que permite salir de la confusión en la que dejaron los más importantes problemas; frente a los medievales presenta una formulación alternativa de la relación filosofía/teología que no aboque a la tensión, sino al paso de una a la otra, siempre cuidando de la autonomía de cada una en la fluidez. Lo que se mantiene y es de sentido común entre los saberes científicos, vale también en la cuestión que nos ocupa: así como en asuntos de medicina Aristóteles ha de ceder la palabra a Galeno, en los temas filosóficos el teólogo ha de atenerse a la sola razón⁴⁸.

La suficiencia de la filosofía se torna cuestión interesante por cuanto queda ligada a la salvación en toda la extensión del término: en lo que se refiere al objeto, al método, a la activación de nuestras potencias y a la garantía de alcanzar el fin. La inquietud al respecto queda así reflejada: «Que el hombre sea capaz de la felicidad es manifiesto por la Escritura (...). Pero si es capaz según la intención de los filósofos, aquí es donde está la duda»⁴⁹.

5.2. El caso de la Metafísica

La insuficiencia de la filosofía se hace patente en problemas específicos, algunos de los cuales son de especial relevancia. En primer lugar, el necesitarismo advertido en las proposiciones 21, 39 y 53 de la condena de 1277 y que, lo mismo que se entiende de la creación del mundo se extiende a la consecución de la felicidad por las propias obras⁵⁰. En segundo lugar, la desproporción entre el entendimiento y el objeto Dios, que obliga a desenmascarar aquellas filosofías que mezclan la razón con la religión y al hacerlo yerran en la atribución del objeto propio de nuestra facultad, tanto en el orden teórico como en el práctico. Obliga también a discernir

⁴⁷ Tomás de Aquino: *Contra Gentes*, I, cap. 4: «Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponuntur». Cfr. *STh.*, I, q. 1, a. 1c y ad 2.

⁴⁸ Cfr. *Reportata Parisiensis*, III, dist. 4, q. 2, nº 6.

⁴⁹ *Rep. Par.*, IV, dist. 49, q. 7, nº 2 y 3.

⁵⁰ «Quod Deum necesse est facere quod inmediate fit ab ipso» (*Chartularium Univ. Paris*, I, pp. 545-546). Cfr. E. Romano: *Errores Philosophorum*, cap. VI, art. 8 (ed. J. Koch y J. O. Riedl, Milwaukee, 1944, p. 34). Sobre la transcendencia de la condena cfr. R. Hissiette: *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, Louvain, París, 1977. P. Mandonnet: *Sigier de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain, 1908, esp. mente vol. II, pp. 174 y ss.

el conocimiento revelado que es necesario del que no lo es, ya que por ese camino se viene a confundir Metafísica con Teología, ignorando la impotencia en que se encuentra la razón para conocer, además del ente en común, los entes particulares y, además de la tendencia al fin supremo, la identificación de éste con Dios.

En tercer lugar, Escoto borda con sutileza la determinación del objeto del entendimiento cuando se atiende a la razón ayudada de la revelación. Porque sabe que no puede ser la «quidditas rei materialis», ya que supondría negar la relación de adecuación al ente en cuanto ente⁵¹; ni son las sustancias inmateriales, porque negarían un supuesto no rebatido como que el objeto es conocer el todo sin tener la ciencia de cada cosa en particular; ni cuando se viene al «ente en común» se ha de entender en la sola vaguedad de una noción aproximativa, aunque de hecho así ocurra.

Tienen, empero, razón los filósofos cuando afirman que es la quiddidad sensible, porque en efecto eso es lo propio «in statu viae». Tienen razón quienes, contaminados de revelación afirman que sean las sustancias inmateriales y quienes, sin esa contaminación, atisban tal conocimiento en su razón comunísima de ser. Y tienen razón quienes afirman que el ente en común: tanto si se trata de una noción genérica, porque, siendo aquello que corresponde ser, a ello apunta la razón sin poderlo alcanzar; como si se trata de la noción comunísima de ser en sentido preciso, como lo propio de la naturaleza «instituida», o como gustaríamos de decir ahora, el objeto en su idealidad.

En suma, la quiddidad sensible se adecúa a la potencia intelectual «en razón de motivo» en este estado; el ente en común lo hace «en razón de primer objeto»⁵²; las sustancias inmateriales lo serían en otro estado. De ello resulta la naturalidad de la revelación; lo que hace la voluntad divina es cambiar las condiciones de un estado, que equivale al reconocimiento de la capacidad abstractiva e intuitiva del conocimiento. Junto a ello viene dada la indiferencia del ente en común que tanto puede ser finito como infinito, tal sustancia o tal otra⁵³.

El contingentismo que sobrevuela algunos problemas tan específicos como el del mérito, asienta en las raíces mismas de la relación entre la naturaleza y sus estados, sin que quepa pensar en un «estado» que se identifique con la «naturaleza». La distancia que separa uno de lo otro ha quedado definitivamente marcada y ya no será de un pensamiento riguroso pretender que en algún momento se llegue a salvar. Puestas esas condiciones empieza a contar como una necesidad el pensamiento utópico, más cuanto más pronto se abandone la base en Dios de tal descubrimiento.

Podemos, pues, decir que lo que se pierde en pretensiones se gana en nobleza

⁵¹ O., I, dist. 3, q. 3, a. 4, n^o 185-188 (III, 112, 5-115, 5). En el mismo contexto se dice que la quiddidad sensible es el objeto adecuado como exigencia de concordia de facultades («propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando»), l. c., n^o 187, III, 113, 12-13. Esa consideración tiene a la vista la opinión de Santo Tomás: *STh.*, I, q. 84, a. 7c.

⁵² Recuérdese: «Vocatur hic *objectum primum* totum illud ad quod terminatur actus potentiae, et *objectum per se* illud quod includitur in *objecto terminante primo*» (O., I, dist. 1, q. 2, n^o 47, II, 33, pp. 3-5). Cfr. L. Honnefelder: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des J. Duns Scotus*, Münster, 1979.

⁵³ Cfr. O., I, dist. 8, q. 3, n^o 101-107 (IV, 199-202). Véase: L. Ianmarrone: «L'infinito metafisico in Scoto», *Misc. Franc.*, 87, 1987, I-IV, pp. 147-196.

del intelecto. La metafísica necesita ser a la par refrenada y alentada; lo primero que se ajuste a las posibilidades que este estado permite y lo segundo para que no pierda la perspectiva de la distancia entre «estado» y «naturaleza». Es ciencia de lo más común porque el ser es el objeto adecuado a la potencia del intelecto⁵⁴ y se vería cumplida cuando pudiera definir todo por su esencia y demostrarlo por las causas esenciales primeras, las más elevadas y evidentes de suyo. Pero ni la poseemos así, ni es la que Aristóteles enseña, ni podemos presentar una sola demostración «propter quid». La impotencia obliga a ir de abajo a arriba y no de arriba a abajo, impotencia que se corresponde con este «estado»⁵⁵.

Nos movemos entre una metafísica confusa que responde a la definición nominal y una metafísica distinta que responde a la definición real; otro tanto podemos decir del objeto: no es lo mismo el ser en común, como aquello que siempre está presente en cualquier naturaleza, que el ser en sí mismo considerado y como tal distinto. De acuerdo con el primer perfil, la metafísica es la ciencia última; por el segundo, es la primera. La determinación del objeto de la ciencia por Aristóteles como «el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo» adquiere así un doble sentido: el que acompaña al ente como tal y el que advierte de la distinción entre metafísica que conoce lo que corresponde y la que sólo se queda en la confusión.

Podemos aún considerar el asunto desde el ángulo de la perfección: lo que es en sí más perfecto conocimiento no es necesariamente lo más cognoscible para nosotros. Cuenta en el acto de conocer la proporcionalidad del objeto a la potencia y, así como es más adecuada a nuestra vista la luz de una candelá que la del sol, por más que ésta sea en sí lo más visible, el ente común bajo las determinaciones modales de que es susceptible es más adecuado a nosotros que Dios, por más que en sí sea lo más perfecto y el primero de los objetos cognoscibles. Así es como la distinción aristotélica entre lo «próteron pros hemás» y lo «próteron physei» queda vinculada directamente al problema de los límites «pro statu viae». Esto tiene sus consecuencias: la metafísica tal como la conocemos es inferior a la metafísica en sí y mucho más inferior a la Teología cuyo objeto es Dios conocido por la revelación, (no digamos ya a la Teología en sí, ciencia que Dios tiene de sí mismo). Pero no quiere decir que le esté subordinada, porque su objeto propio es el conocimiento distinto del ser y sólo «secundum quid» del de Dios⁵⁶.

De esta forma Escoto ha alineado su posición con Avicena alejándose de Averroes. El objeto de la metafísica es el ser, no Dios, afirmación que se inserta en una cadena en la que cuenta: 1º) que ninguna ciencia prueba la existencia de su propio objeto; 2º) que la metafísica puede probar la existencia de Dios como Ser Primero; 3º) que Dios no es el objeto de la metafísica, sino de la teología; 4º) que «ninguna ciencia adquirida de modo natural puede hablar de Dios bajo alguna razón propia»⁵⁷.

⁵⁴ *Quaest. in Met.*, II, q. 3, nº 21.

⁵⁵ *Ibid.*, Prol., nº 9. Acerca de los dos tipos de demostración en juego, cfr. L. Ianmarrone: l. c., pp. 151-153.

⁵⁶ Cfr. *Rep. Par.*, Prol., q. 3, quaestiuncula 1, nº 10 y 11.

⁵⁷ *Rep. Par.*, Prol., q. 3, a. 1: «Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem». Cfr. Avicena: *Metaph.*, tract. 1, cap. 1 (Fol. 70rb); Averroes: *Epitomes in libros met.*, tract. 1 (Venecia apud

La posición de los dos árabes atañe directamente al problema de los límites. Si, como defiende Averroes, las pruebas del Primer Motor Inmóvil del libro VIII de la Física aristotélica demuestran la existencia de Dios, la metafísica es la ciencia suprema, en cuanto que tiene a Dios por objeto una vez probada fuera de ella su existencia. Por el contrario, el Dios de Avicena es trascendente a la Inteligencia de la primera esfera y corresponde a la metafísica probar su existencia, a partir de lo que la Teología puede conocerlo por vía de revelación o de mística. En un caso la filosofía ocupa el lugar supremo y así se refleja en las proposiciones de 1277; en el otro un lugar intermedio al que, dependiendo de la voluntad divina, puede seguir la Teología. La Metafísica trata *acerca* de Dios, entendiendo que gira en torno a El, porque no es lo mismo hablar en propiedad de las causas más altas que hacerlo de Dios⁵⁸.

Conclusión

De cuanto precede puede entenderse el sentido de una sentencia como esta: «Hay muchas cosas que los filósofos no establecieron que, sin embargo, pueden ser conocidas por la razón natural y afirman otras muchas que no se pueden demostrar»⁵⁹. Es inevitable que se produzca la desorientación cuando no se tiene el adecuado conocimiento de la naturaleza y su estado y que ello se traduzca, en unos casos, en errores y, en otros, en confusión de los límites fácticos con los reales. No son, por tanto, los detalles que se nos escapan lo importante, sino a qué causa obedecen.

En el contexto que le es propio, Escoto tiene que hablar cuando repasa las nociones del ser, el alma, el conocimiento o el intelecto, de una naturaleza mutilada al presente, pero capaz de un estado mejor. Preguntarse cómo lo sabe nos lleva a descubrir en su pensamiento:

1º. Que el problema de la racionalidad se puede plantear y esclarecer cuando se cuenta con una ayuda desde fuera que, como hemos visto, no necesariamente representa una violencia contra la naturaleza. Es una forma en un sentido más fácil que la kantiana y, en otro sentido, más difícil y ante todo pendiente de la voluntad divina. Estamos ante una exigencia de crítica de la razón que muestra la complejidad de entenderse en sentido subjetivo.

2º. Que sólo haciendo sitio a la fe se puede entender en toda su extensión el saber. De ahí la paradoja de la fluidez entre filosofía y teología, a la par que existe una separación tan señalada. Por escandaloso que resulte, las mejores guías en

Juntas, 1574, vol. VIII, 357). Recuérdese que «De Deo non est Metaphysica»; cfr. Di Pasquale: «E divino l'intelletto humano?», *Misc. Franc.*, 90, 1990, I-II, pp. 163-168.

⁵⁸ Cfr. *O.*, prol., q. 3, nº 18-19 (I, 127, 15-16): «Sicut enim Deus sic et sic, hoc est, ut hic et ut confuse cognitus pertinet ad theologicum et metaphysicum». Para todo este tema véase: E. Gilson: *J. Duns Scot: Introduction...*, cap. I, p. 2.

⁵⁹ *Rep. Par.*, II, dist. 1, q. 3, nº 11. La «subtilitas» del Doctor Sutil ha sido equiparada a la capacidad «crítica». Cfr. O. Todisco: «Lo spirito critico...», p. 39. Una consideración más detenida de la crítica de la razón en Todisco: «Duns Scoto e B. Pascal...», pp. 202-261.

filosofía vienen a ser aquellas que mezclan el pensamiento con lo que viene de la fe; no por el método, sino por lo que pueden proponer. Es una crítica de la razón que no se ejerce sólo desde la antesala de la filosofía trascendental.

3º. Que Escoto está comprometido a dar respuesta a un desafío soteriológico, como no puede por menos, de naturaleza práctica. Le toca vivir en las condiciones más propicias para sentir con agudeza esa inquietud. La condena con su impacto ha cerrado una concepción del mundo que, si bien se inspiraba en la antigüedad, apenas si se había ensayado en la Edad Media y está tan próxima que fuerza a tantear nuevos caminos en medio de la general confusión. Es una apuesta por la racionalidad desde una desconfianza traumática. No es una crítica de la razón nacida al calor de la «efervescencia general de los espíritus», sino sentida en el destierro y alentada sólo de destellos divinos. No puede ser el a solas de la razón consigo misma mientras ésta no haya dado pruebas de confianza –como la ciencia– que permitan al hombre sentir al mundo como casa propia.

4º. En cuanto crítica de la razón, en modo alguno se trata de una renuncia, ni siquiera de un dejar atrás a la razón. Necesita de la instrucción de la Teología, pero sólo en el orden práctico⁶⁰ y como esclarecimiento para que la razón descubra que está al servicio de la consecución del último fin y cuál es éste. De ahí el primado de la voluntad. Pero ese primado es consecuente al abandono del necesitarismo. Los filósofos han enseñado que el hombre feliz es aquel que ama a Dios con un amor intelectual; porque lo que nace de un acto necesario de intelección vuelve por el intelecto a su origen. Es ese un amor de necesidad en el que no cabe elección entre el bien y el mal y, por consiguiente, una determinación universal en la que el singular ha quedado aniquilado. El conocimiento del bien es en esa concepción puramente especulativo y ostensivo. Por el contrario, Escoto plantea una concepción en la que lo primordial es la voluntad de alcanzar el fin por una serie de actos libres de los que el individuo se siente responsable y por los que Dios le otorga liberalmente la salvación. Ahí reside propiamente la dimensión práctica⁶¹ y ese es el horizonte del texto de nuestro encabezamiento. En el fondo augura una salvación individual a riesgo de más insegura, con lo que, a la par que rescata el problema metafísico de lo universal/singular⁶², inicia un mundo a su pesar cada vez menos necesitado de Dios.

Resulta tentador establecer paralelismos e iluminar diferencias con momentos y filósofos arrastrados por un mismo empeño crítico. En esa tentación entran sin duda Descartes, Kant, Heidegger y, a poco que se pretenda, la Teoría Crítica y la Her-

⁶⁰ Cfr. *O.*, prol., pars 5ª, q. 1 et 2 = *L.*, pars 4ª, q. 1 et 2.

⁶¹ *O.*, prol., pars 5ª, q. 2, nº 296 (I, 196, pp. 5–8). Contingencia y libre intervención de Dios en la historia se corresponden, más que ajustarse ésta a un plan racional preestablecido. Cfr. P. Vignaux: «Lire Duns Scot aujourd'hui», en *Regnum hominis*, l. c., pp. 33–46. Acerca de las consecuencias del voluntarismo, A. G. Manno: *Il voluntarismo teologico, etico e antropologico di G. Duns Scoto*, Sangermano, Ed. Casino Frosinone, 1986.

⁶² *O.*, Prol., pars 5ª, q. 2, nº 274 (I, 185, 7–186, 2). Bien se puede decir, por una parte, que todo ello representa la consideración del hombre en cuanto «viator» como centro de la historia, frente a la posición de Santo Tomás (Cfr. O. Boulnois: *Introduction a Duns Scot: Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, París, PUF, 1988, p. 49. Igualmente ha de hablarse del paso del pensar indicativo al pensar «peregrinante». Di Pasquale: l. c., pp. 192–196.

menéutica del presente siglo. De tener alguna utilidad sería para descubrir en las coincidencias el universal «razón» y, en las diferencias, el peso de las condiciones contextuales y el paso de los acontecimientos históricos sobre el genio del pensador.

Atendiendo sólo al universal, uno puede quedar sorprendido por la sospecha que al final suscita la solución escotista. Aparentemente seguros, porque Dios preside, ya no se puede estar tanto en la envoltura contingentista de todo su actuar. Y, sin embargo, sigue vigente el orden racional. Ahí es donde el intento de aproximación se quiebra. Es fácil sostener una pluralidad de vías y mantener una pluralidad de posturas filosóficas cuando sólo son relativas a la interpretación de la verdad. Pero ya no lo es tanto si de la verdad nada se sabe y todo puede quedar en un laberinto de caminos que permiten cruzarse con cortesía y que pueden servir más que para llevar a alguna parte, para perderse.

Angel ALVAREZ GOMEZ
Universidad de Santiago de Compostela