

# LA GNOSEOLOGÍA ESCOTISTA COMO TRANSFORMACIÓN DE LA ARISTOTÉLICA UN ANÁLISIS DESDE LA AXIOMÁTICA DE POLO

IGNACIO MIRALBELL

In this paper I am trying to show the differential points of view between the escotistic theory of knowledge –which is a peculiar derivation of agustinism– and the axiomatic gnoseolog of L. Polo, which has his inspiration in Aristotle. The univocist conceptualism together with the intuitionism of Duns Scotus leads to a primacy of the mental presency, wich is just what Polo tries to overcome.

## 1. Introducción histórico-filosófica.

Me propongo en esta comunicación hacer un análisis comparativo de la teoría del conocimiento de Duns Escoto respecto de la aristotélica –ésta última aclarada desde la axiomática de Leonardo Polo–, para poner de manifiesto el hecho de que si bien la terminología escolástica escotista es muy semejante a la del Aristotelismo latino de los maestros del siglo XIII, sin embargo, en el fondo de los conceptos hay una transformación, orientada a situar las aportaciones aristotélicas dentro de las coordenadas fundamentales del agustinismo neoplatonizante. La síntesis de elementos agustinianos y de elementos aristotélicos llevada a cabo por Escoto es –aunque no lo parezca– muy peculiar y novedosa en su tiempo, y se puede considerar un punto de partida de la *vía moderna* que más tarde iniciará su principal discípulo: Ockham.

Ahora bien, es obvio que para realizar una tal síntesis entre elementos tan heterogéneos es necesario una transformación completa de los mismos, y esto es lo que realiza Escoto. Su transformación sin duda afecta al agustinismo ya que incorpora todos los elementos gnoseológicos aristotélicos que no estaban presentes en aquél, pero mucho más transformado queda el aristotelismo, en la medida en que Escoto aplica su discurso transformador sobre todo a la gnoseología aristotélica, redefiniéndola, reinterpretándola, estableciendo tesis discrepantes, etc. A primera vista parece que el aristotelismo impera, pero en realidad las posiciones de fondo son las que se anclan en la autoridad tradicional del agustinismo, mientras que lo aristotélico tiene un carácter complementario y secundario. Esto es lo que explica también la sutil forma de transformarlo continuamente, lo cual obedece a que se está enfocando

desde las tesis agustinianas, que en Escoto –como en Enrique de Gante– son las que en último término prevalecen<sup>1</sup>.

De ahí que el primer principio de la gnoseología escotista, el que está por encima de todos los demás, es el principio agustiniano de que el intelecto y el objeto se unen para engendrar el acto de intelección<sup>2</sup>. La teoría agustiniana de la génesis concausal del acto –de inspiración teológica– prevalece, y subordina a la teoría aristotélica de la operación inmanente (*praxis teleia*), de manera que se pierde de vista la importancia que tiene en Aristóteles el acto (la operación) y se enfoca a éste como un fruto de un proceso subyacente más radical: la elicitation o génesis intramental (determinada por el objeto y el sujeto conjuntamente) de tal operación.

Es más, da la impresión de que la firme adhesión escotista a la tradición agustiniana va más allá de lo que hubiera ido el mismo San Agustín. No debemos olvidar que cuando San Agustín expone su teoría de que objeto y facultad «engendran» el acto cognitivo y su teoría de la tríada formada por la memoria intelectual, la inteligencia y la voluntad, está pensando más en el misterio de la Santísima Trinidad que en un estudio riguroso de la *psique* humana. En San Agustín la idea de la unión objeto-intelecto en la génesis del acto está expresada de forma teológica, y por tanto, debe tomarse como una analogía; y teniendo en cuenta que San Agustín no utiliza el instrumento filosófico de la «analogía» en sentido estricto, se trata más bien de una «metáfora», que está muy de acuerdo con su talento retórico y poético.

Pero Escoto establece ese principio como axioma de una teoría del conocimiento formulada con el estilo del discurso «científico» aristotélico. Escoto no es muy amigo de la analogía y mucho menos todavía de la metáfora; y por esta razón su interpretación de la gnoseología agustiniana es unívoca, estricta, sistemática (mientras que en el propio San Agustín no es ni unívoca, ni estricta, ni sistemática, y está muy lejos de la *forma mentis* «científica» escotista).

Para Escoto, la metáfora agustiniana de que intelecto y objeto «engendran» el acto se convierte nada menos que en la expresión axiomática de la misma *ratio formalis* del «modo de principiación», del modo de elicitation o acción eficiente del conocimiento intelectual, en su peculiaridad metafísica, es decir, se convierte en la definición de qué significa «principiar un conocimiento intelectual» en su peculiaridad metafísica respecto del principiar volitivo-libre o respecto de otro tipos

<sup>1</sup> J.V. Brown, "John Duns Scotus on Henry of Ghent's theory of Knowledge", *Modern Schoolman*, 1978-79, (56), 1-29.

<sup>2</sup> R. Messner, *Schauendes und Begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, Herder, Breiburg im Breisgau, 1942. En esta obra R. Messner parte del principio de la causalidad parcial de sujeto y objeto como el primer principio de toda la teoría escotista del conocimiento. Ver también, I. Manzano, "Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto", *Antonianum*, 1974, (49), 72-96.

de principiación natural. I. Manzano ha señalado que Escoto pretende seguir a San Agustín, pero de hecho la teoría de la causalidad parcial sujeto-objeto es una aportación novedosa, porque la tesis agustiniana de la génesis del concepto era conocida por todos los contemporáneos de Escoto y ninguno le dio la interpretación que le dio éste<sup>3</sup>. En resumen, «desde» la tradición agustiniana tomada en este peculiar sentido estricto, Escoto enfoca la gnoseología aristotélica y la incorpora transformándola. Esta es, a mi modo de ver, la tesis histórico-filosófica que permite comprender correctamente la gnoseología escotista, en su última orientación.

## 2. Una nueva versión del acto cognoscitivo.

Ahora bien, en otro lugar<sup>4</sup> he intentado mostrar el carácter de inversión que tiene esta transformación –a la que he denominado “dinamismo”– consistente en una inversión de la teoría aristotélica del acto y la potencia, según la cual la potencia es lo primero y lo fundante, y el acto es lo derivado y fundado. La respectividad de la potencia activa a sus posibles objetos es anterior y fundamento del acto mismo, que se convierte en mera actualización, en mera acción. El dinamismo genético que procede del intelecto como potencia virtual es anterior y es fundante respecto del acto como mera operación resultante.

La principiación (potencial) de la operación cognitiva adquiere más importancia que la operación misma. A esto responde toda la teoría del la especie previa desarrollada por Escoto en la *Ordinatio*<sup>5</sup>. A ello responde también la teoría de que la operación es una realidad básicamente absoluta –ya que es efecto de la elicitación o principiación causal– cuya «respectividad» al objeto es secundaria, que aparece en las *Cuestiones Quodlibetales*<sup>6</sup>. La operación misma y su respectividad al objeto es, digamos, un epifenómeno, un último momento del proceso al que subyace todo un dinamismo previo fundante. El carácter secundario de la respectividad intencional al objeto es el carácter secundario de la operación misma respecto de la acción de génesis concausal (entre intelecto y objeto) del acto como realidad intramental.

Para Escoto este peculiar modo de “principiar” que es el intelecto, se diferencia de la voluntad en que no es un principiar auto-determinante y espontáneo del acto (libertad) sino que es un principiar par-

<sup>3</sup> I. Manzano, “El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto”, *Verdad y Vida*, 1974 (32), 334.

<sup>4</sup> I. Miralbell, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Eunsa, Pamplona, 1994.

<sup>5</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, parte 3, cuestión 1 y ss, ed. Vaticana, III, 292.

<sup>6</sup> Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, q. 13, ed. Alluntis, BAC. Madrid.

cialmente hetero-determinado por un factor ajeno: el objeto. El dinamismo genético que procede de la potencia virtual intelectiva, es una causa superior (un principio potencial) de una actividad *in fieri* que, a pesar de requerir la concurrencia de un factor inferior (el objeto) sin embargo mantiene cierta potestad sobre su propia actividad causal-genética. El intelecto “pone” la razón de cognoscibilidad, el modo de consideración del objeto, aunque el objeto le venga dado. La mutabilidad de los objetos sensibles hace que éstos varíen continuamente, pero la especie inteligible causada por el intelecto a partir de ellos tiene algunos rasgos propios de su condición de ser «lo puesto» por el intelecto en la concurrencia concausal.

De manera que según Escoto la operación intencional tiene un dinamismo subyacente fundante. Ese dinamismo es la acción que efectúa la especie inteligible produciéndola en su «ser inteligible» intramental e inmanente. Hay un pasaje en que Escoto explica que por operación inmanente hay que entender en rigor una cualidad inmanente al intelecto y no un acto<sup>7</sup>. Y lo curioso es que sostiene que esta es la concepción aristotélica de la acción inmanente, pero en realidad esto es una transformación de este concepto aristotélico<sup>8</sup>. Lo es hasta tal punto que la operación-cualidad en Escoto es más bien entendida como algo pasivo, como un efecto intramental recibido por el intelecto (possible). La cualidad-operación es como la reflexión que mira al objeto después de la producción activa de la concausalidad. La operación es –para hablar en términos hegelianos– la *Betrachtung* puramente pasiva que sigue al proceso de génesis conceptual activo previo. La operación inmanente es la cualidad-operación que el intelecto efectúa en sí mismo –de ahí la inmanencia– que es sucesiva (*in fieri*) y respectiva (*transiens*), pero que no es propiamente un acto, una *praxis*. Y es que Escoto –como he intentado mostrar en otro lugar<sup>9</sup>– prefiere reservar el término y el concepto de *praxis* (acto que posee fin) para el acto de voluntad. Sólo el acto espontáneo y autodeterminante de la voluntad es propiamente *praxis*. El conocimiento, en general, y el conocimiento intelectual en particular no son propiamente “*praxis*” debido a esa dimensión pasiva y hetero-determinante que proviene de la dependencia del objeto.

<sup>7</sup> Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, , q. 13, n. 81, 480-481.

<sup>8</sup> Sobre el concepto aristotélico de operación inmanente, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, 1985; III, 1988 (cit. CTC); CTC, I, 53-72 y 77-81.

<sup>9</sup> I. Miralbell, “El estatuto epistemológico del conocimiento práctico en Duns Escoto. Una rectificación a Aristóteles”, *Actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, SIEPM, Universidad de Ottawa, Ottawa (Canadá), agosto de 1992.

### 3. Otras diferencias entre la gnoseología escotista y la aristotélica.

Pero hay otras diferencias entre la teoría escotista del conocimiento y la aristotélica. Señálemos las más relevantes:

a) la teoría de la formación de la especie inteligible previa por parte del intelecto agente es entendida según un modelo *kinético-poiético* que es una reinterpretación de Aristóteles que no concuerda con su auténtica visión del intelecto agente. El modo como Escoto entiende el intelecto agente y su acción previa ha sido muy acertadamente descrita por Gilson cuando señala que para Escoto el intelecto agente es «una potencia activa capaz de hacer inteligible a todo y cuya acción debe tener un efecto real porque él actúa como el arte sobre la materia y nadie duda de que el arte produzca alguna cosa real en la materia sobre la que actúa. Así pues, el intelecto agente *potest habere actionem realem*, cuyo efecto es *aliquid reale*»<sup>10</sup>.

La descripción de Gilson del modelo escotista de intelecto agente es muy clara. Sin embargo Gilson afirma que «la noción básica de intelecto agente seguirá en el escotismo tal como Aristóteles la había concebido»<sup>11</sup>, apreciación con la que no estoy de acuerdo, pues Aristóteles nunca aplica unívocamente el esquema de la acción poiética o kinética al *nous* en general, sino en todo caso analógicamente. Es más, la comparación con la acción técnica del artista que Aristóteles establece en el *De Anima*<sup>12</sup> habría que considerarla más bien una metáfora. Pero es ajeno a la teoría del conocimiento aristotélica la idea de que el intelecto agente «produce» un producto mental. La función del intelecto agente, en Aristóteles, no es producir nada sino abstraer, que para él significa «separar» (*aphairesis*). El intelecto agente ilumina las representaciones imaginativas esquemáticas desvelando, aclarando, desocultando lo inteligible que hay en ellas (*intus legere*).

b) En cuanto a la teoría de las facultades –que Escoto expone en múltiples pasajes como una tesis propia muy eleborada<sup>13</sup>– destaca el hecho de que para él, la facultad superior conoce también lo que conoce la facultad inferior-subordinada y además lo conoce mejor. Las facultades superiores subsumen y abarcan desde una perspectiva más amplia lo que conocen las facultades inferiores. En efecto, para Escoto las facultades superiores conocen el objeto desde una razón de cognoscibilidad que no conocen las inferiores pero la inversa no es verdadera. Por ejemplo, lo «perceptible» al sensorio común incluye en sí los

<sup>10</sup> E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Vrin, París, 1952, 514.

<sup>11</sup> E. Gilson, 514.

<sup>12</sup> Aristóteles, *De Anima*, 430a 10-20.

<sup>13</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, parte. 3, q. 1, 223 y ss; *Cuestiones quodlibetales*, q. 13, 457-458. (Escoto repite esta teoría en otros muchos pasajes).

colores en su misma coloridad. Por ejemplo, el intelecto conoce la esencia universal, que la sensibilidad no conoce al estar atada a lo singular-existente. Pero eso no implica que el intelecto no conozca lo singular-existente, sino que también lo puede conocer justo bajo la misma razón de cognoscibilidad bajo la que lo conoce la sensibilidad, es decir, la inteligencia también «siente» lo singular-existente, porque la razón de inteligibilidad incluye en sí la misma existencia singular como última determinación formal del ente individual. La inteligencia está «indiferentemente» abierta tanto a lo universal esencial como a lo singular existente<sup>14</sup>, y por eso no se distingue de la sensibilidad en igualdad de condiciones (*ex aequo*) sino con una distinción de nivel: la inteligencia es superior y su objeto propio subordina al de la sensibilidad subsumiéndolo en sí.

Esto contradice la distinción jerárquica entre objetos, actos y facultades propia de la gnoseología aristotélica, y establecida por Polo en el axioma B de la distinción jerárquica entre actos y facultades<sup>15</sup>. Según dicho axioma de Polo no hay subsunción, ni *Aufhebung* holístico del objeto de una facultad en el objeto de otra superior. El color-visto, por ejemplo, no puede ser «visto» por la inteligencia. La inteligencia a lo sumo podrá entender lo que es un color –la esencia, el concepto de color– pero no «verlo». Las facultades y sus respectivos actos y objetos están ciertamente unificadas y conexionadas (es el axioma C de Polo), pero sin que ello implique confusión ni subsunción de lo inferior en lo superior. La unificación no implica la eliminación del nivel y la peculiaridad objetivadora de cada acto y facultad.

c) Otro punto central donde Escoto transforma la teoría aristotélica de las facultades es su rechazo del principio de que las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos. Las potencias no se distinguen por los actos –dice Escoto– porque las potencias son anteriores a los actos (dinamismo) y por lo tanto son los actos los que se distinguen «por» las potencias<sup>16</sup>. Por otra parte, los actos no siempre se distinguen por los objetos, porque aunque los objetos son previos a los actos, sin embargo hay otro factor previo: la potencia como virtud activa. Y esto quiere decir que los actos se especifican y distinguen entre sí de acuerdo con los dos factores que intervienen y no sólo en función de uno de ellos.

En la teoría del conocimiento de L. Polo se establece como principio axiomático la commensuración entre operación y objeto: la diversidad de objetos conlleva la diversidad de operaciones. Objeto y operación se commensuran. Pues bien, Escoto no aceptaría este planteamiento pues sostiene que un mismo objeto puede ser conocido de diversos modos con diversas operaciones.

<sup>14</sup> Duns Escoto, *Cuestiones quodlibetales*, q. 13, 457-458.

<sup>15</sup> L. Polo, *CTC*, I, lección VI.

<sup>16</sup> Duns Escoto, *Super Metaphysicorum aristotelis libros*, IX, q. XIV, Vives, VII.

d) La interpretación escotista del «objeto» tampoco es la aristotélica. En el aristotelismo –y esta es una observación común que está tanto en Polo como también en Millán-Puelles y otros autores– no se identifica la cosa, el ente, con el objeto. Ente y cosa significan lo real en su realidad propia. Por otra parte, el carácter de ser objeto de intelección es trascendental, es la «verdad ontológica» entendida como propiedad del ente distinta de su realidad (de su ser mismo)<sup>17</sup>. «Objeto» es una noción que implica de suyo la relación al conocer o al apetecer –«*ob-iacere*», estar-ante, estar presente)<sup>18</sup>, y precisamente por eso no puede identificarse con la realidad misma de lo real que no consiste ni connota el estar-ante una subjetividad, sino que consiste en lo que cada realidad tiene de suyo, desde sí misma: su ser y su esencia<sup>19</sup>. De ahí la necesidad –señalada por Polo, como una de las tesis fundamentales de su pensamiento– de abandonar la presencia mental –el estar-ante de la objetualidad– para acceder al ser y a la esencia de lo real<sup>20</sup>.

El realismo no olvida el carácter intencional del conocimiento ni olvida que la realidad es objeto para nuestro conocimiento. Pero señala que la realidad de lo real no es su objetualidad, es decir, señala que hay que distinguir entre realidad del objeto y objetualidad del objeto. Para el realismo al designar a lo real como «objeto» se está designando con una denominación extrínseca porque ser-objeto es ser término de una respectividad intencional, y eso es extrínseco a la realidad de lo real, no es lo constitutivo de lo real en cuanto real, no es su ser<sup>21</sup>.

Pues bien, en Escoto esta distinción se soslaya y este autor se refiere al objeto como a la realidad misma del objeto, al objeto real en su realidad. Digamos que el punto de partida de la gnoseología de Escoto no es la cosa sino la cosa-objeto, o la identificación entre la cosa y el objeto. Por tanto, la identificación entre realidad y objetualidad es continua, porque es el punto de partida. Escoto no es realista. Esto se advierte en muchas de sus tesis. Por ejemplo, la tesis de que el objeto an-

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1.

<sup>18</sup> Esta presencia, según Escoto es distinta si se trata de un acto de conocimiento intuitivo –en cuyo caso es la presencia del objeto en sí mismo ante el sujeto– o si se trata de un acto abstractivo –en cuyo caso se trata más bien de una re-presentación– o de una presencia-de-la-presencia, una reproducción mental de la presencia que es la especie inteligible en tanto que presente en la memoria intelectual. Sobre esta cuestión, O. Boulnois, "La présence chez Duns Scot", en *Via Scoti, Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internationale, Ed. Antonianum, Roma, 1995, vol. I, 95-120 (cit. *Via Scoti*).

<sup>19</sup> La tesis zubiriana de que el inteligir es impresión de realidad, en el sentido de que es impresión o aprehensión de lo real como algo *de suyo y en propio* está –a mi entender– mucho más de acuerdo con el realismo aristotélico que con el objetualismo escotista. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980.

<sup>20</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, cap. 1 (cit. *El acceso*).

<sup>21</sup> A. Llano, "Para una antropología de la objetualidad", *Estudios de Metafísica*, 1971-72 (3), 66-69.

tecede al acto implica un referirse a la realidad del objeto denominándola «objeto» en su misma anterioridad e independencia respecto del acto. En cambio, para el realismo, precisamente porque la objetualidad del objeto no es su realidad, cabe decir que el objeto no antecede al acto sino en todo caso al revés, que el acto antecede al objeto porque no hay objeto sin acto —es la antecedencia del haber respecto de lo que hay en Polo<sup>22</sup>—, porque la objetualidad, el estar-ante, sólo se constituye en cuanto hay un acto de conocer (de presenciar) ante el que se está<sup>23</sup>. Por tanto, el objeto en cuanto *ob-iectum* no antecede al acto sino que es simultáneo con él y se commensura con él.

A su vez, para un realista tampoco es admisible que el objeto sea causa (concausa) del acto, porque «causar» es un influir real que sólo puede atribuirse a un ente real. Sólo una realidad real puede ser causa y causar. Se podría decir que para un realista «*causare sequitur esse*». Pero como el realista distingue entre la realidad del objeto y su ser-objeto (su objetualidad), el realista nunca admitiría que el objeto en cuanto objeto es causa de nada, sino que es el puro término teleológico del acto de conocer, lo que se presenta y está abierto ante él y mediante él. La interpretación causal de la relación entre la realidad conocida y el conocimiento es muy cuestionable, y mucho más si se interpreta dicha causalidad de manera unívoca con los procesos causales físicos. Lo que causa el acto es la cosa en su realidad y en su capacidad real de influir, pero en su puro estar-ante-el-sujeto, la cosa no causa nada. Escoto mismo advierte esta dificultad y por eso distingue entre las dos relaciones del acto al objeto: la relación al objeto como causa, y la relación al objeto como término (*terminans*). Sin embargo, las ambigüedades de la terminología de Escoto son continuas, debido a esta identificación entre realidad y objetualidad del objeto, entre ser y presencia mental.

#### **4. La interpretación representacionista de la intencionalidad.**

Ahora bien, esta nueva interpretación del objeto conduce a Escoto a una nueva interpretación de la intencionalidad del acto cognitivo. Según Escoto, la intencionalidad consiste en que la operación producida se asemeja o representa al objeto. Por tanto, la relación intencional, en Escoto, se sitúa «entre» la operación y el objeto, ya que el objeto se entiende como la cosa-objeto. En cambio en el realismo aristotélico, al distinguir entre la realidad del objeto y su objetualidad, la intencionali-

<sup>22</sup> L. Polo, *CTC*, II, lección V.

<sup>23</sup> A. Millán-Puelles ha demostrado que una correcta teoría de la irreabilidad del objeto *qua* objeto es del todo imprescindible para el realismo gnoseológico y metafísico: A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

dad se sitúa «entre» el objeto y la realidad objetivada en él o por él o a través de él. Es decir, en el aristotelismo tomista la relación intencional es la relación que hay entre el objeto y la realidad objetivada. Lo intencional no es el acto, sino el objeto. El acto no es intencional sino operación inmanente que posee objeto en simultaneidad. Y esto es lo que formula Polo en el axioma lateral F sobre la intencionalidad: el objeto es intencional<sup>24</sup>. Por tanto, la intencionalidad es la relación que hay entre lo poseído inmanentemente por el acto (el objeto) y la realidad misma que en tal objeto es objetivada<sup>25</sup>.

En cambio en el objetalismo escotista, dado que se identifica realidad y objetalidad y al hablar del «objeto» se está hablando de un objeto-cosa, resulta que el término *ad quem* de la relación intencional es el objeto mismo y ello implica retrotraer esa relación a la operación o acto cognitivo. Ahora resulta que en vez de tener la tríada aristotélica: 1) realidad objetivada, 2) objeto y 3) acto, tenemos la diáada escotista formada por 1) el objeto-cosa y 2) el acto. Por ejemplo, en vez de tener una tríada formada por la realidad recordada, el recuerdo y el recordar; la realidad vista, el color, y el ver; la realidad concebida, el concepto, y el concebir, etc.; lo que nos queda es la diáada de «lo» recordado y el recordar; «lo» concebido y el concebir; «lo» juzgado y el juzgar. El «lo» expresa el objeto en toda su ambigüedad ontológica, es decir, como algo que puede ser extramental o intramental, puede ser la cosa misma o una especie representativa entendida como cosa-objeto intramental.

En estas condiciones resulta que la relación intencional se entiende como la relación de paralelismo, semejanza o representación que hay entre esos dos elementos. De ahí resulta la extraña conclusión escotista de que el acto de ver se parece a lo visto, el acto de recordar se parece a lo recordado, el acto de concebir se asemeja a lo concebido, etc. La consecuencia de esta extraña forma de entender la intencionalidad es que deja en la más completa oscuridad cuál sea la realidad propia del acto en cuanto acto inmanente, ya que se dice que el acto se parece a la realidad objetivada por él, pero es obvio que –por ejemplo– el acto de imaginar una mesa en su realidad propia como operación mental no se parece en nada a la realidad de una mesa. En definitiva, pienso que

<sup>24</sup> L. Polo, *CTC*, I, lecciones cuarta y quinta. En el tomo II, lección undécima, Polo también se refiere a la intencionalidad cuando propone una rectificación a Husserl que dice así: “Puede decirse que el acto es la presencia, pero ello no comporta que el acto sea el presentificar (lo intencional es el objeto, no el acto)”, *CTC*, II, 257. Es evidente que en Husserl, igual que en Escoto, la relación intencional se retrotrae a la relación inmanente a la “conciencia” entre el acto y su objeto (el fenómeno), y es entendida como paralelismo (noético-noemático) entre ambos.

<sup>25</sup> Son múltiples los pasajes aristotélicos en que se dice expresamente que aquello a lo que se asemejan las especies mentales, es decir el término *ad quem* de la intencionalidad cognitiva son *las cosas mismas*. Aristóteles, *Peri hermeneias*, 16a 3-8.

se puede decir que en Duns Escoto tiene su origen la interpretación de la intencionalidad como «copia» de una cosa real en una cosa mental; y que esta teoría de la copia, que con tanta frecuencia se ha atribuido erróneamente al aristotelismo<sup>26</sup>, en realidad es fruto de esta nueva versión de la intencionalidad que se desarrolló ampliamente a lo largo del siglo XIV y XV, por influencia de Duns Escoto.

Por otra parte, la intencionalidad escotista es representacionista, es decir, pierde de vista el carácter “energotélico” –por emplear un término típico de L. Polo– del acto de conocer como poseedor de fin, y va hacia una interpretación más morfo-mórfica, en la que impera fundamentalmente el esquema platónico de *mimesis*, de causalidad ejemplar, de la causalidad formal extrínseca ejercida por las *formalitates*<sup>27</sup>. La intencionalidad consiste en que la forma de entender es isomórfica con la *ratio formalis* real de la cosa –ya se trate de la cosa *extra animam* o de la cosa-especie producida *intra animam*. Este isomorfismo es una mera imitación, exemplificación, representación.

## 5. La versión dinamicista del concepto.

La teoría escotista del concepto no se formula como una investigación sobre nuestros actos de conceptualización y sus objetos<sup>28</sup>. Escoto no se pregunta en primera línea por el “cómo” del proceso cognitivo intelectual humano en sus diversos momentos, porque eso es una consideración intensional y actual. Su pregunta va orientada de nuevo en la línea de lo posible, de lo intelectualmente objetivable en cuanto tal. Por tanto, Escoto se sitúa en el vastísimo conjunto general de todo lo que podemos objetualizar, que se pierde en su inabarcable amplitud.

Los conceptos compuestos o complejos se forman siempre a partir de algo determinante-especificante y algo determinable-genérico. El primer aspecto es lo que diferencia, el segundo aspecto es lo que asemeja y es común. Los conceptos complejos son diversos “por algo” o “en algo”, y eso quiere decir que no son “primariamente diversos”. Ser “primariamente” diversos es propio sólo de conceptos simplemente simples. Tales conceptos son diversos en sí, es decir no “por algo” de ellos. Su diversidad se convierte con la razón propia y simple

<sup>26</sup> En A. Llano, *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, 94-120 se halla una crítica –hecha precisamente desde el aristotelismo tomista– a la teoría de la copia.

<sup>27</sup> Sobre la depauperación del concepto aristotélico de intencionalidad en Escoto y Ockham, I. Miralbell, “La revolución semántica de Guillermo de Ockham”, *Anuario Filosófico*, 1988 (21, 1), 36-40.

<sup>28</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d.3, p. 1, q.1-3, ed. Vaticana, III y también *Ordinatio*, I, d.8, p.1, q.3, ed. Vaticana, IV.

de cada uno. Es la autoconsistencia y la autosuficiencia de las *rationes*.

Las *rationes* escotistas como elementos a partir de los cuales se forma todo concepto complejo por vía de composición conceptual o definición, son determinaciones eidéticas que tienen una unidad de simplicidad y que son entre sí diversas por sí mismas. Se puede hablar de un cierto atomismo lógico en Escoto: los conceptos o *rationes* simplemente simples no son ellos mismos nada más que "diferencias"; incluso el concepto de ente tiene una *ratio formalis* diferencial que es su misma indiferencia total, su carácter distintivo es una omnímoda indeterminación.

Escoto sostiene que hay un proceso de génesis conceptual. Tal proceso inicialmente es un proceso ascendente hacia lo más general, pero de modo confuso. Viene luego un momento descendente, en el que el conocimiento es distinto (claro y distinto). El conocimiento distinto es un re-conocimiento de lo previamente conocido confusamente. El conocimiento confuso procede de las especies especialísimas a los géneros más generales. El conocimiento distinto, en cambio, procede de los géneros más generales hasta las especies especialísimas. Esta dualidad debe ser puesta en relación con la dualidad de la definición *quid nominis* y la definición *quid res*<sup>29</sup>.

La imposición de nombres a las especies más concretas antecede a la imposición de nombres a las especies y géneros más generales. En cambio, la definición esencial *quid res*, es decir, la resolución conceptual en que cada concepto se descompone en su género y su diferencia específica, es un proceso que parte de los géneros máximamente generales (el ente en sus diez categorías) y co-dividiéndolos según diferencias específicas cada vez más específicas llega a las diferencias últimas que ya no tienen definición, porque ya no se pueden descomponer a su vez en un género y otra diferencia específica. Las especies que están especificadas por las diferencias últimas son las especies especialísimas. El proceso ascendente de conocimiento confuso (generalización) es un presupuesto necesario para poder llevar a cabo el proceso descendente del conocimiento distinto (resolución conceptual o definición especificativa)<sup>30</sup>.

El dinamismo de Escoto, que anteriormente hemos definido, comienza de nuevo en su teoría del concepto, lo cual se puede apreciar por varios motivos: 1) en primer lugar, en el hecho de que el estudio del concepto no se centra en el conceptuar en acto, sino en el proceso dinámico de la génesis del concepto. 2) En segundo lugar, en que el conocimiento confuso es anterior al conocimiento distinto. El conocimiento sigue un proceso de auto-aclaración desde una indiferencia-in-

<sup>29</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d.3, p.1, q.1 y 2, ed. Vaticana, III.

<sup>30</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d.3, p.1, q.1 y 2.

determinación originaria hacia una aclaración y distinción resultante.

3) En tercer lugar, en que dentro ya del proceso de conocimiento distinto, lo determinable es anterior a lo determinado, es decir, los géneros generalísimos son lo primero y esta indeterminación potencial sólo posteriormente se va determinando o especificando o aclarando. Por tanto, en el proceso de conocimiento distinto, que es el auténtico conocimiento, el *comienzo* es la totalidad de lo concebible en su amplia objetividad indeterminada, inabarcable, en cuyo horizonte se destacan progresivamente las determinaciones. La objetualidad potencial indeterminada es anterior a tales determinaciones.

Con esta forma de interrogar por lo concebible en general y sus distintos tipos y no por la estructura del concebir y de lo concebido Escoto aplica lo que he denominado "inversión dinamista" a la gnoseología aristotélica. Esto se puede apreciar en múltiples puntos:

a) En Escoto –a diferencia de Aristóteles– el concepto tiene primacía y anterioridad sobre el juicio. El análisis conceptual está desasistido de su momento sintético judicativo. Las unidades conceptivas son autosuficientes y autoconsistentes en sí, de ahí que Escoto pueda hacer un sistema, un ordenamiento de los conceptos y considerar que de suyo tal sistema es biunívocamente isomórfico o paralelo al sistema de las formalidades reales. Los conceptos son verdaderos o falsos de suyo, no se requiere la mediación de la síntesis judicativa para que el conocimiento se adecúe a la realidad. Para Escoto la realidad es una complejísima amalgama de *formalitates* más o menos concentradas en núcleos llamados "entes", y por tanto, el pensamiento sólo se adecúa con ella plenamente –clara y distintamente– cuando opera combinando unidades eidéticas atómicas irreductibles entre sí.

b) En Aristóteles la certeza y la duda sólo se dan en el juicio. Sólo el juicio tiene una fuerza asertiva (*apofansis*) porque sólo en él hay verdad y evidencia. De ahí que el fenómeno de la evidencia, de la patencia de la verdad como algo que se muestra con claridad, se da sólo en el juicio. Sólo hay "asentimiento" en el acto judicativo y, por lo tanto, los "grados" del asentimiento –certeza, duda, opinión, etc.– sólo se dan en el acto judicativo, porque sólo en ese acto hay verdad o falsedad. Esta tesis también ha sido sostenida por importantes representantes de la filosofía contemporánea. Frege –por ejemplo– sostiene que sólo tienen "fuerza asertiva" las proposiciones, pero no las expresiones incompletas ni los nombres de objetos. Brentano, por su parte, ha puesto de relieve que sólo en el juicio hay el "ser veritativo" como un sentido de la analogía del ser. En Escoto, en cambio, la certeza y la duda se dan propiamente en el concepto. Además, los conceptos pueden ser confusos o claros, es decir, tienen de suyo un mayor o menor grado de verdad. Para Escoto el concepto es apofántico.

Este atomismo eidético es una interpretación inversora de la lógica aristotélica del concepto porque se desliza hacia la lógica porfiriana de

los géneros y las especies. Pero el árbol de Porfirio es una forma neoplatónica de pensar que se parece más a la “diáresis” disyuntiva que utiliza Platón en el *Sofista*, por ejemplo, que a la lógica aristotélica, que es una lógica abierta a la analogía y que por lo menos en determinados ámbitos científicos, como la metafísica y la ética, trasciende explícitamente el sistema de los géneros y las especies. Por otra parte, las razones formales de Escoto descienden en línea directa de las *rationes seminales* y de las ideas eternas agustinianas, que también son de inspiración platónica. La involución hacia el platonismo y la transformación del aristotelismo con vistas a dicha involución son manifiestas. La auto-consistencia y la auto-suficiencia que Escoto otorga a la razón formal en su estatuto eidético es, a mi modo de ver, el hecho histórico-filosófico que explica la simetría entre el neoplatonismo agustiniano y algunas formulaciones del racionalismo y del idealismo moderno, a pesar de las grandes diferencias de fondo. Esta simetría se explica históricamente así: el formalismo eidético, el conceptualismo de Duns Escoto es, al mismo tiempo una involución neoplatonizante y una primera tentativa de racionalismo e idealismo moderno. La posición escotista, al mantenerse en la tradición neoplatónico-agustiniana incorporando el aristotelismo convenientemente transformado y desarticulado, es decisiva para comprender el hilo conductor del paso de la filosofía clásica a la moderna.

c) La gnoseología escotista “utiliza” todos los elementos de la gnoseología aristotélica pero los articula de modo inverso. En Aristóteles –como ha mostrado Polo– la dinámica del conocimiento es energética y se enfoca así: del conocimiento sensible a la abstracción, de la abstracción a la conceptuación, de la conceptuación al juicio, del juicio al raciocinio. Se trata de un ascenso desde lo ya conocido a un incremento del conocer. El punto de partida es el conocer-ya y desde ahí, digamos, el conocer se intensifica expansivamente a través del ejercicio activo y actualiza cada vez nuevas potencialidades.

En Escoto, en cambio, el proceso no es energético sino dinamista; es decir, lo originario es el contacto directo de la potencia intelectual con el posible objeto (intuición) –que es ya inteligible de suyo– y todos los “actos” u operaciones posteriores son derivados, secundarios. Por tanto, en la medida en que esos actos se alejan cada vez más del momento originario de la intuición, su valor cognitivo es inferior y además, cada nuevo acto se ordena al anterior. No es un proceso, ascendente en el que cada vez se va a más, como en Aristóteles, sino un proceso de degradación en que cada vez se está más lejos del objeto mismo. Lo originario es el contacto entre lo cognoscible y la potencia cognitiva. En rigor, la forma originaria de acto es la intuición como contacto directo (*attingentia*). De la intuición surge la abstracción de la *ratio* o especie abstracta. De ésta surgen los conceptos distintos. Los conceptos conducen a complejiones judicativas, las complejiones judicativas conducen a inferencias silogísticas, etc. Pero todo el pro-

ceso, en Escoto, está en cierto modo vuelto hacia atrás, porque lo fundamental, el *telos*, estaba en el comienzo del que el proceso cognitivo se va progresivamente alejando.

A mi modo de ver, en Escoto comienza a fraguar la idea moderna del carácter engañoso de lo abstracto, los conceptos, las representaciones. El proceso cognitivo es un proceso falsificadorio. Cuanto más se avanza operativamente en el conocimiento más se falsea el objeto. Cuanto más se avanza más se aíslan las *rationes*, se componen de modo lógico, se ordenan, pero siempre son formas imperfectas de remitir al objeto, imitaciones representativas que se construyen para hacerse cargo del objeto pero sin llegar a ser una impresión-contacto directo con él. Esta es la idea de "especulación" que actúa en el camino intelectual de Escoto. Escoto "especula" en un sentido muy peculiar. Especular es formar especies abstractas, conceptos, juicios, razonamientos, y otras tantas formas de conocer los objetos que en realidad son formas de no-intuir los objetos, formas de sustituir al objeto mismo con especies mentales fictas, formas de cubrir el hueco o la falta de intuición directa. Este planteamiento escotista puede considerarse como el origen histórico del criticismo típicamente moderno, que somete al conocimiento humano en general a una sospecha completa, a una crítica implacable, considerándolo un dinamismo contraproducente cuya actividad avanza en sentido contrario a su propio fin. Para el criticismo, el conocimiento humano en general es engañoso y engañante, falsea el objeto y lo oculta, se descamina perdiendo de vista la realidad inmediata del objeto (intuición).

## 6. Voluntarismo y objetivismo.

La relación de esto con el voluntarismo me parece clara. Escoto procede a una sistematización de la objetividad. Se trata de fijar los límites de lo concebible, establecer una exhaustiva clasificación de los conceptos, y una reglamentación de las operaciones de definición y de composición de los mismos. La idea de un sistema de los conceptos sólo tiene sentido como forma de que el sujeto —la libertad espontánea— consiga dominar su intelecto plenamente. Para dominar una potencia natural "usarla" e "imperar" sobre ella de manera controlada y cabal, se requiere conocer previamente las posibilidades de dicha potencia. Si la voluntad quiere "usar" la potencia intelectual con pleno dominio debe controlar *previamente* todas sus posibilidades. Sólo así la voluntad ejercerá la "libertad de pensamiento" de modo completo. Porque para un voluntarista el sujeto pensante en cuanto pensante no es libre, ya que pensar es una forma de causalidad natural. Por eso el

ejercicio “libre” del pensamiento requiere la subordinación funcional del intelecto a la libertad de la voluntad<sup>31</sup>.

La actitud ante lo objetivo en general no es aquí la admiración de Aristóteles ante la inteligibilidad-de-la-realidad. En el escotismo la actitud originaria ante lo objetivo es la imperiosa búsqueda de modos de abarcar la vastedad-de-la-objetividad, el urgente anhelo de encontrar mapas y clasificaciones que permitan situarse y orientarse a través de dicho vasto paisaje, y ejercitarse así la espontaneidad de la voluntad libremente. Se trata de dominar las posibilidades de la capacidad objetivante (conocimiento) para ponerla a disposición de la libertad subjetiva y garantizar así su capacidad de autodeterminación espontánea. Esta necesidad imperante, típicamente voluntarista, de dominar, de reducir a unidad unívoca y a simplicidad la complejidad, la equivocidad, la concurrencia concausal, la combinatoria multifactorial del conjunto de todo lo objetivable, es lo que explica la teoría escotista de los diversos criterios de clasificación de lo objetivable en cuanto tal.

Esta actitud intelectual es lo que L. Polo denomina “perplejidad” como forma típicamente moderna de entender el punto de partida de la filosofía moderna. Se pretende partir de la perplejidad –confusión, indiscernibilidad originaria– y que el pensamiento sea un proceso de auto-aclaración en que se alcanzan evidencias y certezas claras y distintas. La dinámica cognitiva se entiende entonces como una tensión entre la perplejidad originaria y la obtención de evidencias que es ajena al modelo clásico del *saber*. Polo intenta un acceso al sentido clásico del saber y del ser según el cual cabe un saber del ser que simplemente disipa la perplejidad y sin embargo ese saber no es un desocultamiento evidencial que muestre en presencia al ser, sino que es un saber inacabado y prosecutivo. Esta forma clásica de saber implica, según Polo, abandonar la idea de la confusión indefinida como punto de partida, que está presente de uno u otro modo en la mayoría de los sistemas filosóficos modernos –la duda omnímoda cartesiana, la indeterminación del comienzo hegeliano, la caoticidad informal de la receptividad intuitiva kantiana, la interrogación sin supuestos heideggeriana, etc.–. Según Polo, cabe advertir que el punto de partida es la presencia mental (objetivación) como límite, es decir, como algo que se da de suyo y que se da limitadamente, y este otro punto de partida permite el acceso al *saber* en sentido clásico, como superación del límite mental y como adquisición de hábitos intelectuales<sup>32</sup>.

Pues bien, Escoto hace esa ordenación de lo objetivable con tres criterios distintos<sup>33</sup>: en primer lugar, un orden de origen o según la generación, es decir, un ordenamiento de los objetos según su anterioridad

<sup>31</sup> Duns Escoto, *Super Metaphysicorum Aristotelis libros*, libro IX, q. XV, ed. Vives VII, 609 y ss.

<sup>32</sup> L. Polo, *El acceso*.

<sup>33</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, 48 y ss.

o posterioridad en el proceso dinámico de génesis mental o “formación” de los conceptos y complejones. En segundo lugar, un orden de perfección, es decir, un ordenamiento de los objetos según la mayor o menor perfección o riqueza de contenido. Y por último, en tercer lugar, un orden de adecuación o precisivamente de causalidad, es decir, un ordenamiento de los objetos según su mayor o menor influencia o estimulación de nuestro entendimiento, lo cual depende no sólo de su intrínseca perfección o riqueza, sino también de su mayor o menor proporción o adecuación a las posibilidades de nuestra capacidad intelectual<sup>34</sup>.

Este originario imperio de la voluntad de dominio de lo objetivo en su extrañeza (extrañación) respecto de la libertad subjetiva es lo que explica la preponderancia del método de división analítica, es decir, de clasificación de conceptos en innumerables clases y subclases, al igual que en la teología existencial. Se trata ahora de un auténtico *sistema* de conceptos, con una serie de elementos y de reglas de construcción. Los elementos son las *rationes formales* átomos simplemente simples. Por un lado, está el concepto exclusivamente determinable, el concepto de ente que es lo que podría denominarse “clase máximamente general y abarcante” o “universo de discurso”. Por otro lado, están las diferencias últimas, que son los conceptos exclusivamente determinantes, las especies especialísimas, las razones formales átomos, las subclases últimas<sup>35</sup>. Entre estos dos extremos se encuentran todos los conceptos que se forman mediante la unión de una razón formal determinable (género) y una razón formal determinante (diferencia específica). Las reglas de construcción objetiva son las reglas de resolución y de inclusión. Una de las reglas de composición conceptual es justamente el juicio, la predicación en sus diversos modos. Pero las reglas de construcción presuponen los elementos y la capacidad intrínseca de esos elementos para ser componibles. Por tanto, los elementos (los conceptos) tienen primacía gnoseológica sobre las reglas (predicación). La predicación es una síntesis conceptual pero dicha síntesis presupone un análisis que es la resolución de conceptos, la definición<sup>36</sup>.

El imperio total que tiene en Escoto la definición como única forma de conocimiento distinto es consecuencia del dinamismo voluntario.

<sup>34</sup> L. Polo ha señalado que el logicismo es una forma de mutar la relación según la cual la persona humana dispone de su logos, y convertirla en una relación de “uso”. “El disponer (relación de la persona con su logos) se trueca en uso sin control cuando se lleva a cabo desde una pretensión preponderante y a su servicio. La pretensión preponderante borra la distinción entre el núcleo del saber (la persona) y el logos en la precisa manera de entregar la pretensión a la virtualidad del logos. El trueque se lleva a cabo al poner el logos al servicio de una pretensión preponderante”; L. Polo, *El acceso*, 81.

<sup>35</sup> Dejamos de lado aquí a los individuos, que es el modo escotista de denominar lo que la lógica de clases denomina “elementos”.

<sup>36</sup> Duns Escoto, *Ordinatio*, I, d. 3, 1, q. 2 y 2, ed. Vaticana, III, 48 y ss.

rista. Se trata de considerar que la capacidad-intelectual, partiendo de la potencial-inteligibilidad (lo determinable, el género), realiza desde sí misma el acto de especificar, es decir, de determinar con una diferencia específica a ese género indeterminado y determinable. El acto de conocer, por tanto, es el acto de diferenciar, distinguir formalmente, el acto puntual de especificar algo determinado a partir de la confusión originaria de lo abstracto (el género).

En Escoto, por tanto, hay una preponderancia de la dimensión extensional de los conceptos. La generalidad y la especificación son funciones extensionales, y sin embargo, en Escoto, son el núcleo del conocimiento conceptual, ya que la definición es lo que hace que el concepto sea distinto. El concepto es interpretado, entonces, como idea general. En cambio, en la tradición aristotélica se distinguía entre concepto e idea general ya que los conceptos analógico-trascendentales no son ideas generales, no son géneros ni se concretan por diferencias específicas. Además, en Aristóteles ningún concepto se reduce a su dimensión extensional.

L. Polo en su *Curso de teoría del conocimiento* ha puesto de manifiesto la neta distinción entre los conceptos universales y las ideas generales<sup>37</sup>. Se trata de dos líneas operativas distintas del entendimiento, y por tanto, de dos tipos distintos de objetivación. Los conceptos universales se obtienen por la línea operativa denominada razón que apunta a la fundamentación en el ser, mientras que las ideas generales se obtienen por la línea de la generalización por negación que apunta a la averiguación de las posibilidades del pensamiento. Polo ha señalado cómo en la filosofía moderna (especialmente en Hegel) se ha llegado a confundir el ser como fundamento con la noción de todo, en el sentido de "todo-lo-pensable-en-general"<sup>38</sup> y por tanto, con la última idea general (la más general). Polo ha procedido a una crítica de dicha confusión de las dos líneas operativas. Algunos de sus puntos débiles son: a) que la idea general se caracteriza porque en ella las diferencias de sus casos particulares quedan fuera y los casos se incluyen indiferenciadamente en ella, pues la idea general es homogénea, mientras que en el concepto universal no hay esta extrinsecidad entre el caso y la generalidad. b) Que en la generalización los casos particulares no son asumidos en todo su contenido diferenciado sino que se objetivan sólo parcialmente, es decir, se objetivan sólo en aquello que tienen de igual, homogéneo, regular con todos los demás casos. c) Que el caso particular de una idea general, si existe existe como *factum*, es decir, como existente-de-hecho pero no es concebido en su ser real como fundamento. L. Polo señala que la confusión moderna entre conceptos e ideas generales y la consiguiente reducción del ser a facticidad pro-

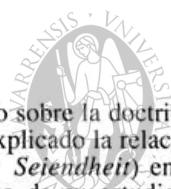
<sup>37</sup> L. Polo, *CTC*, III.

<sup>38</sup> L. Polo, *CTC*, III, 62.

viene de la baja Edad Media, concretamente, a partir de San Anselmo, de Duns Escoto, y sobre todo, de Ockham<sup>39</sup>.

Pues bien, pienso que esta tesis se corrobora con la exposición realizada. La noción escotista de “ente unívoco” (*ens commune*) es una primera formulación de la idea de “todo-lo-pensable-en-general”, y por tanto, en Escoto se da ya la confusión entre ser como fundamento y totalidad-de-la-pensabilidad. Esto es una consecuencia del dinamismo aplicado a la gnoseología, es decir, una consecuencia de la disolución de la noción metafísica de acto como fundamento en la respectividad de un poder-a-sus-posibilidades. En este caso se trata de la respectividad del poder-pensar a todo-lo-pensable. Esta respectividad, en cuanto originaria, subyacente y fundante de todo “pensar-lo-pensado”, es lo que Escoto designa con el nombre de “ente”. Por eso en Escoto “ente” y “objeto” prácticamente equivalen. Todo ente es un ente-objetivado, todo objeto es una realidad-objetiva. Es la equivalencia entre “ente”, “objeto” y “cosa” como el mínimo de pensabilidad que, precisamente por ser mínimo, es común a todo lo pensable.

## 7. Escoto y Heidegger.



Heidegger en su estudio sobre la doctrina escotista de las categorías y de la significación, ha explicado la relación entre objetualidad y entidad (*Gegenständlichkeit- Seiendheit*) en el pensamiento escotista<sup>40</sup>. Desde el primer momento de su estudio Heidegger se centra en la cuestión de la necesidad de encontrar una teoría de lo pensable y de lo significable en general, es decir, una teoría filosófica sobre las condiciones generales de posibilidad del sistema de las ciencias<sup>41</sup>. Y Escoto le ofrece un fundamento con la anterioridad de lo pensable respecto de lo pensado, la anterioridad de la posibilidad lógica respecto a la actividad pensante. Y esto es lo que busca Heidegger “*das Denkbar überhaupt*”, la objetividad en general, como mapa general del conocimiento

<sup>39</sup> L. Polo, *CTC*, III, 171-174; 264 y ss.

<sup>40</sup> M. Heidegger, *Die Categorien und Bedeutung's Lehre in Johannes Duns Scotus*, Gesamtausgabe, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, Band. I (cit. *Die Categorien*). El estudio es una especulación teórica hecha desde los “cimientos” que se encuentran en una selección –bastante restringida, por cierto– de textos escotistas. Pocos años más tarde, M. Grabmann demostró que la “Gramática especulativa” no era de Escoto sino de Tomás de Erfurt, lo cual restó valor historiográfico a este estudio de Heidegger, aunque sigue teniendo un gran valor teórico. Además hay que tener en cuenta que utiliza también textos auténticos, y en todo caso que la base textual que utiliza si no es representativa del pensamiento de Escoto sí lo es del escotismo como tradición.

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 207 y ss.

en el cual y desde el cual se puedan localizar los distintos ámbitos de realidad<sup>42</sup>.

En este marco de coincidencia entre la pretensión básica de Heidegger y la de Escoto<sup>43</sup>, se analiza la peculiar teoría escotista del concepto de "ente"<sup>44</sup>. Heidegger señala que "ente" para Escoto significa "algo en general", es decir, "algún objeto, cualquier objeto". La entidad consiste en la objetualidad en general. "Ente" es la categoría más general, la categoría de las categorías que, en su indiferencia total, se concibe simultáneamente al dudar de toda otra determinación categorial. Es lo objetual (lo pensable) en general. En este sentido, según Heidegger, en Escoto encontramos una interesante observación quasi-moderna: la frecuente experiencia de que tenemos algo objetivo ante nosotros, sin saber si es una substancia o un accidente. Con otras palabras: que lo "objetivo" no está previamente determinado por ninguna determinación categorial previa<sup>45</sup>. El ente como *primum cognitum*, como elemento originario de todo objeto, como condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo, es un antecedente del punto de partida cartesiano o del comienzo hegeliano. El ente es lo último, lo más actual<sup>46</sup>.

Esto se expresa también con el modo escotista de concebir la unidad trascendental como distinta de la unidad numérica. La unidad trascendental es la identidad de cada objeto, de "un" objeto, de un ente, de "un-algo" objetivo. También el término "cosa" se interpreta así: "cosa" es todo lo que no es nada y nada es lo que incluye contradicción, lo imposible. "Cosa" es, así, "algo-posible". El ente-cosa-objeto no es uno por su contenido (*inhaltus*) sino por su determinación en su ser-objeto<sup>47</sup>. Todo objeto es "un" objeto, cualquiera que sea su contenido, porque es algo. Heidegger menciona el carácter de "frente a mí" que tiene el objeto, el objeto es un "no-yo" frente al "yo"<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> La primera obra de Heidegger había sido la tesis doctoral: "La doctrina del juicio en el psicologismo" dirigida por Rickert (1913). Este estudio sobre la semántica de Duns Escoto es su Habilitación, y constituye la segunda obra de Heidegger (1915), dirigida por Husserl. En estos momentos Heidegger está centrado sobre todo en el problema de la fundamentación de una teoría de las categorías, de los conceptos y de la significación que esté libre del prejuicio psicologista. Es una preocupación que hereda de Husserl y que estaba en el ambiente de los lógicos y matemáticos del momento –Frege, Rickert, Lask, etc.–.

<sup>43</sup> Sobre esta coincidencia en el concepto de intencionalidad, E. Joós, "The Legacy of Duns Scotus: «intentio intellectus»", en *Via Scotti*, vol. I, 561-570. Según Joós esta sintonía no sólo se pone de manifiesto en la *Dissertatio*, sino que se prolonga hasta *Sein und Zeit* y también a todo el período posterior del llamado segundo Heidegger.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 214 y ss.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 214 y ss.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 215.

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 222.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 223.

“Ente” es, pues, como primera determinación y *clarificación* –auto-clarificación– de la conciencia, en su ponerse en marcha desde la mente en blanco, lo que hace inteligible y cognoscible a todo objeto, el primer ordenamiento de la abundancia (*mannigfaltigenfülle*) de los objetos.

Centrándonos sólo en el problema del ente y el objeto, cabe decir que la interpretación de Heidegger es bastante lúcida y acertada a pesar de la insuficiente base textual<sup>49</sup>. La tesis de que Escoto establece una identificación entre objetalidad-en-general y entidad-en-general es cierta –como ya he señalado anteriormente–. También es cierto que desde un punto de vista histórico-filosófico se puede calificar a Escoto como un quasi-moderno. La tesis heideggeriana de que la idea de “ente” como “objeto en general” y la idea de “unidad trascendental” como unidad-objetiva están en la base de la filosofía escotista me parecen muy certeras. También es una clave de la semántica escotista la idea –muy fenomenológica, por cierto– de una constitución auto-suficiente de la “forma de significación” (*el modus, la ratio*) libre de la contingencia existencial del objeto designado o expresado por ella<sup>50</sup>.

Por tanto, parece claro que el concepto escotista de “ente” es el concepto de la máxima generalidad, la máxima extensión conceptual, vacía de contenido. El problema de la relación que esto guarda con la historia de la metafísica anterior es desconocido por Heidegger. La historia de la metafísica –que, al fin y al cabo, es un invento aristotélico– había considerado esta tesis como un grave error metafísico. En el concepto escotista de “*ens commune*” se pierden de vista principios básicos de la metafísica aristotélica que habían nacido con ella y que estaban en sus mismos cimientos. Señalemos, como ejemplo, tres tesis que Aristóteles repite con insistencia en la *Metafísica*:

1) La defensa de la analogía del ente, su polisemia intrínseca, y su distinción respecto a cualquier género.

2) La defensa del ser como acto total del ente, como *energeia, entelecheia* que da plenitud al ente y que lo realiza según su esencia, es decir, como un acto más radical que las formas y los números.

3) La defensa de la unidad que se convierte con el ser por lo que “lo uno” es tan analógico como el mismo “ente”. Es decir, la plena distinción entre la unidad que se convierte con el ser y la unidad numérica o de singularidad que particulariza en ser “este” o “aquel” ente numéricamente determinado (diferencia entre unidad trascendental y unidad numérica).

La idea escotista de “ente” anuncia la idea hegeliana de ser como vacío, como nada en el comienzo del proceso. También conduce a un logicismo trascendental; ya hemos dicho que la idea de “ente” como

<sup>49</sup> Sobre esta cuestión, W. Kölmel, “Heidegger und Duns Scotus”, en *Via Scoti*, vol. I, 1145-1155.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Die Categorien*, 271 y ss; 314 y ss.

“objeto en general” en el fondo es la idea lógica de “universo de discurso” como ámbito máximamente general –la mente en blanco, dice Heidegger– desde el que se van delimitando las diversas diferencias y determinaciones conceptuales. El pensar ya no es un pensar-lo-real como en Parménides, Aristóteles y Santo Tomás, sino un pensar-objetos-en-general.

Ignacio Miralbell  
Centro Universitario FERT  
Barcelona España

