

EROS Y CARIDAD EN DUNS ESCOTO

ISIDORO GUZMÁN MANZANO
Madrid

RESUMEN

El presente estudio muestra el pensamiento de Duns Escoto sobre el amor. El teólogo franciscano completa el rico pensamiento griego integrando en el concepto de amor la realidad compleja del hombre y, por lo tanto, las categorías de persona y libertad. El hombre busca completarse como hombre en el orden natural, pero, sobre todo, en el del amor. El hombre es búsqueda y ansiedad de una amistad suprema cumplida. Más que buscar su perfección humana en la búsqueda de Dios como Sumo Bien, está impulsado a realizarse con Dios como persona (o personas) y está impulsado a completarse y realizarse en una amistad (Superamistad) con Dios. El “eros” busca siempre necesaria e inevitablemente su bien propio, se completa y enriquece necesaria e inevitablemente con el bien dado. La caridad, depende de la libertad y la libertad no se enriquece o completa, sino que ama el bien por lo que él es en sí. En Dios se expresa el amor caritativo pues Dios no puede sentir erótica con respecto a sí ni con respecto a nada. Dios es en sí mismo la Bondad infinita y lo único que le cabe es amarse, esto es, complacerse con su propia bondad que no le puede perfeccionar en ningún sentido.

Palabras clave: Actividad natural, Actividad libre, Amor, Duns Escoto, Eros, Caridad, Instinto, Potencia.

ABSTRACT

This essay deals with Duns Scotus's thinking concerning love. This Franciscan theologian makes the accomplished Greek thinking by “inserting” complete by “inserting” in the concept of love Man's complex reality and, therefore, the categories of individuals and freedom. Mankind tries to make himself complete within a natural (Nature) context and, above all, within that of love. Mankind is in itself an eager

search for a supreme friendship (with God). Rather than seek for human perfection in his search for God as the personification of Righteousness, he is impelled to be united with God through a true friendship ('Superfriendship'). The "eros" factor unavoidably looks for its own well-being; he benefits from it. Charity depends on freedom; and freedom is not something to be enriched or completed, for it loves Good for what it means itself. Charitable love is expressed in God for He cannot feel the "eros" for anything or anyone. God is in Himself neverending Kindness and the only thing left for Him to do is to rejoice in his own kindness, since He cannot be more perfect than He already is.

Key words: Charity, Duns Scotus, Eros, Free activity, Instinct, Love, Natural activity, Power.

INTRODUCCIÓN

Famosa se hizo entonces la distinción entre "eros" y "caridad" realizada por los estudiosos del tema allá por el tiempo que trascurrió entre las dos guerras mundiales. Al tiempo que se trató de hacer comprender las diferencias, fueron estudiadas también sus relaciones mutuas¹. El Papa Benedicto XVI resumió y acogió magistralmente estos aspectos, sobre todo, en la gran introducción de su Encíclica *Deus Caritas est* o Dios es Caridad.

Fue Platón, en efecto, quien sobresalió en la especulación y teorización de lo que es "eros" en su diálogo del Banquete elevando el tono para hacer de "eros" el impulso creativo y productivo del hombre en vistas a producir y engendrar lo mejor y lo más bello, ejercitándose, sobre todo, en la creación de un alma bella en el joven mediante educación. Su teorización sobre "eros" era una justificación de un ideal de hombre que debería ser esculpido en el joven durante su período de educación.

Sin renunciar al sentido que tiene "eros" en el engendrar biológicamente hijos y sin renunciar al significado más amplio del término "eros" para cobijar en él el sentido de la *libido* freudiana, Platón, el filósofo que descubrió lo espiritual del hombre, elevó el tono de "eros" para hacerle significar más propiamente el impulso a ir sacando a flote y a la claridad lo mejor que hay en el hombre, su figura excelsa. Una figura excelsa de hombre consistente y dedicado a cultivar el espíritu en su dimensión de inteligencia que era, por otra parte,

1 Cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorff, 1908.

H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe un die Liebe im Sinne des Christentums*. Halle (Saale), Max Niemeyer Verlag, 1929. A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh, 1930. M. FUERTH, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens*, Stuttgart, Fr. Frommanns, 1933.

mejor del hombre o su “egemenon”: lo mejor que es y gobierna en el hombre al hombre.

El mismo Aristóteles, su discípulo, comienza su *Metafísica* con la afirmación lapidaria y tajante: “todos los hombres tienen, por naturaleza, un impulso a conocer”. “Por naturaleza” significa aquí no solamente haberlo recibido por generación humana, sino que la naturaleza propia del conocer es realización de este impulso o apetito de saber. Y en conformidad con este impulso, el hombre se caracteriza por otro impulso, el impulso ético, esta vez en el orden y horizonte de la voluntad, a saber, el “impulso a obrar por y en vistas al Bien como a su Fin”.

Junto a este amor “erótico” y natural en el doble sentido antes mencionado, los grandes pensadores griegos iniciaron una comprensión del amor en el sentido de la “*phylía*”, de la amistad. Un amor de amistad en la que el fenómeno que ella explicita es, en última instancia, un amor o una amistad entre dos. Mediante este amor de amistad, el otro se convierte en “*alter ego*”, “otro yo”; pero esto acontece porque el “otro” se asemeja y comparte conmigo sus gustos y preferencias. En el fondo, este amor de amistad es un amor tan egoísta o es un “erotismo de sí mismo” como lo otros amores; por lo que él engendra a gran escala las “celotipias”. Su comprensión fenomenológica la expuso de manera muy original Cicerón en su *De amicitia*.

A estos tres ámbitos que recubre el “eros” en el pensamiento clásico, esto es, en el pensamiento griego, se añadió, con el cristianismo, la categoría o el sentido del amor comprendido como “gracia” o amor al otro por el amor y donación gratuita que el otro nos concede. Era este el sentido del “amemos a Dios con el amor que Él gratuitamente nos ha concedido y con el que Él no ha amado primero” en vistas a amar a Dios y, en Él, a los demás.

A pesar de la grandeza del pensar griego sobre estos y otros asuntos (el milagro griego), él fue enormemente deficitario en muchos aspectos; especialmente, fue deficitario en la determinación del ser de la “persona” y en la determinación del obrar por modo de libertad. Decir esto no debería significar que al griego le faltase una muy rica experiencia vivencial de la originalidad y dignidad de lo que es ser hombre, sobre todo, con respecto a los demás seres de la naturaleza. En todas las manifestaciones culturales del genio griego aparece esta originalidad del ser del hombre. Es, sobre todo, la tragedia griega la que patentiza esta originalidad del hombre. Sin el hombre como ente original no se la puede comprender. Sin la originalidad del hombre singular, la tragedia es imposible. Como también es imposible la epopeya, si falta el hombre singular. Pero, repito, sentida y, a veces, profundamente vivida, al genio griego le faltó una determinación precisa de la libertad y del ser personal o del hombre como persona.

Dicho esto, se ha de añadir que la Escolástica, en su momento y período más acabado y evolutivo, tomó a Aristóteles como compleción de lo que, natural y humanamente, el hombre podía saber y le aceptó, como tal, como base de su pensar teológico. Ello fue así para Santo Tomás en concreto; y lo fue también para Escoto, si bien éste mantuviera una actitud más crítica frente al Estagirita, debido a la censura teológica del mismo que le corregía y completaba.

En Aristóteles el hombre es un ente natural cuya comprensión estructural y óptica se hace en su *De Anima*, completado, en su modo propio de obrar moral, por lo que el Filósofo nos dijera y desarrollara en su *Ética*. Según Aristóteles, el hombre, en cuanto ente natural, se pone y desarrolla atraído por el influjo que sobre él ejerce el Primer Motor comprendido como Bien sumo que aspira y, en cuya contemplación abstracta, el hombre alcanza su felicidad. Su movimiento hacia este Bien, sin causación alguna sobre el hombre por parte del Primer motor, hace que el hombre llegue desde sí y por sí a esta su felicidad suprema interna muy indeterminadamente definida. Este movimiento, que se realiza bajo este influjo del Primer motor, es un movimiento natural y en ello consiste su apetito y su tendencia natural suprema.

De este modo, el hombre está considerado como ente que tiende y busca, en consecuencia, “ser feliz” según los diversos tipos de felicidad que él se propone alcanzar.

Comoquiera que ella, la felicidad, se realice de modo supremo “sólo por pocos, como fruto de un gran esfuerzo y por breve tiempo”, esto es, que se realice sólo por el filósofo especulativo, a los demás mortales no le cabe otra opción más que el realizarse según otros tipos de vida más plebeyos, el tipo de vida “placentero” más menos sensible o el tipo de vida del político o según el tipo de vida instituido en función de la búsqueda de la realización del bien simplemente honesto.

El cristiano, y los Escolásticos son cristianos, inventan el modo de vida de ser cristiano. Su centro, que todo lo cualifica, es que él está llamado a una visión intelectual y graciosa de Dios y, en última instancia, está llamado a una Superamistad con Él. Esto centra su vida y es el principio que organiza todo lo demás. Mas en concreto, el cristiano ejercerá una remodelación de todo el dinamismo suyo natural, remodelación debida a las tres virtudes teologales infusas, la de la esperanza, la de la fe y, sobre todo, la de la caridad. De este modo, la vida instituida por el cristiano será así muy concretamente una vida “agápica” o una vida de amor caritativo con Dios y con lo demás. Su vida estará, pues, organizada y orientada toda ella a la consecución para sí y para los otros de la felicidad suprema consistente en la visión inmediata y Superamistad con Dios en comunidad o en la comunión de los santos.

Con lo que acabamos de decir, creo que hemos creado el cuadro general en el que se mueve el pensamiento de Escoto en general, a saber, dentro del dinamismo natural hacia la comprensión del dinamismo superior del hombre que se pone y ejerce precisamente con Dios. Un dinamismo realizado con Dios que constituirá su felicidad suprema intrínseca.

Como sabemos, Escoto es un pensador sumamente técnico, preciso y crítico; debido a ello, seguirle, se hace sumamente dificultoso. No en vano se le conoce con el apelativo del Doctor Sutil. Procuraremos aminorar estas dificultades exponiendo su pensamiento sobre nuestro asunto de modo que esté más a nuestro alcance, pero sin traicionarle en sus intenciones más profundas y valederas.

1. RESUMEN DEL PENSAMIENTO DE ESCOTO

En el pensamiento de Escoto el hombre es un ser estática y constitucionalmente muy complejo. Por lo mismo, es un ser muy complejo por lo que respecta a sus apetencias y dinamismos.

Desde el punto de vista estructural, Escoto admite y afirma la complejidad que todos conceden al ser del hombre. Él es una complejidad de partes “esenciales”, tales como el de ser un organismo corporal, siendo ya este organismo corporal muy complejo, que es actuado por el alma para formar un compuesto “animico-corpóreo”. Pero él está compuesto de innumerables partes “integrantes”, tales como el corazón, los pulmones, los diversos sentidos etc.

Desde el punto de vista dinámico, el hombre es el ser intramundano sumamente diversificado al tiempo que él es el ser más integrado o unificado. Ya desde el punto de vista de su mera estructura orgánica, su compleción la califica Escoto como la mejor conseguida y la más perfecta de entre los seres con los que nos encontramos en el mundo. Su integración superior se consigue por su animación por el alma.

Debida a esta su estructura óntico-ontológica compleja, su estructura dinámica goza de una similar e igual complejidad. Él es, en cuanto ser superior, una abertura “corpóreo espiritual” al mundo o él es una “mirada” corporal y, a la vez, espiritual sobre el mundo.

Por ser el hombre un ser que integra una naturaleza material y orgánica, él pertenece de lleno a la realidad material y sensible de este mundo. En cuanto tal, él está abierto, a su modo, a un mundo que le ofrece multitud de posibilidades de realización de sí. Muy concretamente, él está abierto por los sentidos

a un mundo variopinto y que él complica ulteriormente en demasía. El hombre no solamente ve los colores naturales, sino que los combina hasta una complejidad indefinida en el arte pictórico. Y lo mismo se diga con respecto a los demás sentidos. Podríamos decir que el hombre es el ser intramundano que no se contenta con lo dado, sino que lo transforma de manera inaudita en vistas a que lo dado le satisfaga. Esto de no contentarse con un mundo dado, sino que lo tiene que transformar, es un carácter sobresaliente de este ser singular que es el hombre.

Dicho positivamente, el hombre es el ser al que no le satisface el mundo dado y “crudo”, sino que, por el contrario, tiene necesidad de transformarlo para estar a gusto en el mundo. Por lo mismo, el hombre es un ser antinatural en el mundo natural dado. Sus instintos, pues, más que instintos de acomodación al mundo, son instintos de transformación del mundo. En este sentido, podríamos decir que el hombre es el ser para quien lo “superfluo” es lo esencial.

Mas, la raíz de esta no coincidencia del hombre con el mundo dado se encuentra en su parte superior estructural, digamos, en la parte estructural que es su alma o espíritu. Fue necesaria la naturaleza para que hubiera “hombre” en ella; pero fue necesario el hombre para que hubiera ciencia o mirada espiritual sobre la naturaleza. Y la ciencia se constituye en función de un impulso intelectual a conocer en vistas a, conociéndole, alcanzar un objeto que, conocido, le dé una cierta seguridad, y una beatitud y quietud espiritual en la existencia. Lo alcanzará o no lo alcanzará. Pero, por ser espíritu, el hombre se ha constituido en buscador de una felicidad que se le antoja ser más perfecta que la que le ofrece el mundo dado por los sentidos, no contentándose, por consiguiente, con lo que éste mundo dado le ofrece naturalmente. El hombre es la tensión fundamental de lograr una plenitud completa de sus más originarios y superiores instintos, el instinto de conocer y el de realizarse queriendo un Bien que le es propio.

Escoto nos dice lo uno y lo otro en afirmaciones lapidarias como las que vamos a recoger.

En la primera nos dice: “Por razón de estar el hombre compuesto de muchas partes orgánicas y, así, estar compuesto de muchos apetitos, le es natural que, cada uno de esos apetitos, le lleven a aquello que es el deleitable propio”².

En la segunda nos dice: “así como hay muchas partes que contribuyen a constituir un ser en su onticidad, así hay también muchas quietaciones o satisfacciones de esas partes, y hay una quietación o satisfacción perteneciente al «todo» en un doble sentido, a saber, como satisfacción que recupera extensi-

2 *Ord. II, d. 29, n. 21* (ed. Vives, XVIII, 315): “*ex quo enim homo compositus est multis partibus organicis, et ita sunt in eo multi appetitus, naturale est quemlibet ferri in suum delectabile*”.

vamente la multiplicidad del «todo» y como satisfacción intensiva del mismo «todo»; pero entre todas estas satisfacciones múltiples, hay como una que es única y absolutamente la satisfacción total intensiva del «todo»³.

Estos textos nos hablan de una multitud de instintos tomados cada uno para sí y que, en el ser uno y determinado que es el hombre, todos ellos están reducidos a una cierta unidad por integración de ellos en un instinto fundamental y perteneciente al “todo”. Los instintos, sin dejar de tener el carácter de la conservación del todo, significan tendencias hacia una realización y compleción particular de cada uno de ellos; pero son apetitos de un ser complejo y todos juntos pretenden conceder una cierta quietud placentera del “todo” y que podemos llamar su “felicidad” o plenitud.

Lo anterior, aplicado al hombre y en vistas a su comprensión de esta unidad instintiva, se realiza en el instinto fundamental del hombre que es la voluntad como potencia espiritual propia del hombre y no el impulso a conocer, como es el caso para todo “intelectualismo”. Conforme a ello, escribe el Sutil:

“Como la voluntad sea el apetito más fuerte del hombre en cuanto un «todo», más fuerte que todos los demás apetitos sensibles, resulta de ello que, en cuanto el hombre está afectado y se realiza según voluntad, así acontece también con respecto a la operación y afectación del todo que es «hombre». No hay apetito en el hombre que le impulse tanto como éste de la voluntad”⁴.

Hay, pues, muchos instintos y tendencias en el hombre. Pero hay un instinto, un apetito, una tendencia o una inclinación a la que se la declara fundamental y básica y que se va a constituir como el centro polarizado y dominante en vistas al cual se va a organizar la vida apetitiva, afectiva y deseosa del hombre: la tendencia volitiva a la felicidad. Esta felicidad fundamental se la modulará e interpretará de mil maneras según la preferencia de cualquiera de uno de estos apetitos, inclinaciones o tendencias al que se declarará como el principio de organización de lo que anteriormente hemos llamado “tipos” de vidas diversas:

3 *Ord. IV*, d. 49 n. 9 (XV, 23): “*sicut sunt aliqua multa pertinentia ad actum primum, ita possunt esse multae quietationes illorum multorum, et unica totius, totalis totalitate extensiva includens illas multas; sed illorum multorum es unica... quae sola est et simpliciter totalis quietatio naturae, loquendo de totalitate intensiva*”. Cf. también el texto siguiente: *Ox. IV*, dis. 11, q. 3, n. 56 (ed. Vives, XVII, 429): “*Exemplum huius est in composito ex partibus integrantibus; quanto enim animatum est perfectius, tanto requirit plura organa, et probabile est, quod distincta specie per formas substantiales, et tamen ipsum est verius unum; verius, inquam, id est, perfectius, sed non verius unum, id est indivisibilis. In compositis enim frequentius invenitur cum maiori compositione verior unitas, quam in partibus cum minore compositione*”.

4 *Ord. II*, d. 33, n. 2 (VIII, 362 s). El texto va encaminado a mostrar que la “tristeza” espiritual es dolor y sentimiento más hondo y fuerte que la pena que los sentidos puedan sufrir. Y como contrario, la alegría y satisfacción espiritual de la voluntad es superior al placer sensual de cualquier tipo éste sea.

la vida de la búsqueda del placer por el placer, la búsqueda del bien honesto, la búsqueda de la verdad, la búsqueda del bien común del político, la vida del cristiano enderezada a la Superamistad e intuición de Dios etc.

Para la filosofía clásica, ya desde Sócrates, lo que centraba y organizaba a todos los demás instintos, tendencias, etc., era el instinto o el impulso al saber teórico, al saber supremo o metafísico en especial. De aquí que el “*egemenon*”, el instinto hegemónico por excelencia era la búsqueda de una vida alcanzada en el conocer teórico supremo. En esta vida, el acto supremo alcanzable sería el acto contemplativo del Primer Ser; en ese acto contemplativo consistía su felicidad, su “*eudaimonía*”, buena dicha o buena suerte. De aquí, el intelectualismo que caracteriza incluso la ética clásica griega. El “*eros*” griego era, fundamentalmente, este apetito de alcanzar su plenitud de realización en el orden del conocer teórico, el impulso de alcanzar el sumo conocer en el acto contemplativo intelectual y abstracto del Primer Ser.

Siguiendo este intelectualismo griego, Santo Tomás estipuló que el fin último del hombre, alcanzado cual él sería feliz, plenamente feliz, era la *visión intelectual* inmediata de Dios, si bien fuera una visión mejorada por la gracia sobrenatural del “*lumen gloriae*”.

No lo pensaba así Escoto. Según el Sutil, el impulso, instinto, apetito etc. fundamental y propio del hombre que nos mueve e impulsa a una realización plena de sí se encuentra en el horizonte de la voluntad y no del entendimiento. El impulso, instinto etc. volitivo nos impulsa a un “contacto” inmediato con la realidad Dios, visto inmediatamente, sin duda, pero, sobre todo, alcanzado en un “contacto” con Él y coloreado o cualificado por el amor de amistad o caridad. Dios no solamente es aquel Ser supremo que nos plenifica en el orden del bien de “cómodo”, esto es, que nos satisfará en lo que de indigente y necesitado somos, sino que Él será quien cumpla todas las exigencias del amor de amistad en el estado de la Superamistad. La voluntad, como enseguida veremos, más que una voluntad “comodal” (*commodi*) de realidad, es una voluntad de amistad con el otro personal y amigo.

Según el Sutil, si el hombre no fuera más que una naturaleza, incluso una naturaleza intelectual sin libertad, él se cumpliría de modo natural y, en consecuencia, como un animal excelso y superior, pero esto, no obstante, como un “bruto” sin más.

La diferencia anunciada que existe entre una compleción meramente natural, aún cuando el hombre fuera una naturaleza intelectual, y una compleción en el orden de la libertad es la misma que la diferencia constatada bíblicamente entre el comportamiento de los soldados sedientos al encontrarse con una fuente. Según la Biblia, unos soldados se lanzaron de bruces a beber como bestias,

sin dominio de sí, y otros bebieron humanamente con las manos, esto es, con un distanciamiento y con un dominio del instinto de beber. ¿Mínima diferencia? Pues toda la que hay entre un comportamiento meramente natural, aún cuando se trate de una naturaleza intelectual, y un comportamiento voluntario y libre. Sobre esto volveremos.

De momento, retengamos que el hombre, tanto o/y más que una compleción en el orden de la naturaleza por un bien “comodal”, es búsqueda y ansiedad de una amistad suprema cumplida.

Y aquí estamos: el hombre, más que compleción con Dios como Sumo Bien, desea y está impulsado a completarse y realizarse con Dios como persona (o personas), está impulsado a completarse y realizarse en una amistad (Superamistad) con Dios.

Esta compleción en el horizonte de la naturaleza y esta compleción en el horizonte del amor no se excluyen; antes bien, se complementan y se ensartan íntimamente entre sí, como veremos. Pero queda como asunción fundamental y dirimente que no es en el orden del “eros” en el que encontrará el hombre satisfacción suprema y felicidad, sino en el horizonte de la realización personal con personas en una Superamistad con Dios Tripersonal.

De este modo, el hombre está comprendido dinámicamente como una voluntad o instinto de vivir en plenitud a la que tiende por un instinto fundamental tendente a la felicidad plena y que unifica y organiza una cantidad no exigua de instintos parciales.

Acabamos de dar nuclearmente y de modo sintético el pensamiento de Escoto sobre nuestro asunto. Pero nos queda hurgar sobre los supuestos de ese pensar. Es lo que vamos a hacer a continuación.

Los conceptos que vamos a desarrollar son los siguientes: en primer lugar, el concepto de “potencia” de una naturaleza espiritual, la del hombre en concreto, así como el sentido de esta potencia en cuanto inclinación, apetito o tendencia; en segundo lugar, la diferencia radical existente entre potencia “natural” y potencia “libre”; en tercer lugar, el objeto adecuado de una y otra potencia y sus relaciones mutuas, y, por fin, en cuarto lugar, la “operación” en que consiste la felicidad suprema del hombre.

2. IDEA DE “POTENCIA-POTENCIAL” O INSTINTO

Todo ser concreto está constituido por una estructura óptica o estática que determina “*a priori*” no solamente el ámbito de su posible realización, sino que determina también la calidad de los objetos con los que podrá realizarse.

De este modo, no tendrá mucho sentido, esto es, ninguno, pedir a un ente puramente material, a un animal por ejemplo, que se realice conociendo intelectualmente. No está capacitado para ello. Como tampoco podemos exigir que el conocer se satisfaga y realice queriendo algo volitivamente o al revés; de la misma manera, no podemos ver colores con el sentido del oír; como tampoco podemos oír sonidos con el sentido de la vista. Cada instinto o potencia es una potencia determinada y que exige, para su cumplimiento, una calidad de objeto conveniente a la naturaleza de la potencia en cuestión, si bien se trate de una conveniencia indeterminada y general. Pretendo decir que la estructura de un instinto no determina de antemano qué objetos en concreto va a poder encontrar para su satisfacción.

En consecuencia con lo indicado, el ser de un ente determinado, tanto como estructura estática, es estructura dinámica o es “potencia” abierta a un tipo de objetos; un ser, tanto como estructura óptica estática, es estructura de y para recibir activamente del objeto correspondiente en vistas a su perfección. En este sentido, el ser concreto es “*potens*”, es poder de realizarse en conformidad con el tipo o modo de ser que él es y con respecto a un objeto también cualificado. Los Escolásticos en general encerraron y resumieron este estado de cosas diciendo que *agere sequitur esse* o al ser (o modo de ser) le sigue consecuentemente su obrar (o modo de obrar).

El hombre, en cuanto un ser original y único dentro de los seres de este mundo, es un “*potens*” o un poder y una potencia para poderse realizar, receptiva y activamente, con cualquier ser o con cualquier objeto, incluso con el Ser Supremo, Dios. El hombre, en cuanto ser o modo de ser “anímico-corpóreo” o ser espiritual, está abierto por una apertura trascendental a poderse realizar con cualquier ente “otro” u objeto distinto de él. Esta potencia a poderse realizar con cualquier ser u objeto no es que tenga que realizarse de hecho; lo único que se dice es que él es “*potens*”, es potencia para poder realizarse con cualquier objeto. Él es potencia “receptivo-activa” para poderse realizar con cualquier objeto. Esta capacidad potencial a poderse realizar se expresaba diciendo que un hombre es “*capax totius entis*”.

Este ser el hombre potencia abierta a una posible realización con cualquier objeto es una especie, por decirlo en un lenguaje más comprensible, como el concepto de bomba atómica en reserva que, mientras no se la estalla, consiste en una potencia “potencial” e inhibida capaz de hacer una gran destrucción.

Este estar la potencia “receptivo-activa” del hombre en reserva es lo que Escoto llama y designa con terminología varia y que tienden a significar lo mismo. Mentemos algunos términos con los que se expresa tal común significado. Estos son: inclinación, apetito, tendencia, deseo y, más abstractamente, “*aptum esse*”, “*natum esse*”. El término con el que mejor se le designa es el combinado

de “potencia potencial” que el hombre es y posee, en tanto que no se desencadena, es pura potencialidad comprendida como “inclinación” o capacidad para, recibiendo la coactividad proveniente del objeto, activarse en vistas a una operación o acción.

Si hemos visto bien y hemos entendido correctamente lo anterior podríamos decir que, no sólo “*agitur sequitur esse*”, sino que podríamos afirmar que ser y obrar originariamente se identifican o son la misma cosa; pero se diferencian formalmente porque indican un aspecto y otro aspecto de la misma realidad.

Escoto determina y apura aún más este concepto de esta pura potencialidad correspondiente y en conformidad con su modo de ser diciéndonos que se trata de una apertura “trascendental” a obrar. Ella es y consiste en ser una apertura a poder realizarse con cualquier ser, trascendentalmente comprendido, esto es, tanto intensiva como extensivamente. Toda capacidad intelectual o volitiva indica y consiste en ser una apertura a poderse realizar con toda entidad, verdadera o buena según se trate del entendimiento o de la voluntad. Y, en este sentido, toda capacidad espiritual es pura “potencia obediencial”. No le repugna realizarse ni siquiera con un Ser Infinito, Dios. En todo caso, sin embargo, esta última realización no es natural, como ya veremos las razones y explicaremos aún más a su tiempo.

Siendo el hombre “poder” para poderse realizar con cualquier objeto, cuando de hecho se realice con un objeto, se realizará y se pondrá a sí mismo en la operación. Este fenómeno de explicitarse y actualizarse el hombre con el objeto en la operación es en lo que consiste su perfeccionamiento. Un perfeccionamiento más o menos completo, según que se realice con un objeto más o menos perfecto. Si este perfeccionamiento es con Dios, Ser Infinito, su compleción con Él o la perfección realizada con Él será una compleción perfecta y completa.

En la tradición filosófica de Occidente nos encontramos con frecuencia con afirmaciones tales como que el hombre consiste en ser un “*conatus essendi*” (Espinoza), consiste en una “voluntad de serse” (Unamuno), o bien, el hombre consiste en ser “el proyecto fundamental de ser Dios” (Sartre) etc. Escoto nos dice que el hombre, en cuanto tal, se pone en su posición o en la operación perficiente con un objeto; mas la suprema posición perficiente se realizará en la operación suma con el objeto sumo o infinito, Dios. Escoto da un relevancia suma a este colocarse el hombre en el acto en el que se actualiza y, de modo especial, en la operación suprema con Dios visto y amado. Es en esta operación en la que el hombre se recupera y se actualiza en plenitud de sí mismo. En la

operación, el operante se pone en sí perfectivamente y se salva⁵. De tal manera ello es así que Escoto nos dice de sí mismo que si él tuviera que elegir entre ser madre de Dios, como la Santísima Virgen, pero sin el acto de visión y amor supremo con Dios, y/o amar a Dios en estado final, en estado de Superamistad, él preferiría ésta última operación beatífica a ser la madre de Dios. La operación suprema con Dios es para Escoto el “serse” perfectamente. Si ser de un modo determinado y ser potente se identifican originariamente, estar en la operación suprema es identificación del “poder” con el ser, identificados ahora en la operación. Ésta, la operación, explica o despliega y actualiza el poder inscrito en la estructura óptica, recuperándola en la operación⁶. De nuevo, aún cuando con significación radicalmente diversa de la dada por Ortega, el acto segundo o lo “superfluo” es lo mejor y lo más necesario al hombre.

Cuando la bomba atómica, a la que nos referíamos antes, explota y hace ver su potencialidad en acto, desaparece. Cuando el hombre pone toda su potencialidad en actualización, él se recupera en toda su plenitud realizada. Antes que desaparecer, él se aumenta y se salva, como nos dice Escoto en el texto citado en nota precedente.

De aquí que podemos decir como resumen de lo anterior: toda potencia en cuanto potencialidad se explicita y actualiza en su operación siendo ésta, la operación, el modo mejor en el que se encuentra un ser, el hombre en concreto. El hombre se siente a gusto y placenteramente en su operación cumplida con el objeto.

3. ACTIVIDAD “NATURAL” Y ACTIVIDAD “LIBRE”

Acabamos de hacer una teoría y una comprensión de manera harto teórica de qué es potencia, apetito, tendencia, inclinación etc. en el pensamiento de Escoto. Hemos dicho que estos términos indican y expresan la pura potencia del hombre por la que el hombre, naturaleza espiritual, está constituido en sí y está

5 Recogemos con esto el sentido de lo que nos dice Escoto con precisión en el texto siguiente: “*omnis potentia habet in se suam operationem, quae est salus et perfectio eius, circumscripito quocumque alio, quod non facit ad suam operationem.*” Que traducido dice: “toda potencia se salva y se constituye en su perfección por la operación; y esto independiente de otros momentos que puedan intervenir más o menos extrínsecamente y que no es la operación”.

6 Más sobre esto diremos todavía. Pero para una profundización cf. mis trabajos: “El humanismo implicado en la comprensión escotista de la Visión Beatífica”, en C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei. Vol. II Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana. Acta quarti congressus scotistici internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, Romae, Societas internationalis scotistica, 1978., 85-94 y “La óptica del acto beatífico según Escoto”, en *Antonianum*, 68 (1993), 526-562.

abierto trascendentalmente a poder realizarse bajo la incitación precedente de la coacción proveniente de un objeto determinado.

Esta potencia trascendental o poder de realizarse con cualquier objeto, está constituida por un aspecto de receptividad y por otro de actividad. La relación que rige entre estos dos aspectos es una relación de estricta correlación, a saber, en la medida en que una potencia es receptiva en esa medida posee actividad para realizarse y al revés⁷.

Lo segundo que tenemos que decir es que estas potencias intelectivas y volitivas están como idénticas, si bien formalmente distintas, en el alma. Me explicaré.

En teoría tomista, estas potencias se distinguen entre sí metafísicamente y se distinguen de igual modo del alma. Para Santo Tomás, la potencia tiene una comprensión óptica y dinámica a la vez. Y, en cuanto tales, son onticidades diversas entre sí y son onticidades diversas del alma de la que aquellas naturalmente proceden según un orden de procedencia de modo que la potencia intelectual es superior siempre a la potencia volitiva. De hecho, Santo Tomás nos dirá que la voluntad se enraíza y tiene su fundamento en la potencia intelectual⁸. De aquí su “intelectualismo” en la comprensión del hombre.

Según Escoto, por el contrario, el entendimiento y la voluntad no son potencia que inscriban onticidad alguna, sino que son meras *actividades* con las que el alma, el hombre en última instancia, se puede realizar. En consecuencia, el alma las contiene unitivamente en sí como sus fuerzas, como su “*vis*”. En consecuencia, ellas se distinguen del alma formalmente, pero no realmente ni siquiera con distinción metafísica. Esas actividades, entender y querer, son actividades dadas en el alma a la que intrínsecamente pertenecen. No olvidemos tampoco que el alma y el cuerpo forman un compuesto “anímico-corpóreo” y es, por lo tanto la naturaleza humana la que inserta estas actividades.

Más aún, contra la manera de decir y pensar de Santo Tomás, Escoto pone una distinción irreductible entre actividad “intelectiva” y actividad “volitiva”. Ellas se distinguen entre sí como actividades trascendentalmente diversas entre sí de modo que ellas son así y no admiten una reducción a un tercer tipo de actividad común de la que ellas procedieran como su diferenciaciones.

7 Cf. sobre esto en el caso del entendimiento paciente y agente lo que escribimos en mi obra *Estudios sobre el conocimiento en J. D. Escoto*, Murcia, Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano de Murcia. 2000.

8 El texto siguiente lo dice todo: “*Ad tertium dicendum quod emanatio propriorum accidentium (potentiarum) a subiecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultantiam, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color*” (*S. Theol.* I, q. 77, art. 6, ad 3um).

El pensamiento de Escoto explicado brevemente en lo que precede se recoge lacónicamente en el texto siguiente:

“Ni uno (de los dos principios) se reduce al otro como si alguno fuera primero con prioridad de naturaleza, ni ambos se reducen a un tercero, por lo mismo, ya que ninguno es imperfecto en su género y, además, porque ese tercero sería principio cuya definición y razón sería diversa de estos dos y ya que entre estos no hay medio en el modo de principiar algo; por lo demás, si estos dos principios se redujera a un tercero, este se reduciría a ser el otro y, a la vez, se reduciría a ser el mismo”⁹. Este tercero sería *sí mismo* y *otro*; lo que es contradictorio.

¿Cuales son las características que definen y distinguen entre sí ser principio natural y ser principio libre, actividad “natural” y actividad “libre”?

Escoto nos lo dice de una manera contrapuesta. De este modo, nos dice, el principio “natural”, puestas todas las condiciones que exige para ponerse en acto, si no es impedido, se pone en acto necesaria e inevitablemente. Escribe Escoto: “todo agente «natural» por necesidad de su naturaleza obra necesariamente, si no es impedido y no dependa de otro agente para obrar”¹⁰. No así el principio “libre”. El principio “libre” por definición y por estructura propia, se autopone con independencia de toda circunstancia. Escribe Escoto: “digo que la voluntad puede actuarse y actualizarse sin nada que la predetermine previamente de modo que la primera determinación, en el tiempo o en la naturaleza, está en la posición de la acción o del acto”¹¹.

La segunda característica está en que cuando algo es principio “natural” y obra por naturaleza, obra según todo el poder de que es capaz y no puede ponerse más o menos intensamente. Escribe Escoto: “todo agente natural y necesario obra necesariamente según su poder último de potencia natural; ya que no estando en su poder iniciar la operación, tampoco está bajo su poder el modo de realización de ésta, a saber, obrar más o menos intensamente”¹². La libertad o voluntad, por el contrario, puede obrar más o menos intensamente y, así, no

9 *Ord. I, II*, p. 316: “*Nec unus ad alterum reducetur ut ad prius natura, nec ambo ad tertium, propter idem, quia neutrum est imperfectum, et etiam quia illud tertium esset principium secundum rationem alterius istorum, quia inter ista non est medium in principiando, et ita si ambo reducerentur ad tertium, unum reduceretur ad aliud et idem ad se ipsum*”.

10 *Ord. I, II*, 261: “*Omne autem agens ex necessitate naturae necessario agit, nisi impediatur vel ab alio dependeat in agendo*”.

11 *QQ in Met. IX*, q. 15, n. 66, p. 696: “*...si arguitur de voluntate, dico quod illa potest in actum, nulla determinatione in ipsa praeintellecta actui, ita quod prima determinatio, et tempore et natura, est in positione actus*”.

12 *Ord. I, d. 2*, p. 261: “*Omne necessarium (naturale) de necessitate agit secundum ultimum potentiae suae, quia sicut non est in potestate eius actio, ita nec modus agendi, scilicet intense vel non intense agere*”.

según todo su poder. Escribe Escoto: “en el poder de la libertad está el adherirse más o menos intensamente al bien, asentir a él o no”¹³.

Y para Escoto, el entendimiento es una potencia que se realiza y se pone en actuación necesariamente una vez que se le presenta el objeto que, con él, contribuye a la operación. El entendimiento, en cuanto actividad, es una actividad de índole de la actividad natural: puesto el objeto, el entendimiento lo conoce inevitable y forzosamente.

Este concepto de libertad es imposible para todos aquellos para los que la voluntad tiene que seguir necesariamente el dictado de la razón o del entendimiento, como es el caso en todo intelectualismo, en el intelectualismo tomista en concreto. Y la razón de ello es que, si el entendimiento funciona como una actividad “natural”, esto es, por necesidad e inevitablemente, la voluntad, que es pedísecua del entendimiento, funcionará también de la misma manera: necesaria e inevitablemente.

Lo “libre” o actividad libre es una actividad original. Escoto nos dice que es ridículo y fatuo querer encontrar otro caso de esta actividad en el intramundo fuera de la libertad humana; y es igualmente fatuo y ridículo querer interpretarla con los principios con los que interpretamos la actividad “natural”, la intelectual en concreto, que es también, para Escoto, actividad natural.

En la actividad libre se trata de una actividad original y que se aloja en la voluntad para constituir a ésta en esencialmente libre.

Como toda actividad, ella se inserta en una onticidad y, además, comporta ese aspecto de receptividad que caracteriza a toda potencia potencial, a toda inclinación natural, esto es, a toda potencia finita que tiene que realizarse con objeto previo y no se pone exclusivamente desde sí, sino con objeto. También de la potencia potencial libre o finita vale lo que decía Kant para el entendimiento “*ektypos*”: él no crea el objeto, sino que lo supone y lo interpreta.

De este modo, la voluntad comporta en su comprensión y en su definición dos aspectos que se identifican y, al mismo tiempo, se distinguen entre sí.

Por una parte, es pura receptividad que recibe la incitación y afección del objeto apropiado y correspondiente y recibe, al final del proceso, la operación; por otra, es la actividad libre o la actividad con la que la voluntad responde a la sugerencia y sugestión del objeto. Como decía, esta respuesta a la sugestión

13 *Ord. I, d. 2, p. 16*: “*In potestae autem voluntatis est intensius assentire bono vel non assentire*”. Más sobre esto cf. mi estudio: “In Via Scoti: La via «libertatis»”, en L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma, 9-11 marzo 1993*, Roma, PAA-Edizioni Antonianum, 1995, 245-260.

del objeto es libre en sí: se pone o se rechaza, se pone más o menos intensivamente.

A este doble aspecto, que, unidos, constituyen la voluntad, las llama Escoto “*voluntas ut natura*” al primer aspecto y “*voluntas ut libera*” al segundo. Diríamos en comparación con algo que nos es más conocido, que la “*voluntas ut libera*” o simplemente “libertad” hace, con respecto a la voluntad “*ut natura*”, lo que el entendimiento agente hace con respecto al entendimiento paciente. Con la diferencia, sin embargo y no lo olvidemos, que el entendimiento agente tiene que ejercer esta actividad necesaria e inevitablemente en caso de presentación del objeto, mientras que lo libre activo, no.

Como acontece a toda capacidad potencial y receptiva por definición, la voluntad “*ut natura*” es apertura trascendental cualificada a recibir cualquier bondad, también la Bondad infinita de Dios. Y la actividad libre es la actividad que puede realizarse y actualizarse con cualquier bondad, también con la Infinita.

Si la voluntad, por imposible, no fuera actividad libre, ella se pondría en acto como todo instinto natural: necesaria e inevitablemente, si no es impedido desde fuera. Pero, si ella es libre, no hay necesidad alguna o inevitabilidad en su actualización y posición.

Si hemos comprendido lo anteriormente dicho, tenemos aquí la distinción originaria y fundamental entre “eros” u “caridad”. El “eros” busca siempre necesaria e inevitablemente su bien propio, su compleción. El “eros” se completa y enriquece necesaria e inevitablemente con el bien dado. La libertad, por el contrario, ama o rechaza ese bien; y cuando lo acepta, lo acepta como un fin amado por la bondad que el objeto en sí mismo contiene y es. Y, por lo tanto, la libertad no se enriquece o completa, sino que ama el bien por lo que él es en sí. Sobre esto volveremos.

Todo esto nos lo dice Escoto lacónicamente y precisamente, como siempre, en el texto siguiente:

“Digo que la voluntad natural en cuanto tal, no es propiamente voluntad o potencia (activa), sino que expresa y dice solamente la inclinación de la potencia a recibir una perfección, y no es una potencia para obrar.... De donde la voluntad natural no «tiende2, sino que es la tendencia misma por la que la voluntad tiende absolutamente y, esto, pasivamente o para recibir; mas hay otra tendencia en la misma potencia que es la de tender a obrar activa y libremente y tiende de hecho, realizando la operación o acción, de modo que, en la misma potencia (total) hay dos tendencias, la pasiva y la activa”¹⁴.

14 *Ord.I*, d.17, n. 5 (texto no editado aún, pero que tengo): “*dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectio-*

Dicho esto, retomemos la misma cuestión y el mismo problema visto desde otra angulación, desde la angulación del objeto.

4. RELACIÓN ENTRE POTENCIA Y OBJETO

Acabamos de considerar lo que es potencia potencial, inclinación etc. desde la vertiente que mira al sujeto de ella o desde la vertiente de su constitución intrínseca subjetual. Hemos dicho que las potencias superiores del hombre, entender y querer, son potencias a recibir cualquier ser (son capaces “*totius entis*”) y potencias para realizarse activamente con cualquiera de ellos como “verdaderos” o como “buenos”. En cuanto tal potencia, insertan un aspecto de pasividad y otro de actividad, correlacionados mutuamente. En su actualización con el objeto, ellas se salvan y se perfeccionan, como nos dice Escoto.

El momento este de dar y conceder contenido a una operación, ejecutada conjuntamente por la potencia y el objeto, se la debe la operación al objeto. No solamente hay una estricta correlación entre aspecto receptivo y aspecto activo en la comprensión de una potencia, sino que hay una correlación trascendental y un paralelismo estructural que mide las relaciones de la potencia con el objeto y al revés. Un paralelismo en el que el objeto es determinante y dominante con respecto a la potencia. Sin objeto, nunca la potencia podría perfeccionarse. Diríamos rápidamente que la potencia sin objeto es vacía. Lo que le da contenido real es el objeto. Sin objeto, la potencia nunca podría entrar en actividad desde sí y por sí. ninguna potencia potencial, esto es, finita, podrá realizarse sin antes haber sido previamente incitada o afectada por el objeto que es, por otra parte, el que concede a la operación realizada contenido real que enriquece. El defecto de todo “idealismo” de tipo hegeliano en concreto, es el de creer que una potencia potencial, del entender en el caso del idealismo racionalista e intelectual, o del querer, en el caso del idealismo voluntarista de Schopenhauer, se pone a obrar por sí y desde sí espontáneamente, sin objeto.

Sin entrar ahora en una discusión de tales “idealismos”, afirmemos, con lo mejor de la tradición filosófica de Occidente, que nuestro entendimiento y voluntad son potencias “*ektipas*” o finitas y, en cuanto tales, suponen objeto con el que se han de realizar. Nuestras potencias superiores no se explicarían y desplegarían su potencialidad, sino bajo el poder del objeto que es, por lo demás, por lo que ellas manifiestan su diversidad: como “verdadero”, con respecto al entendimiento y/o como “bueno”, con respecto a la voluntad.

nem, non ad agendum, ... Unde naturalis potentia non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recitendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat, et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia activa et passiva...”.

Hay una correlación estricta y trascendental entre potencia y objeto, entre “noesis y noema” y al revés. Pero el objeto o “noema” tiene el dominio determinante. En última instancia, es lo que nos había dicho ya el Filósofo afirmando su principio del “*quidquid movetur ab alio movetur*” y que Escoto matiza en el sentido de “moverse también por otro”, esto es, no exclusivamente por otro (*etiam ab alio movetur*)¹⁵. Escoto propende a tener una concepción mucho más “activística” de las potencias que el Filósofo y que aquellos que le siguen más menos puntualmente. En todo caso, también la concausalidad, y una concausalidad previa del objeto, es requerida para que la potencia potencial se ponga en marcha. También la actividad libre necesita del objeto, al menos como “*conditio sine qua non*” del mismo, para la posición de la libertad¹⁶.

La comprensión que Escoto se hace de las potencias superiores (vale igualmente para las potencias inferiores) es una comprensión “realista”. Debido a ello, las potencias exigen realidad para ponerse en operación que las enriquezca. Es más, las potencias superiores potenciales consisten, a pesar de lo que pueda aparecer por lo anteriormente dicho, en una relación “*a posteriori*”, surgida después de haberlas probado en la experiencia. Es “experienciando” cómo el hombre sabe de sus capacidades y de los objetos que las satisfacen. Escribe Escoto:

“... entonces digo que así es con respecto a la voluntad, ya que la voluntad natural no es voluntad, ni el querer natural es el querer libre; pero se debe abstraer de estos dos sentidos de «natural» de modo que «natural» no signifique otra cosa más que la relación consiguiente de la potencia con respecto a su operación de hecho. De donde la misma potencia se llama voluntad natural comprendiendo el respecto o la relación que necesariamente sigue a ella con respecto a su propia perfección; y se dice libre según su razón propia e intrínseca y que es la voluntad propiamente tal”¹⁷.

Dicho esto con palabras sencillas: si no hubiéramos comido un dulce determinado, difícilmente podríamos apetecerlo y desearlo en concreto, aun cuando tengamos capacidad para degustarlo “*a priori*”.

A lo anteriormente dicho debemos añadir que, si bien permanece el paralelismo entre objeto y potencia en el sentido que hemos tratado de comprender,

15 Cf. la modalidad interpretativa de Escoto del principio aristotélico en mi estudio: “El principio de causalidad parcial en Escoto”, en *Antonianum*, 65 (1990), 290-311.

16 Cf. mi estudio: “Las causas del acto libre según Escoto”, en *Verdad y Vida*, 55 (1997), 453-495.

17 *Ord. III*, d. 17, n. 3 (texto no publicado críticamente): “...*tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas nec velle naturale est velle; sed «naturale» distrahit ab utroque, et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis. Unde eadem potentia dicitur voluntas naturalis cum tali respectu necessario consequente ipsam respectu propriae perfectionis, et dicitur libera secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae*”.

las potencias potenciales, entender y querer, y su objeto quedan muy redimensionados por el hecho de que estas capacidades estén intrínsecamente condicionadas por la “corporeidad” en general y, por el *estado* en el que la corporeidad condiciona al espíritu “*pro statu isto*”. Y “*pro nunc*”, los únicos objetos que podemos conocer son los seres “corpóreos” y lo que, de ellos, podemos conocer por conceptos abstractos o abstrayendo.

Por lo que nada de extrañar que los primeros objetos que se presentan en orden a satisfacer las potencias sean objetos materiales y sensibles.

Lo que pasa es que, no obstante esto, tanto el entendimiento como la voluntad “*ut natura*” experimenten profundamente no contentarse con los bienes meramente sensibles y con la felicidad que ellos nos puedan proporcionar. Es lo que nos dice también el poeta Becquer cuando escribe: “*qué hermoso es, cuando hay sueño—dormir bien... y roncar como un sochantre— y comer... y engordar... ¡y qué desgracia—que esto sólo no baste*”. “*Ad altiora nati simus*”, decía ya Cicerón.

En conformidad con ello, toda la tradición filosófica buscó bienes superiores, como apuntábamos al comienzo de este estudio.

La situación para Escoto la podríamos expresar del modo siguiente: “el hombre supera al hombre” (Pascal). Según Escoto, hay un hombre “*pro nunc*”, el que conocieron los filósofos para el que intentaron, a partir de su conocimiento, asignarle su felicidad suprema; mas hay un hombre oculto (*homo absconditus*), pero presente en el hombre “*pro nunc*”, y que la Revelación nos descubre. Este hombre oculto y que los filósofos no pudieron descubrir es su “razón propia” del ser del hombre en general, de que el entendimiento humano se pone, en el modo más propio suyo, en la “intuición” de Dios y que la voluntad “*ut natura*” se sacie propiamente con la presencia de Dios como Sumo Bien, y que la voluntad “*ut libera*” esté llamada para realizarse en una Superamistad con Dios, es algo que sabemos por Revelación. Sobre esto volveremos.

Por ahora constatar que, cuando los filósofos y los hombres trataron de determinar qué es de la perfección del hombre, cuál es su fin, y eso de la “felicidad”, se quedaron en la indeterminación más completa. La determinaron sin aristas y sin que nos digan algo real sobre la misma. La determinaron según los sistemas y modos propios de pensar sin decir nada de común.

Con respeto a la voluntad “*ut natura*”, Escoto se adhiere a la afirmación, de sabor agustiniano, según la cual ella consiste en una inclinación suma a encontrar una quietud y beatitud suprema y que supone el encuentro en concreto con el Sumo Bien. la voluntad “*ut natura*”, desde lo más hondo de sí, es una búsqueda de esta felicidad suprema comprendida en general y es un deseo a realizarse en el encuentro de algún Bien Sumo concreto que la satisfaga plena-

riamente. Lo que pasa es que eso lo sabemos por revelación y, además, su realización no está a disposición de la voluntad conseguirlo, ya que Dios es libre en darse o no darse.

Sin embargo, esa estructura óptica de la voluntad “*ut natura*” es la condición subjetiva requerida para que Dios pueda darse “libremente” como Sumo Bien beatificante¹⁸.

En todo caso, se introduce aquí una dialéctica singular consistente en la no coincidencia entre la satisfacción experimentada y la satisfacción que se esperaba realizar. Hay un “*décalage*”, una especie de “ruptura” entre lo realizado y lo alcanzado y lo que pretendíamos alcanzar. Es el problema de la radical insatisfacción humana mediante la que se pretende superar el “límite” hacia el “aún más” y mejor.

O dicho con palabra pobre y refiriéndonos a lo dicho con respecto al dulce determinado: es verdad que si no hubiéramos comido un dulce, difícilmente podríamos apetererlo. Pero también es verdad que, una vez comido hasta saciarnos, quedamos hastiado y en situación de nuevos dulces más placentero.

De lo que acabamos de decir, podríamos determinar de algún modo los bienes que nos pueden afectar de la siguiente manera:

En primer lugar, bienes materiales y sensibles correspondientes con la potencia como se da “*pro nunc*” o como compuesto “anímico-corpóreo” y que vive como “viador” o “*pro nunc*”.

En segundo lugar, unos ciertos bienes que trascienden a los bienes meramente materiales y sensibles en virtud de la insatisfacción con la que la potencia se satisface “*pro nunc*”.

En tercer lugar, bienes espirituales en correspondencia de las potencias intelectivas y volitivas del hombre. Bienes abstractos con una cierta connotación a lo particular.

En cuarto lugar, el Bien Sumo en función de la estructura de toda potencia superior en sí misma considerada. Diríamos concretizando, si fuera posible, intuición y acto supremo de amistad en un estado de Superamistad. Algo alcanzable si Dios libremente no lo diera gratuitamente a realizar.

Los dos primeros tipos de bienes le son naturales a la potencia desiderativa tal como ella se interpreta a sí misma “*pro statu isto*”, en el estado, pues, de

18 Resumen así todo lo que nos dice en le *Prologo* de su *Ordenatio* y en otros lugares, ello necesitaría de ulterior esclarecimiento y que no podemos ofrecer porque nos llevaría demasiado lejos. Por otra parte, no es tan esencial en vistas a comprender el tema propuesto sobre la distinción entre “eros” y “caridad”. Algo más sobre ello diremos después. Entre tanto, pueden consultarse mis estudios: “Nosotros los cristianos... Limitación del saber metafísico por el teológico”, en *Verdad y Vida*, 49 (1991), 59-88 y los citados en la nota 6 precedente.

viador. El tercer tipo de bien sería connatural al espíritu cultivado filosóficamente. El cuarto tipo de bien es sólo posible si hay un Dios que nos lo conceda libremente y es correspondiente con la potencia potencial en cuanto tal. Si no hay algo así como “Dios”, deberíamos concluir que el hombre es una pasión irremediabilmente inútil.

5. LA OPERACIÓN: REALIZACIÓN NATURAL O LIBRE (*affectio commodi et affectio iustitiae*)

Volvamos nuestros pasos sobre lo dicho y recitado todo ello en función de la *operación* o del acto en el que se encuentran potencia y objeto, siendo éste, el objeto, el que domina y manifiesta la calidad real de la operación bajo su aspecto enriquecedor.

Decíamos que la potencia “potencial”, inclinación o como la quisiéramos llamar recibe concreción por el objeto, en nuestro caso por el objeto formalmente “bueno” que es lo que concede contenido a la potencia en cuanto realizada.

De esta potencia, nos dice Escoto hasta la saciedad, que no es activa en ningún sentido por cuanto ella indica la capacidad subjetiva y recipiente en el doble sentido: por cuanto ella se pone en marcha por la afección del objeto y por cuanto recibe lo efectuado por la actividad subjetiva y del objeto en forma de operación que la perfecciona y la enriquece.

Ni la actividad intelectual ni la volitiva o libertad se enriquecen en sí. Todo a lo más, mediante ejercicio de lo potencia total, ésta adquiere hábitos que facilitan las operaciones sucesivas.

Recordemos que la actividad del entendimiento o la actividad del entendimiento “agente” se pone necesaria e inevitablemente ante la afección o ante la presencia del objeto. No así la actividad libre. Ésta guarda una distancia de modo que, ante el objeto, ella se pone en operación, no se pone o se pone más o menos intensamente.

Dada esta condición innata e intrínseca de la actividad libre, ella introduce una singular dialéctica entre lo que Escoto llama voluntad “*ut natura*” y actividad libre o voluntad “*ut libera*” que le falta a la concepción intelectualista de la libertad.

En la concepción intelectualista de la voluntad y que hace de esta tener que seguir el dictamen de la razón, comoquiera que el entendimiento obre necesaria e inevitablemente, la actividad de la voluntad será puesta también necesaria e inevitablemente. Ello parece ser así también a Escoto. Por esto critica él el voluntarismo intelectualista. Para Escoto, por el contrario, la actividad libre per-

manece libre ante lo propuesto por el entendimiento y permanece libre ante la afección del objeto sobre la pasividad de la voluntad “*ut natura*”. En el apetito (en la tendencia etc.) en el que no hay libertad, como es el caso en los apetitos de los animales, es el objeto el que carga de actividad al apetito para que él se ponga necesaria e inevitablemente en la operación. En este sentido se dirá que los animales no obran, sino que son obrados y actuados necesaria e inevitablemente, si no son impedidos desde fuera n su realizarse natural.

El apetito humano de la voluntad “*ut natura*” se realizaría también así, si su actividad no fuera constitutivamente libre. Esto supone que, si bien el hombre tienda, incluso tienda “*summe*” como nos dice Escoto, a su compleción y, en general, a su felicidad, ese apetito debe de estar en su estructura liberado de la necesidad automática. Diríamos que esos apetitos deben de estar en sí en cuanto instintos liberados de la necesidad natural en el hombre como modo de poder cobijar la actividad libre. Diríamos en lenguaje moderno que los instintos en el hombre son pobres en su determinación e inespecíficos dentro de su ámbito y dentro de la calidad de los mismos.

Dicho lo anterior, entonces podemos comprender que la actividad libre en la voluntad “*ut natura*” sea la última instancia de su posición, de su poder ser inhibida o ser impedimento interno, que la libertad sea la última instancia de ponerse más o menos intensivamente. Pongamos un ejemplo: ante una verdad evidente para el entendimiento, la libertad puede negarlo en el modo que vulgarmente se llama “cabezonería”. Por lo mismo, ante el Bien Sumo visto y dado realmente a la voluntad “*ut natura*” como su bien sumo, la libertad queda con el “poder” de rechazarlo, incluso sabiendo que va contra su bien propio.

Fundado en lo que estamos diciendo desde el principio y repetido en lo que inmediatamente antecede, Escoto introduce con singular maestría una distinción radical entre “eros” y “caridad”, fundado en esa doble dimensión de la voluntad como naturaleza o como libre. Escoto trata esta singular dialéctica bajo los términos de *affectio commodi* y *affectio iustitiae* respectivamente. Se trata de una doble afectación por parte del objeto y que se traduce, en términos más humanos, por *amor concupiscentiae* y *amor amicitiae*, amor de concupiscencia y amor de amistad.

Ya la misma terminología lo sugiere. En el amor de concupiscencia o en la afección de bien “comodal”, lo que busca y encuentra la voluntad “*ut natura*” en su realización es un bien que la perfeccione en su orden y la enriquezca con la connotación esencial de ser un bien “para mí” por apropiación egoísta: el bien alcanzado en la operación es un bien mío y para mí. En el fondo, se trata de una apropiación egoísta en la que se realiza mi bien egoístamente apropiado y que me hace cómodo o me procura una comodidad y una situación placentera. Toda potencia que obre “naturalmente” buscará esta comodidad y su

consiguiente placer o felicidad: si se trata de un bien limitado, una satisfacción limitada; si se trata, por el contrario, de un bien ilimitado o Sumo Bien, una satisfacción ilimitada y plena.

Naturalmente que la actividad libre o libertad puede aceptar esta situación plenamente y a contentarse con el bien placentero. Es más: por decisión libre de la libertad puede ésta aceptar un fin limitado como si fuera el Bien Sumo, puede decidir que el Bien Sumo se le asuma en libertad como un bien limitado. Prescindimos aquí de la moralidad y nos atenemos al fenómeno mismo. Si la libertad se comportara así y decidiera comportarse así, será ese complejo que forma la voluntad “*ut natura*” y la libertad “*ut libera*” una realización y operación de índole “egoísta”. Amor de amistad y amor de concupiscencia, afectación de cómodo y afectación de justicia, coincidirían en vistas a realizar una operación perfectamente egoísta. Escribe Escoto:

“La voluntad que sigue solamente su afección de cómodo, se desea con amor de concupiscencia el bien comodal para sí inmoderadamente (esto es, inevitablemente y sin medida) porque, así como el apetito natural por inclinación ultimada apetece por naturaleza su fin, así también la voluntad que sigue la afección de cómodo, con inclinación ultimativa apetece la felicidad y beatitud como siendo simplemente bien para sí”¹⁹.

Pero la libertad, precisamente porque es libre, puede poner entre paréntesis ese aspecto de ser bien “comodal” para elevarlo a ser un bien de “frucción” y no solamente bien encorvado hacia sí mismo y puramente placentero. Puede afirmar la bondad del objeto que me es cómodo como un bien en sí con independencia de que me perfeccione o no me perfeccione, me enriquezca o no me enriquezca. En este acto de amor libre, de amistad o de afección de justicia, la libertad afirma la bondad del objeto en y por sí sin referencia a la comodidad o felicidad que me pueda procurar. En este sentido, hay una especie de “éxtasis”, una especie de posición superante, tanto sobre sí (no me pongo con el objeto para encontrar un bien “comodal”) como sobre el objeto placentero y “comodal” para ponerse como afirmación del objeto por lo bueno que ese objeto es en sí.

Ya no es su valor “erótico”, sino su valor de bien en sí el que está intentado por la libertad que lo afirma así. Y tanto más será ello así, cuando lo intentado de este modo o el objeto intentado alcanzar así, no es un bien meramente objetivo, sino que lo intentado es un bien conexo con el otro comprendido como un

19 *Rep. Par. II, d. 6, q.2, n.6: “voluntas sequens tantum affectionem commodi, concupiscit sibi bonum commodi inmoderate, quia sicut appetitus naturalis ultimata inclinatione appetit natura suum finem, ita voluntas sequens affectionem commodi, ultimata inclinatione appetit beatitudinem simpliciter tanquam sibi commodum”.*

todo personal o una persona. La persona “otra” se busca y acepta por el valor que la otra persona tiene en sí y es querida por sí y en sí. En este caso, el mismo bien “comodal”, se le eleva para ser como el fundamento para amar aún más al otro como persona.

“Eros” y “caridad”, amor de concupiscencia y amor de amistad, afección “comodal” y afección de justicia, alcanzan en esta tematización escotista su claridad y esplendor supremos.

“Bienaventurado es aquél a quien le compete completamente el bien” escribe lacónicamente el Sutil²⁰. Y este ser “completamente bien” le pertenece amar y afirmar el bien del amigo. Continúa Escoto su afirmación: “antes bien, el amigo (amante) lo primero «*per se*» que quiere es el amigo y el bien al amigo”²¹. El bien completo, pues, implica y comprende querer el bien del amigo y al amigo, como un solo bien, amado con amor de amistad. El amigo, en última instancia, es la “persona” del otro en cuanto persona.

CONCLUSIÓN: “DIOS ES CARIDAD”

No vamos a dar una exposición completa de la enseñanza de Escoto sobre el particular. Ello nos llevaría a dificultades y explicaciones múltiples, así como a una extensión desmesurada para nuestros fines. Citemos, por lo tanto, un texto de Escoto en el que se recoge la intención fundamental de su sistema. Escribe Escoto:

“En primer lugar, Dios se ama (*diligit*) a sí mismo; en segundo lugar, se ama darse a otros; en tercer lugar, quiere ser amado y este amor no es envidioso ni de la calidad de los amores celotípicos; y quiere ser amado por aquél que le puede amar sumamente”²².

Ya la terminología que Escoto usa es una terminología que expresa el querer libre, a saber, “*diligere*”. Ello es normal que sea así. Dios no puede sentir erótica con respecto a sí ni con respecto a nada. Dios es en sí mismo la Bondad infinita y lo único que le cabe es amarse, esto es, complacerse con su propia bondad que no le puede perfeccionar en ningún sentido. Su amor a sí mismo no puede ser sino un amor “extático” por el que se afirma su propia Bondad por la Bondad misma. Dios es Suma Bondad y, éticamente, es libertad sin más.

20 *Rep. Par. IV, d. 49, q. 1, n. 6: “Beatus est, cui complete bene est”.*

21 *Rep. Par. III, d. 18, q. 3, n. 4: “imo amicus primo per se vult amico bene”.*

22 *Rep. Par. III, d. 7, q. 5, n. 4: “Primo Deus diligit se; secundo, diligit se aliis; tertio, vult se diligi ab alio, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci...”.*

En segundo lugar, se ama darse a lo “otro” distinto de sí. No pudiendo ser lo “otro” distinto de Él su bien “comodal” en ningún sentido, Dios los ama por el bien que es para estos otros distintos de él ser y existir. El acto creador de Dios es por el bien que es para el otro distinto de él existir y ser. El “otro” no es más que la posición en libertad de “fines que son amados” en y por sí por Dios. Nada en Dios que sea algo así como un principio de bondad que se exceda efusivamente al otro. Este principio platónico no sirve a Escoto para interpretar la creación. Y no le sirve, porque es un principio “naturalístico”. La creación es obra de caridad. Escribe Escoto:

“Dios causa lo que causa «ad extra», lo causa muy ordenadamente y por máxima caridad”²³. No es el principio naturalista del “*bonum diffusivum sui*” el que está a la base de la interpretación de la creación²⁴, sino el principio “caritológico” de amor de amistad o de la *affectio iustitiae* comprendida en el sentido de que es bueno, para el creado, ser creado y puesto en la realidad.

En tercer lugar, Dios ama ser amado porque será así que el creado obtendrá su máxima realización tanto en el orden “comodal” como en el orden de la amistad.

LITERATURA

Además de la dada en la nota primera, consúltese la siguiente:

GEIGER, L. B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montréal, J. Vrin-Institut d'Études médiévales, 1952.

WARNACH, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951.

KLEIN, J., “Die Überlegenheit der charitaslehre des J.D. Skotus”, en *Franziskanische Studien*, 16 (1929), 141-155.

23 *Rep. Par.* II, d. 27, q. 1 (XXIII,191a): “(Deus) *quidquid causat extra, causat ordenatissime et ex maxima charitate*”

24 Para una crítica de este principio platónico como fundamento y fundante de la creación y propuesta del principio “caritológico” cf. mi estudio: “El Primado Absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto”, en *Carthaginensia*, 30 (2000), 230-296. Cf. además, para una crítica del principio en sí, M. BLONDEL: *La philosophie et l'esprit chrétien*, vol. 1, Paris, PUF, 1950, 44.