

El pesimismo teo-antropológico de Escoto y Ockham y los orígenes remotos de la Kulturkrisis

*The Theo-Anthropological pessimism of Scotus and Ockham
and the primitive origins of the Kulturkrisis*

ALBERTO I. VARGAS

CISAV, Centro de Investigación social avanzada, división filosofía
alberto.vargas@cisav.org

RESUMEN

El origen de la crisis contemporánea de la cultura occidental se remonta, en términos metafísicos, al proyecto filosófico de Duns Escoto y Guillermo de Ockham. Dicho proyecto surge como una reacción temerosa ante el paganismo aristotélico, con la intención de proteger la revelación cristiana. Se trata de un pesimismo teo-antropológico por el que el tardomedievo renuncia al hombre como '*capax Dei*' y, prolongado en el tiempo, conduce nuestra situación histórica a la desesperación. Adquirir esta perspectiva histórica permite comprender la modernidad como fenómeno íntimo y por tanto a la llamada *kulturkrisis* como una crisis antropológica de alcance colectivo.

Palabras clave: Escoto, Ockham, Pesimismo, Kulturkrisis, Antropología, Leonardo Polo

ABSTRACT

Metaphysically speaking, the origin of the Western Culture crisis roots in the philosophical project of Duns Scotus and William of Ockham. This Project emerges as a fearful reaction to the Aristotelian paganism trying to protect Christian revelation. It means a Theo-anthropological pessimism from which the late medieval thinkers leave behind the understanding of man as a '*capax Dei*' being. This historical situation dragged on time led to an existential despair. Being aware of this allows us to understand the modern Project as a inner phenomenon and the so called *kulturkrisis* as an anthropological crisis of collective dimensions.

Key words: Scotus, Ockham, Pessimism, Kulturkrisis, Anthropology, Leonardo Polo

Recepción del original: 17/10/16
Aceptación definitiva: 12/06/17

1. El origen de la modernidad como fenómeno íntimo

En nuestro momento histórico, el alejamiento de la creencia religiosa, el agnosticismo y el ateísmo se encuentran a la alza en un grado inédito, y la desvinculación del hombre con Dios es una realidad patente. Por este motivo la denunciada crisis cultural se presenta también como una crisis moral e incluso espiritual, que nos sitúa en medio de una complejidad de problemas que algunos han denominado inabarcables,¹ y que en medio de un optimismo exacerbado, un pesimismo ácido y una utopía desproporcionada conducen en términos generales a la sociedad occidental a un status de cierta desesperación existencial. El hecho de que, desde las propuestas actuales, los anhelos más profundos del hombre —la libertad, el amor— se presenten como inaccesibles, introduce a occidente en una perplejidad que desespera. ¿Cómo hemos llegado a esta situación? ¿Cómo es que la idea del cosmos, la imagen universal del hombre, su acción en el orden cultural y la hegemonía del espíritu se han desfigurado? Y, sobre todo, ¿a qué se debe que la dimensión religiosa haya entrado en crisis? ¿En dónde radica esta desvinculación íntima del hombre con Dios?

En una situación tan compleja como la desesperación —un defecto tan íntimo, tan perfecto, diría Pieper— no se puede caer de un día para otro: efectivamente, la desesperación no es normalmente lo primero, ni tiene carácter repentino.² Para comprender con profundidad la naturaleza y complejidad de la crisis en que nos encontramos es inevitable remontarnos al pasado. En este esfuerzo, dados sus descubrimientos metafísicos y antropológicos, la valoración de la historia del filósofo contemporáneo Leonardo Polo puede ser especialmente esclarecedora;³ junto con ella acudimos también a la de Gilson, Honneth, Schulz o Falgueras, que van en la misma línea.

La historia del pensamiento se concentra en tres grandes hitos históricos de extraordinaria síntesis intelectual en tiempo, lugar y protagonistas muy

¹ Cf. HABERMAS, J., *Die neue unübersichtlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, Barcelona: Península, 1985 (traducción al castellano, 1988); *Ensayos políticos*. La traducción literal de *unübersichtlichkeit* sería “inabarcabilidad”, aunque la traducción de Ramón García Cotarelo prefiere “impenetrabilidad”.

² Cf. PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, Madrid: Rialp, 1961, p. 69.

³ Cf. YEPES, R., “Polo y la historia de la filosofía”, *Anuario Filosófico*, vol. XXV, núm 1, 1994, pp. 101-24. La comprensión de filosofía de la historia que realiza Polo es renovada, sintética y original, por lo que permite continuar el crecimiento del pensamiento clásico y superar corrigiendo (*in melior*) al pensamiento moderno. Como señala Yepes: “una de las convicciones más claras de Polo es que si la filosofía quiere progresar ha de medirse con los momentos más altos que ha alcanzado a lo largo de su historia. Si no lo hace así, no alcanzará la altura que su propio momento histórico le exige ni podrá resolver las incongruencias que hayan quedado pendientes en esas situaciones históricas previas. Somos, inequívocamente, herederos del pasado”.

determinados. El primero de ellos es el periodo griego: en la primera mitad del siglo IV a. C. en Atenas y bajo el liderazgo de Sócrates, Platón y Aristóteles. El segundo es el periodo medieval: en la segunda mitad del siglo XIII y el primer tercio del XIV, en París, y bajo el liderazgo de Alberto Magno, Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino, Eckhart, Escoto y Ockham.⁴ El tercero es el periodo idealista: de finales del siglo XVIII y principios del XIX en Berlín, bajo el liderazgo de Kant, Fichte, Hegel y Schelling.

A estas tres grandes cumbres del pensamiento preceden y suceden momentos históricos de despeñadero, de crisis y decadencia:

La primera es la *griega*, que tiene lugar a fines del s. V a. de Cristo a consecuencia de las Guerras del Peloponeso (432-404 a. de C.). La segunda acontece en la Europa medieval del primer tercio del s. XIV y está representada por el *nominalismo*. La tercera ocurre en la Europa moderna a finales del s. XVIII, y se caracteriza por la quiebra de la conciencia cristiana. La cuarta, en que nos hallamos inmersos, comenzó con lo que se suele llamar *kulturkrisis*.⁵

Para nuestro interés es especialmente relevante el periodo bajomedieval, por ser posiblemente el momento de mayor crisis que se ha presentado en la historia.⁶ ¿Por qué? Porque no se trata simplemente de una crisis social –como pudiera ser la crisis del Imperio Romano–, sino de una *crisis antropológica*, de una síntesis de la crisis individual y social de una cultura muy particular, la cristiana; no del cristianismo, sino de la cultura que se desarrolla en su seno. Efectivamente, si el asunto se aborda con rigurosidad antropológica, no se trata sólo de una *kulturkrisis*, ni de una *umweltkrisis*, ni siquiera de una *mittweltkrisis*, sino más bien –con palabras de Polo– de una *eigenweltkrisis*, de una crisis interior.⁷ Con otras palabras, la crisis que padece occidente no es *ad-extra*, ni siquiera *ad-intra*, sino más aún: *in-tima*. Por este motivo, la crisis

⁴ A partir de las investigaciones de Gilson sobre el s. XIII se comenzó un debate que revalora este momento histórico. Diversos autores disputan sobre el momento en que se debe de encuadrar a Escoto y a Ockham: si corresponden al pensamiento medieval o al moderno. Cf. GILSON, E., *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955; KENT, B., *Virtues of the will. The transformation of ethics in the late thirteenth century*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.

⁵ POLO, L., “La sofística como filosofía de las épocas de crisis”, en *Acta Philosophica: revista internazionale di filosofia*, vol. 18, núm. 1, 2009, pp. 115.

⁶ Es muy destacable la claridad que Polo tiene de la modernidad y su precisión para descubrir su momento original y crítico. Esta capacidad de síntesis respecto del pensamiento moderno probablemente sea –como admite alguno de sus conocedores– una de las fuentes de la asombrosa originalidad de su pensamiento: “A mi modo de ver, Polo es probablemente el pensador del siglo XX que, con más claridad y exactitud histórica, ha desentrañado los orígenes tarde-medievales del criticismo inmanentista moderno, y en esa misma medida ha contribuido con ello a la posibilidad de su histórica superación”. MIRALBELL, I., “Leonardo Polo y el realismo gnoseológico en la actualidad”, en *Studia Poliana*, núm. 6, 2004, p. 176.

⁷ Cf. POLO, L., *La persona y su crecimiento*, Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 50-51.

medieval está estrechamente vinculada con las dos crisis posteriores: la romántica y la *kulturkrisis*.

La crisis bajomedieval es un periodo de unos setenta y cinco años, tan corto como el ateniense o el berlinés, y también como éstos en un área pequeña: alrededor de la Universidad de París. No es difícil afirmar que éste es

el momento más importante de todos: el más complejo, el más radical, y al mismo tiempo, el más problemático. Y lo digo no por partidismo, por simpatía confesional —a algunos de estos pensadores no les tengo simpatía, como se verá—, sino porque sus repercusiones son todavía más condicionales que las del periodo ateniense. Dejo sentada, antes de seguir adelante, una aserción: la modernidad está ya pensada en este momento; sobre todo por los pensadores franciscanos: Escoto y Ockham, franciscanos y del área inglesa. Tomás de Aquino y Eckhart son dominicos. De Eckhart depende la línea reflexivo especulativa alemana.⁸

Lo más característico de este momento se sintetiza en esto: la fuerza y lucidez del pensamiento aristotélico irrumpe en la calma de la época principalmente a través de Alberto Magno y Tomás de Aquino, obteniendo una temerosa reacción del pensamiento de Escoto y Ockham que marcará los siglos siguientes. Estos dos franciscanos ingleses hacen frente a la novedad ateniense diciendo: “¡Atención! ¡Aristóteles es peligroso! ¿Por qué? Porque si fuera cierto que se puede conocer la realidad como dice Aristóteles, la revelación sería superflua”.⁹

El miedo de Escoto a Aristóteles resulta evidente tras la lectura del *Prólogo* a la *Ordinatio* de los *Comentarios de las Sentencias en Oxford* donde el Doctor Sutil plantea el punto neurálgico de sus disquisiciones: “Si la filosofía basta para proveer al hombre de los conocimientos necesarios para alcanzar la visión beatífica”. Escoto piensa que no y arremete desproporcionadamente contra la filosofía del Estagirita.¹⁰ Ciertamente la intención de Escoto no parece ser

⁸ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Madrid: Rialp, 1993, p. 44. Para Polo está claro que el origen de la modernidad se encuentra en Escoto, y así lo expresa en el título de uno de los epígrafes de este libro: “Escoto fundador de la Época Moderna”.

⁹ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 46. Es importante aclarar que este tipo de afirmaciones categóricas y poco matizadas son frecuentes en Polo debido a que muchas de sus publicaciones son fruto de la transcripción por parte de sus alumnos (corregida siempre por él mismo) de sus clases orales en cursos universitarios y conferencias. A esto se debe el tono ligero que en otro contexto sería muy polémico. Sin embargo, de entre los estudiosos de Polo no hay quien dude que estas expresiones son acordes con su pensamiento y manifiestan la síntesis de su pensar.

¹⁰ Cf. DUNS ESCOTO, J., *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, Madrid: BAC, 1960; GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., “La metafísica en el prólogo de la *Ordinatio*”, en *Ser e infinito en Duns Escoto*, Pamplona: Eunsa, 2013, pp.140-149.

meramente la de descartar al “Filósofo” (Aristóteles) y sus “filosofantes”, sino rescatar la fe, pues como señala Gilson:

Lo que intenta demostrar no es la inutilidad de la filosofía, sino la *necesidad* de la revelación... [Avicena interpretando a Aristóteles] cree saber por conocimiento metafísico puro, que el intelecto humano es naturalmente capaz de todo el ser; se equivoca en que cree saberlo sin ayuda de ninguna religión, pero su proposición no es menos verdadera.¹¹

Sin embargo, la agresiva argumentación del Prólogo antes mencionado se encuentra claramente dirigida *contra* Aristóteles y los aristotélicos, y toda su argumentación es una confrontación directa y explícita con “el Filósofo”. De este modo, si pudiésemos dudar de la intención de Escoto de atacar a Aristóteles, no dudamos del resultado: si el antiaristotelismo escotista no es de *intención*, sí lo es en la *práctica*. Es de interés que Escoto respalde su argumentación confirmándola con la autoridad de Agustín de Hipona (*De Civitate Dei*), cuya exageración será muy frecuente e inclusive propia del pensamiento moderno neoplatónico posterior.

2. La intención moderna: una metafísica de la libertad que decae en fideísmo

Para pensadores que son fundamentalmente teólogos, la posibilidad de que el pensamiento de Aristóteles desplace la revelación es un asunto de especial relevancia, por lo que es necesario poner un alto, un *límite* a pensamiento tan poderoso. Al parecer, toda la estructura racional del pensamiento aristotélico se presentaba tan perfecta que a los primeros modernos les pareció excesivo. La rigidez y contundencia de este pensamiento metafísico sugería que todo es necesario porque tiene una razón de ser y, Dios, al ser la primera realidad, también es necesario. Pero entonces, ¿dónde queda la libertad? Y junto con ella, ¿cómo es posible comprender la dimensión amorosa de Dios, propia de la fe cristiana, en un sistema con tan poca “cintura”?

Si lo radical para Aristóteles es la *necesidad*, hacía falta una ampliación de la metafísica que diera explicación de la *libertad*. Esa era la intención de Escoto; pero su alternativa de ampliación resultó problemática consiguiendo –más que una ampliación– una reducción antropológica: un intento filosófico frustrado. Para Escoto estaba claro que “*Deus caritas est*”.¹² Efectivamente, el

¹¹ GILSON, E., *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Pamplona: Eunsa, 2007, p. 625.

¹² 1 *Jn.*, IV, 8.

filósofo escocés entiende que el amor es libre, el acto *más* libre. El problema está es su comprensión de la libertad y, por lo tanto y derivado, del amor. Según Escoto, “la libertad reside formalmente en la sola voluntad, no en otra potencia distinta”,¹³ de modo que la libertad es entonces voluntaria, lo cual es decaer. Para Escoto, la voluntad es el agente amoroso. Sin embargo, en Aristóteles y en Tomás de Aquino está claro que la facultad superior del alma es la inteligencia, por encima de la voluntad; y esto es un problema para Escoto. Si el conocimiento es más perfecto, entonces la fe –como él la entiende– está en peligro: no es posible que Dios sea amor. Escoto pretende salvar el amor revelado sobreponiendo *voluntariamente* la voluntad a la inteligencia y dándole un carácter quasi-trascendental, por ser el único cauce de la libertad.

Como señala Gilson: “es el Dios encadenado a la necesidad griega de los filósofos árabes el que provocó esta reacción cristiana en el pensamiento de Escoto”. Y más adelante añade que “el resorte secreto de la doctrina de Escoto es su decisión de negar que el mundo emane del entendimiento divino como la consecuencia emana de un principio”.¹⁴ Efectivamente, la intención y la intuición de Escoto es adecuada, pues la comprensión que la metafísica tomista consigue de la libertad, y por lo tanto del amor, es limitada y, asimismo, está vinculada a la voluntad, por lo que no está clara esa supremacía del amor sobre el conocimiento que en la fe cristiana está perfectamente clara. ¿Qué es, entonces, lo que sucede? Que los tardo-medievales, queriendo salvar a la acción divina del paganismo griego, descalifican la capacidad humana y con ella, paradójicamente, comprometen al mismo Dios que pretenden salvar. Así se ve que todo pesimismo antropológico es también en última instancia un pesimismo teológico: el miedo tardo-medieval dio lugar a un pesimismo teo-antropológico.

La crisis de la modernidad, y con ella la llamada *kulturkrisis*, está ya incoada siete siglos antes en Escoto y más claramente en Ockham, de modo que hoy más que nunca se hace patente la necesidad de una *ampliación* teo-antropológica, de una comprensión profunda de la libertad y del amor que vaya más allá del plano ético y metafísico, y que supere las limitaciones del método

¹³ Cf. DUNS ESCOTO, J. *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 11, 20. Esta argumentación de la voluntad ya la habían planteado antes en la Universidad de París otros franciscanos como Guillermo de la Mare, Pedro Olivi y Gonzalo Hispano. Cf. DE LA MARE, WILLIAM, *Correctorium fr. Thomæ*, aa. 34, 50 (pp. 161-164, pp. 221-222); OLIVI, PETER, *Quaest. II Sent*, q. 57 (II, 365); HISPANUS, GONSALVUS, *Questiones disputatae*, q. 4 (pp. 50-68). “El gran problema que plantea Duns Scotus es éste: ¿qué es *prius* la verdad como entendida o la intelección de la verdad? En Ockham también tenemos lo mismo: ¿qué es *prius* la bondad o la voluntad?; ¿es la voluntad lo realmente trascendental, de tal manera que el bien depende radicalmente de la voluntad? En Ockham hay ya una inversión, una simetrización bastante clara, que es su voluntarismo”. POLO, L., “Planteamiento de la antropología trascendental”, *Miscelánea Poliana*, núm. 4, 2005, p. 16.

¹⁴ GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1965, p. 562.

que los primeros modernos consideraron “rígido” y “racionalista”.¹⁵ Escoto intenta e intuye una *metafísica de la libertad* sin conseguirla metódicamente. Como indica Honnefelder,

debido a la confrontación que (Escoto) sostiene por motivos teológicos con la tradición de la metafísica greco-árabe, surge una metafísica que es *nueva* no sólo en sus contenidos sino también en el modo de interrogarse [...]. Como se pone de manifiesto en el ulterior desarrollo de la metafísica a través de Ockham y el nominalismo, a través de la extendida Escuela metafísica alemana –y por medio de ella hasta Kant–; entre los proyectos metafísicos del siglo XII, el de Escoto es el que ha tenido mayor influencia histórica en el paso de la Edad Media a la Moderna; la nueva concepción de la Metafísica desarrollada por Escoto como una pura *scientia transcendens*, y la explicación formal (y modal) del concepto de ente que corresponde a este punto de partida fue una preparación esencial para este paso histórico”.¹⁶

Con la intención moderna de libertad y la protección de la fe, al intentar frenar el “intelectualismo” exagerado, se exaltó la voluntad en perjuicio la razón. Como ha indicado Schulz, es asombroso descubrir cómo “desde el principio de la Edad Moderna se abrió un abismo entre la teología y la filosofía”,¹⁷ que hasta hoy no se ha logrado integrar. La universidad como proyecto intelectual entra en crisis desde entonces, y hoy

se suele hablar de las relaciones entre fe y razón –el tópico está en todos los manuales de filosofía–, pero no se suele decir hasta qué punto ha imperado

¹⁵ Esta frustración moderna por la rigidez de la metafísica ante la complejidad subjetiva de la libertad y el amor en Aristóteles, y presente en Aquino, la detectó adecuadamente Karol Wojtyła, y le sirvió para abrir nuevos horizontes a la noción de la persona humana: “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto [...]. En cualquier caso, este modo de pensar hace que, aquello en lo que más se manifiesta la subjetividad de la persona se presente de un modo exclusivamente objetivo [...]. Pero prácticamente se detiene aquí. Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”. KAROL WOJTYŁA, *Mi visión del hombre*, Madrid: Palabra, 2003, pp. 311-312.

¹⁶ HONNEFELDER, L., *Ens iniquantum ens*, Aschendorf: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 1979, pp. 51-52.

¹⁷ SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1961, p. 32. “Nadie ha llevado más lejos que él esta rigurosa distinción de los órdenes (teológico y filosófico). La ciencia, que descansa en la evidencia de los términos, es incompatible con la fe respecto a un único y mismo objeto [...]. Nuestra observación, puramente histórica, es que nos involucramos en dificultades inextricables al intentar encontrar, como lo hemos hecho nosotros mismos durante mucho tiempo, en los teólogos clásicos de la Edad Media, una distinción entre ‘teología natural’ y ‘teología revelada’, tallada en el patrón de la distinción entre fe y razón. Ésta era familiar a nuestros teólogos, y, desde Alberto Magno muy clara en sus espíritus”. GILSON, E., *Juan Duns Escoto*, pp. 624-627. Cf. asimismo: GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Manual de historia de la filosofía*, Madrid: Gredos, 1981, p. 290.

esta relación, que explica, en el último término, los caminos emprendidos a partir de este momento medieval.¹⁸

Ockham terminará de zanjar con su navaja esta separación heredándola —en clave *fideísta*— al pensamiento moderno como un nuevo principio incuestionable.

3. La simetría de Escoto y Ockham y el problema del *capax Dei*

Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham reaccionan temerosamente al notar el paganismo latente en la obra aristotélica. Sin embargo, cualquiera que haya tenido un acercamiento al Estagirita descubre con facilidad que, en él, paganismo no significa desbocado gnosticismo. Éste es uno de los momentos de mayor pesimismo en la historia: el miedo a Aristóteles y a la razón humana, que induce a señalar como imposible el ideal de perfeccionamiento integral humano y declarar utópica nuestra capacidad de Dios. La filosofía medieval deja de realizar su propio proyecto de aprovechamiento y potenciación desde la fe de las capacidades racionales, abdicando del optimismo de los griegos y de toda la fuerza de su pensamiento.¹⁹

Lo sucedido a finales del siglo XIII es una renuncia, una mezcla de desistir y disentir; y, por esa renuncia, lo abierto previamente está separado siete siglos de nosotros. Puesto que la historia no es serial, puede haber grandes núcleos —depósitos de virtualidades— de los que se ha prescindido, abandonado y/o rechazado, y en esa situación nos encontramos. Aunque el esfuerzo por salvar la fe ante la fuerza de la razón aristotélica no es trivial, hay que decir que, tal como se llevó a cabo a inicios de la Baja Edad Media, es un *error*, y los errores tienen sus consecuencias.

Como se ha indicado, aunque la modernidad vio la luz años después, su concepción y gestación sucedió a principios del siglo XIV.²⁰ Esta tesis no parece estar del todo clara incluso hoy, pues la conciencia histórica nos la oculta, y por ese motivo muchos piensan que Descartes —o quizá Galileo—, fue el

¹⁸ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 46. Con la intención de “respetar” el método analítico, hoy, la generalidad de las tesis doctorales y de los tribunales están impregnados de este escepticismo y temor teológico, por lo que un estudio *sistémico* es prácticamente inaudito, incluso en los círculos con mayor respeto a la ciencia teológica.

¹⁹ Cf. FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”, en FALGUERAS, I.; GARCÍA, J.A.; YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.

²⁰ Cf. GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid: Rialp, 1960.

fundador de la Edad Moderna. Tal vez lo más correcto sería decir que son ellos los que la activan, pero detrás de Descartes está Escoto.²¹ El objetivo de Juan Duns Escoto es

“impedir la expulsión o la superficialidad de la fe, que es la consecuencia inevitable de un conocimiento humano radicalmente exhaustivo. Sin embargo, su solución (que no es la única posible) no es acertada, porque no por disminuir el valor real de las esencias se disminuye su inteligibilidad en cuanto fundada en una conciencia; lo único que con ello se hace es eliminar dicha conciencia en cuanto cósmica; pero, como en cuanto conciencia queda incólume; volverá a descubrirse como conciencia trascendental o como autoconciencia absoluta. Y, a partir de esta peculiar metamorfosis, la confusión entre física y metafísica se exagera”,²²

dando lugar a una *nueva metafísica*. Así, la influencia de la propuesta escolástica llega hasta nuestros días y, como sucede en el caso del modelo freudiano,²³ es posible encontrar en pensadores contemporáneos una línea directa desde Escoto.

La *ampliación* antropológica que pretende la modernidad fracasa por su *simetría*²⁴ con la filosofía clásica, es decir, más que una ampliación, conviene decir que es una simetría, porque no hay innovación en el método ni en los conceptos. Con el afán de dar espacio al *sujeto*, la modernidad intenta una ampliación, pero a partir de las mismas nociones de la metafísica; es decir, no la continúa, sino que se ahoga en sus mismos términos de *fundamento*.

Al abordar un problema, puede suceder que estemos convencidos de haber resuelto bien el asunto, pero si en esta situación no se ha pensado lo suficiente, al enfrentarse con las consecuencias de la “solución” adoptada, se

²¹ Cf. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 60. Es posible que Polo pensara esto (que en Escoto se encontrarán las raíces del pensamiento de Descartes) desde sus estudios doctorales. Así lo confirma *Evidencia y realidad en Descartes* cuando Polo señala (p. 137, pie de página) que la concepción cartesiana de la evidencia considerada en abstracto como pura potencialidad le “recuerda la distinción formal de Escoto”. Y señala a continuación: “No entro en el tema”, como señalando que un asunto tan complejo y poco ortodoxo no se puede tratar en un pie de página.

²² POLO, L., *Curso de Psicología General*, Pamplona: Eunsa, 2009, p. 340.

²³ Cf. POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 61. Cf. MARTÍNEZ PRIEGO, C., “Freud y Polo. La superación poliana de la propuesta psicoanalítica”, en *Studia Poliana*, núm. 7, 2005, pp. 119-142.

²⁴ “La filosofía moderna se da cuenta de la importancia del tema del sujeto, pero al ocuparse de él incurre en lo que suelo llamar simetría. Con otras palabras, cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la moderna, se entiende –de modo lógico– en términos de fundamento”. Y continúa: “En este sentido, la filosofía moderna y la tradicional son menos diferentes de lo que suele decirse, pues la filosofía moderna lleva a cabo su proyecto acudiendo a conceptos clásicos”. POLO, L., *Antropología trascendental I*, Pamplona: Eunsa, 2010, p. 87. Cf. asimismo: POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona: Eunsa, 2015, pp. 165, 206-209, 215-216, 304-307, 313-314; POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Pamplona: Eunsa, 2015, pp. 13-22.

puede caer en la *perplejidad* y en el *pesimismo* por el fracaso conseguido: se incurre entonces en la *desorientación*. Es la consecuencia de haberse instalado en la superficie; de ahí que la persona y la sociedad ya no se puedan dirigir u orientar, porque se ha dejado a un lado el pensar, el disponer de los grandes resortes humanos. Lo que sucede en Escoto es que la *voluntad* se ha impuesto sobre el pensar, que se ve reducido a un status pasivo;²⁵ se ha interpretado que la verdad de la *fe* es, en lo esencial, una verdad práctica, cuyo gerente directo es la voluntad, mientras que la verdad filosófica es un asunto del entendimiento. El miedo a que la fuerza de la verdad filosófica hiciera superflua la fe hace que Escoto reduzca el alcance de la primera a favor de la segunda.²⁶

En términos de teoría del conocimiento, hay que decir que en Escoto aparece un *límite mental* que caracterizará a todo el pensamiento moderno; hay un gran error, que es la *ignorancia del acto de ser humano* –del gran descubrimiento aristotélico del *intelecto agente* y del *hábito de la sabiduría*–, deprimiendo el ser personal.²⁷ Como señala Polo, “la turbación de la claridad de la noticia del hábito de sabiduría es la *acidia*, sobre todo, tal como se aprecia en el nominalismo”.²⁸ Ignorar la naturaleza del hábito de la sabiduría oscurece el *capax Dei*. Por eso, Escoto piensa que la metafísica se debe reducir al estudio de las naturalezas, y que el conocimiento de las personas es exclusivo de la teología. Más aún, en el plano teológico –puesto que las personas son incognoscibles de modo natural– provoca una ruptura entre la ciencia y la mística que reduce la teología a la *praxis*.²⁹ Globalmente, esto significa aceptar que el espíritu humano sólo se puede conocer por revelación, lo cual es falso,³⁰ porque el hombre es *capax Dei*³¹ y, asimismo, capaz de conocer en buena medida

²⁵ “Lo que vengo exponiendo era conocido por los grandes comentadores medievales de Aristóteles. Era una convicción común (más o menos neta según la perspicacia de cada uno), que luego se perdió. En la historia de la filosofía, el tema de los movimientos discontinuos, de las *operaciones immanentes*, ha sufrido un largo *eclipse*. Ello se debe a muchas razones en las cuales no es posible entrar ahora. La razón fundamental simplemente es ésta: hay un momento en el que se empieza a *sospechar* que *no hay operación cognoscitiva*, o que el conocimiento es pasivo. En la sospecha intervienen el intuicionismo y el voluntarismo. Esto tiene lugar en el siglo XIV, que no es exactamente una decadencia, sino el intento de *rechazar* a Aristóteles. Dicho intento se centra en la tesis de que la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu y se niega el predominio del entendimiento, se invierte la convicción de Aristóteles que resalta la perfección del conocer frente a lo imperfecto del deseo. Ciertos teólogos medievales no aceptan la hegemonía del intelecto porque implica al parecer, la imperfección de la voluntad. Ahora bien, como Dios es caridad, la voluntad no es insuperablemente imperfecta. En Dios se da la voluntad”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 67-68.

²⁶ Cf. FALGUERAS, I., “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”.

²⁷ Cf. POLO, L., *Antropología trascendental I*, 2010, pp. 83-84.

²⁸ Cf. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: Eunsa, 2005, p. 83.

²⁹ Cf. VANDERBROUCKE, F., “Le divorce entre Théologie et mystique: ses origines”, *Nouvelle revue théologique*, vol. 72, 1950, pp. 372-389; POLO, L., *Antropología trascendental I*, p. 83.

³⁰ Cf. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, Pamplona: Eunsa, 2004, p. 131.

³¹ “Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía la imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este

su propia intimidad. Como señala Tomás de Aquino, a Dios se le puede conocer del todo pero no totalmente (*totum sed non totaliter*).³² Así sucede también en lo que se refiere a la intimidad personal humana.

Sin afán de hacer una apología del teólogo escocés, no es extraña la actitud temerosa de Duns Escoto si se toma en cuenta la precariedad de la situación de esos años, que abrían sin dificultad el paso al pesimismo. Sin embargo, “desde luego, si un pensamiento está equivocado hay siempre de por medio factores psicomorales”.³³ Como señala Delumeau, el historiador francés,

la inversión de la coyuntura que se produjo en Europa en el siglo XIV es ahora bien conocida: la peste vuelve a aparecer [...], se inicia un repliegue agrícola, las condiciones climáticas se degradan y las malas cosechas se multiplican. Revueltas rurales y urbanas, guerras civiles y extranjeras devastan en los siglos XIV y XV a occidente [...]. La amenaza del peligro turco que acentuó su presión hasta Lepanto, el Gran Cisma, que a los hombres de Iglesia les pareció el escándalo de los escándalos [...] y la gran ruptura de la Reforma Protestante aceleran la crisis. El estallido de la nebulosa cristiana incrementó desde entonces, al menos durante cierto tiempo, la agresividad intraeuropea, es decir, el miedo que los cristianos de occidente tuvieron unos de otros.³⁴

El caso de Ockham en este sentido es posiblemente más dramático, pues numerosos historiadores dan como causa de su muerte en Munich la devastadora pandemia de la peste negra.

La cuestión de Escoto no tiene una sola dimensión en el debate académico; es mucho más que eso, pues tanto la fe como el pensar son vida. El desafío de Escoto y los primeros modernos es vital y de grandes repercusiones históricas; y sabiéndolo, intentaron resolverlo. Sin embargo, mientras que la de Escoto es una actitud de solución, la de Ockham es más bien sofista. Como indica Polo,

hay en él (Escoto) una especie de paroxismo, de aceleración en el intento de hacerse con la solución del problema. Escoto es un pensador rapidísimo y, aunque su filosofía no me parece correcta, sin embargo, entiendo su actitud que se repite, que *nos avisa y enseña*, pues hace patente a donde se puede llegar, aun teniendo un notable talento, si no se encaja bien el reto griego. Pone,

bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios”. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, Tomo V, XIV, Madrid: B.A.C., 1956, p. 8.

³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, Pamplona: Corpus Thomisticum, Universidad de Navarra, c. 12.

³³ FALGUERAS, I., “Prólogo”, en POLO, L. *La “res cogitans” en Espinoza*, Pamplona: Eunsa, 1976, p. 13.

³⁴ DELUMEAU, J., *El miedo en occidente de los siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, Madrid: Taurus, 1989, p. 40.

al mismo tiempo, el tema de la filosofía moderna en su verdadero lenguaje: la relación entre fe y razón.³⁵

Hace pocos años, en el famoso discurso de Ratisbona, el Papa Benedicto XVI ha arrojado luz sobre la misma cuestión:

Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho.³⁶

4. Monismo y pesimismo voluntario

¿Pudo haber sido esta equivocación, o abdicación, fruto del azar o de un ciego destino?

Algo tuvo que acontecer para que el pesimismo pasara a ser la tónica predominante, tantas veces disimulada, pero innegable. ¿Cuál es el acontecimiento inaugural del pesimismo?... El acontecimiento está en el siglo XIV, en dos poderosos personajes: Duns Escoto y Guillermo de Ockham.³⁷

A partir de ellos se ha tomado la decisión de salvar la fe ante el “racionalismo” aristotélico afirmando que el hombre no es intelectualmente *capax Dei*³⁸ y, una vez dado este paso se abre claramente la alternativa del pesimismo existencial. En el fondo del planteamiento voluntarista³⁹ de Escoto se encuentra un serio pesimismo intelectual sobre el hombre que acepta que

³⁵ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, pp. 46-47.

³⁶ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre, 2006.

³⁷ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

³⁸ Cf. DUNS ESCOTO, J., *Tratado acerca del primer principio*, Madrid: Aguilar, 1964. Así lo discute en la Novena Conclusión del Capítulo IV. Para Escoto la inteligencia es muy deficiente, al grado de pensar que la inmortalidad humana es cuestión de fe. Cf. DUNS ESCOTO, J. *Opus Oxoniense*, III, d. 39, q. 26; IV, d. 43, q. 2, n. 23.

³⁹ “In the case of Scotus one can discern with special clarity how voluntarism arose in the late Middle Ages as the result of a profound transformation in the role assigned to the intellect. The transformation was important for the overcoming of Greek necessitarianism as it was for a new and distinctly modern conception of freedom as lying beyond the bonds of nature”. INCIARTE, F., *First Principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Hildesheim: Olms, 2005, pp. 360-361. Cf. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Polo frente a Escoto: Libertad o voluntad”, en *Studia Poliana*, núm. 9, 2007, pp. 47-65.

su conocer natural no está abierto a Dios, lo cual le pone en una situación de basculamiento, de oscilación, entre la conciencia metamorfoseada moderna y la trascendencia.⁴⁰ Se trata de la inversión de la *voluntas ut natura* en la *natura ut voluntas*, que, como es evidente, niega la primera con el fin de destacar la trascendentalidad del bien, provocando la inhibición de la verdad y abriendo paso al ateísmo.⁴¹ En Duns Escoto el hombre “es primero espontaneidad únicamente, pura espontaneidad y sólo ulteriormente, en segundo término, secundariamente, formalidad”.⁴² La tesis pesimista que lastra a los pensadores a partir del siglo XIV consiste en la renuncia a la perfección –optimación–; después, nadie ha vuelto atrás, es decir, no ha remontado la oclusión de los caminos, de los métodos.⁴³

Ésta es, pues, una mala decisión, que pone en riesgo de un modo muy *sutil* la tan valiosa y armónica concepción clásica de los trascendentales verdad y bien.

Desde el ángulo de la psicología podemos buscar una explicación para el voluntarismo. Una preocupación obsesiva afecta a la totalidad del pensamiento. El desmesurado reflejo de alarma frente a Aristóteles lleva al atrincheramiento. Han querido quedarse con la fe sacrificando la actividad de la razón. Es un error craso; el paso siguiente es el *fideísmo* o el *arbitrismo* de Ockham.⁴⁴

⁴⁰ Cf. POLO, L., *Curso de Psicología General*, p. 341.

⁴¹ Cf. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Pamplona: Eunsa, 1999, p. 148. “A mi modo de ver, la voluntad nativa no se puede negar [...] porque es la voluntad considerada en orden al fin último; por tanto, su negación conduce al ateísmo”. Y más adelante aclara Polo que Dios no es un tema claro para la *voluntas ut ratio*, por lo que corresponde a las virtudes su corrección. De otro modo se puede caer –como es el caso de la modernidad– en mediocridad espiritual: “Por eso, a veces se prescinde del fin último. Dicho prescindir es el ateísmo práctico, a veces acompañado de ateísmo teórico: –No me cuentes historias; yo me ocupo de otros bienes, de otros fines, de ése no–. Desde la razón práctica cabe responder: –Usted ignora la voluntad nativa, y se encontrará en su vida con muchas dificultades de coherencia que no podrá corregir– [...] se ha de tener en cuenta la correlación entre las virtudes y la felicidad. Sin virtudes cabe decir: –Mire usted, Dios no es un fin o Dios no existe; orientemos la proa de nuestra nave a otro puerto felicitario más modesto”. POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid: Unión Editorial, 1997, p. 147 y p. 158.

⁴² POLO, L., *Curso de Psicología General*, p. 318. “Según Duns Escoto la voluntad actúa de suyo. Pero si un principio actúa de suyo, no es potencia pasiva; en rigor, es más que una potencia activa: es lo que Escoto llama *perseitas*. La voluntad es *per se*, actúa por sí misma [...] La noción de potencia pasiva desaparece al considerar la voluntad como *perseitas*. Más tarde se sostendrá que la voluntad es espontánea; es la tesis central del voluntarismo moderno. Si la voluntad es espontánea, no hay distinción alguna entre libertad y voluntad”. POLO, L., “La voluntad y sus actos, I”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 50, 1958, p. 39.

⁴³ Cf. POLO, L., *Curso de Psicología General*, p. 316.

⁴⁴ POLO, L. *Presente y futuro del hombre*, p. 57. Cf. DOMÍNGUEZ RUIZ, F.; SELLÉS, J.F., “Nominalismo, Voluntarismo y contingentismo”, en *Studia Poliana*, núm. 9, 2007, pp. 155-190.

En Escoto hay un error al interpretar a Aristóteles.⁴⁵ Si en el hombre –según Escoto– por “virtud” de la libertad la voluntad está abierta a los opuestos arbitrariamente, en Dios esta “virtud” está presente de modo perfecto. De este modo, la limitación de la libertad humana ha sido extrapolada catastróficamente en Dios. La libertad como *espontaneidad* y *autodeterminación* en el hombre deberá ser “más perfectamente” en Dios, y es asimismo manifiesta, en la postura de Escoto, una voluntad humana impuesta sobre la inteligencia por la confusión entre contingencia y libertad.⁴⁶

Escoto no escapa del monismo, pues cuando la fe se convierte en el único método, la razón mengua y la distinción entre el Creador y las criaturas se oscurece. Mientras en Tomás de Aquino la distinción del ser de Dios y el ser de las criaturas es tan clara que constituye su primer axioma,⁴⁷ en Escoto es muy difícil encontrarla. Si bien puede decirse que en Escoto hay una distinción de Dios con las criaturas, ésta no es de carácter trascendental sino *modal*, objetiva. La solución de Escoto es innovadora y admirable si se aprecia desde su propia altura histórica; sin embargo, en nuestra situación resulta claramente insuficiente, pues su innovación no va más allá del método, sino sólo más allá del tema. Esa es la simetría de la que habla Polo. En la filosofía de Escoto ya está postulada la posibilidad del monismo que se materializa con Ockham. En Escoto prevalece la acción divina, pero la humana no comparece con claridad. De ahí que en la modernidad –por influencia de Escoto y claramente de Ockham– la metafísica se diluya en una simple física.

Si el único ser necesario es Dios y el hombre es un ser contingente, si Dios es omnipotente de un modo arbitrario, entonces ¿qué papel le queda a la libertad humana? A partir de aquí es muy previsible el *relativismo* que promoverá Ockham. ¿Cómo aspirar ahora a la perfección, a lo divino, si la libertad divina es arbitraria? Con Ockham el futuro de esfuma. Si sólo vale el criterio arbi-

⁴⁵ “Escoto piensa que precisamente para ser fiel a Aristóteles es preciso ir más allá de la literalidad del texto y completar las lagunas que el Estagirita dejó en él”. Esto es voluntarismo y también una mala interpretación de la intención del Filósofo. GONZÁLEZ AYESTA, C., “Introducción a Naturaleza y voluntad. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q.15”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm. 199, 2007, p. 19. Cf. MIRALBELL, I., *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona: Eunsa, 1994, pp. 15-16.

⁴⁶ “Pues la contingencia es más noble que la necesidad, a saber de qué modo en Dios constituye una perfección el no causar nada necesariamente. Luego si esta perfección que atribuimos a la voluntad no repugna a un principio creado y la voluntad es lo más alto entre los tales, razonablemente se le debe atribuir [...]. Luego aquello otro (la voluntad) se determina de modo contingente, y una vez que a través de su acto se ha determinado, como una consecuencia determina al intelecto. Aristóteles sugiere que esa potencia está abierta a los opuestos de por sí, de manera que puede determinarse a cualquiera de ellos”. DUNS ESCOTO, J., *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q.15, edición de Gonzalez Ayesta, C., Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 199, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, pp. 58-59.

⁴⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, c. 12.

trario divino, el *Venerabilis Inceptor* tiene que admitir que no es conveniente multiplicar los *universales* sin necesidad,⁴⁸ pues la esperanza humana se ha escapado del horizonte. Esta comprensión solitaria y autoreferencial de Dios abre paso al monismo de Espinoza y posteriormente de Hegel. El monismo es muy característico de la filosofía moderna y se incoa en Ockham. La navaja de Ockham es un escepticismo hacia los universales;⁴⁹ si la economía ockhamista se generaliza, entonces ya no es posible la optimación, aspirar a los máximos, perfeccionarse, mejorar, *crecer*; y esto supone optar libremente por el *pesimismo*. En Ockham el voluntarismo es un deseo de novedad, no ante Dios, porque éste se ha ocultado ante la mirada teórica del hombre, sino ante el hombre y ante el cosmos. La navaja de Ockham significa fragmentación, ruptura interior: falta de unidad de vida. La doble vida o esquizofrenia intelectual no es un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo: se originó con Ockham.

Si las esencias no existen, no existe una naturaleza humana común y, entonces, tampoco es posible el bien común; por tanto, la ética y la política no son interdependientes, sino que se fragmentan. Lo público y lo privado son dos esferas que ya nada tienen en común. Pero la raíz de esta ruptura no es política o social, ni siquiera ética: es una ruptura interior. La doble vida tan característica de nuestra sociedad es la consecuencia de la desvinculación íntima del hombre con Dios; es la manifestación de la desorientación personal de cada hombre.

5. Nominalismo: una crisis trascendental

La crisis del *método analítico*,⁵⁰ tan propio de la ciencia moderna, comenzó hace siete siglos por una cuestión de economía teórica y por la búsqueda prác-

⁴⁸ OCKHAM, W., *Opera Philosophica*, St. Bonaventure: N. Y. University, 1978, II *Sent.* qq. 11-15; q. 17; q. 18; q. 22; q. 24; IV *Sent.* q. 3; q. 8-9.

⁴⁹ Este escepticismo tiene su origen en Escoto porque "Escoto cree que es más importante la *quidditas* que el *esse*", POLO, L., *El yo*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2004, p. 116. "El escepticismo acerca de los universales se debe precisamente a la confusión de las ideas generales con los universales. *Las ideas generales no son conceptos*: los conceptos se piensan en la línea de la razón. Hablar de conceptos no es hablar de igualdades ni de cuantificadores. La *suppositio personalis* de Ockham es la suposición por el caso (la significación del caso). Ockham llama individuos (o singulares) a los casos, y sostiene que son reales; pero los casos no son reales, sino determinaciones segundas, es decir, la referencia intencional de las ideas generales a las determinaciones primeras (los abstractos)". POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 30.

⁵⁰ "El método analítico empieza realmente a desbocarse en un pensador medieval que se llama Guillermo de Ockham, que proporciona el lema para este modo de tratar la realidad, de enforarla teórica y prácticamente. Ockham estableció una máxima muy sana, pero que, tal como la formula, es unilateral, porque en los niveles teóricos profundos esa máxima no se debe aplicar como él la entiende. La máxima es: no hay que multiplicar los entes sin necesidad; es la famosa navaja de Ockham, un principio de economía teórica (la citada máxima oculta

tica del resultado. El hombre que se siente incapaz de gobernarse –gobernar su interior, su ser personal– se lanza a un proyecto más asequible: controlar al mundo fragmentándolo. Si no es capaz de descubrir a Dios en su interior, entonces se dedicará en el exterior a dominar la realidad física, y para ello la dividirá en partes hasta el absurdo. Como es claro, ésta no es una actitud integradora sino particularizante. El hombre moderno quiere encontrar la libertad y el amor sin buscarlos vinculados a Dios en su interior, sino que se conforma mirando hacia fuera, al mundo. Esto supone un desprecio de la inteligencia humana, pero también de la divina: es el problema del *capax Dei*.

En el Doctor Sutil hay un tenue pesimismo en la razón humana que posteriormente Lutero no hará sino magnificarlo:

No es una ponderada consideración de las ideas generales lo que lleva a Ockham a zanjar negativamente la cuestión de su valor intencional, sino, más bien, una obsesión teológica. Ockham es una extremosa reacción contra la teoría de la doble verdad, contra el peligro de que se divida la mente cristiana entre la filosofía y la fe. El llamado problema de los universales presupone el problema de las relaciones entre fe y razón (tal como se plantea en la Edad Media). Hay que sujetar completamente la realidad a la voluntad divina, y para eso hay que recluir a la razón humana en un ámbito separado, sin contacto con la realidad. Todo ello está presidido por un sentimiento de escándalo. La razón es la prostituta del diablo, dirá luego Lutero.⁵¹

Richard Weaver explica metafóricamente el planteamiento de Ockham a través del engaño de las brujas al Macbeth de Shakespeare:

Como Macbeth, el hombre occidental tomó una decisión maligna que se ha convertido en causa eficiente y última de otras decisiones igualmente letales. ¿Habremos olvidado nuestro encuentro con las brujas en el brezal? Fue a finales del siglo XIV, y lo que las brujas dijeron al protagonista del drama es que el hombre podrá realizarse plenamente sólo cuando sea capaz de dejar de creer en la existencia de nociones trascendentales. Los poderes oscuros acometían su sutil labor, como siempre, pero esta vez plasmaban su propuesta en la forma, aparentemente inocente, de un ataque a los universales. Y es que la derrota del realismo lógico en el gran debate medieval resultó ser el acontecimiento decisivo de la historia de la cultura occidental, del que surgieron las acciones que han conducido hasta hoy, a la moderna decadencia [...]. Fue Ockham quien propugnó la ominosa doctrina del nominalismo, la cual niega que los universales estén dotados de existencia real [...]. El resultado tangible

que con frecuencia es imprescindible la multiplicación de entidades. Por ejemplo, un hombre aislado o único es inviable)". POLO, L. y LLANO, C., *Antropología de la acción directiva*, Madrid: Unión Editorial, 1997, p. 17.

⁵¹ POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento*, III, p. 218.

del nominalismo es la abolición de la realidad que el intelecto percibe y la postulación de otra que es sólo producto de la percepción sensorial.⁵²

No cabe duda de que el origen del pesimismo existencial se encuentra en el *nominalismo*⁵³ de Guillermo de Ockham, influenciado desde su raíz por la solución de Escoto a la fuerza intelectual de Aristóteles. De Ockham parte la modernidad.⁵⁴ La identidad de Europa, y en general de lo que hoy es la cultura de occidente, encuentra el origen de su crisis en los planteamientos de estos dos teólogos. Ésta es la crisis de la *autoconciencia* del hombre.

Pero ¿por qué entró en crisis la concepción de los *trascendentales*? Como se ha adelantado, detrás de Ockham está su maestro Escoto.⁵⁵ Para Polo, el meollo es la noción escotista de infinito. Para el Doctor Sutil,

el asunto del primer principio es filosófico, y no teológico. El teólogo no considera el principio; está en otro orden de consideraciones. Duns Escoto sustituye la noción de principio trascendental en un primer momento por la de omnipotencia, y en un segundo por la noción de infinito. En la filosofía clásica el infinito no es positivo, siempre es una noción negativa: que tiene que ver con un exceso de forma, pero en el fondo más bien con la materia.⁵⁶

⁵² WEAVER, R., *Las ideas tienen consecuencias*, Madrid: Ciudadela, 2008, p. 13.

⁵³ Cf. POLO, L. *Presente y futuro del hombre*, p. 60.

⁵⁴ Cf. a este respecto: SELLÉS, J. F., "La crítica poliana a los puntos centrales de la filosofía ockhamista", en *Studia Poliana*, núm. 9, 2007, pp. 155-190; "Ockham y los racionalismos", en *Contrastes*, vol XIII, núm. 1-2, 2008, pp. 239-252; "La sombra de Ockham es alargada", en *Estudios Franciscanos*, vol. 448, 2010, pp. 119-141; "Ockham y la filosofía analítica", en *Observaciones Filosóficas*, núm. 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net. Aunque el nominalismo como una solución al problema de los universales se encuentra originalmente en Roscelino y tal vez en Pedro Abelardo, no está claro que su propuesta comprometa el valor de los universales y mucho menos su pesimismo sobre la capacidad humana de conocer a Dios tan original en Escoto y Ockham.

⁵⁵ "Ockham es un pensador rebelde, que se opone con virulencia a todas las autoridades y a todas las doctrinas establecidas en la época, pero su crítica se dirige sobre todo a un autor: a Duns Escoto, al que conoce muy bien, entre otras razones por ser el teólogo más célebre de su orden franciscana, y porque también era de procedencia británica [...] Ockham es, digamos, un autor heterodoxo o rebelde dentro del escotismo. Su postura es una radicalización crítica de los principios filosóficos y teológicos de Escoto [...]. Por lo tanto, el pensamiento de Ockham, y toda la corriente terminista o nominalista que él generó, y a la que se le denominó ya en su tiempo *via modernorum*, está en estrecha dependencia del pensamiento escotista". MIRALBELL, I. (1994), *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto...*, pp. 15-16.

⁵⁶ POLO, L., "Sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales", en *Miscelánea Poliana*, núm. 9, 2006, p. 23. Muchos autores piensan que en Escoto hay un voluntarismo entendido como espontaneidad. La tesis de Polo es que, además de eso, en Escoto rige un gran *escepticismo*. Según Leonardo Polo, las nociones trascendentales en Escoto son sustituidas por la noción de *infinito*, que se subordina a la de *omnipotencia*, lo cual equivale a admitir la incomprendibilidad divina. En este punto, a Polo le satisface mucho más la tesis clásica de que el hombre puede conocer a Dios pero sin abarcarlo. Desde la noción de infinitud de Escoto, este planteamiento de la incomprendibilidad divina por parte del hombre es un *error* que inspira, por un lado, el *voluntarismo* de Ockham (noción de *omnipotencia*, pero no de infinito) y, por otro, el *idealismo* de Hegel (noción de *todo*, pero no de infinito). Así

La solución del nominalismo al problema de los universales conforma una *teología negativa*, porque el máximo se identifica con Dios, pero en Ockham el máximo es la indeterminación completa, por lo que propiamente no es pensable. Entonces, para Ockham, si Dios no es un inteligible, sólo puede ser *voluntad arbitraria*;⁵⁷ así las cosas, la ética se torna sin justificación intrínseca: “*mala quia prohibita*”.⁵⁸ Ockham indica que Dios no puede crear universales, pues esto sería una contradicción con su omnipotencia.⁵⁹ Si se rechazan los universales no se puede aceptar la esencia de las cosas y, por tanto, se pierde todo sentido trascendente; de ahí que sea inevitable rechazar también la verdad y, así mismo, que no haya modo de librarse del *relativismo*, es decir, la reposición protagórica del *homo mensura*.⁶⁰ Del caos a la negación de Dios hay sólo un paso, porque –como señala Ratzinger– la “negación de la cuestión de Dios, la renuncia a tan elevada apertura del hombre, es un acto de oclusión, es un olvidar el íntimo grito de nuestro ser”.⁶¹

Esta postura desesperada es una especie de angustioso vértigo que afecta al hombre cuando se da cuenta de la altura a donde lo eleva Dios.⁶² Desde el *voluntarismo*, el ser no tiene nada que hacer, y desaparece. Así, la verdad ar-

se puede ver que del infinito de Escoto se puede derivar al *ateísmo* o al *panteísmo*. Cf. DUNS ESCOTO, J., *Tratado acerca del primer principio*, Cáp. IV, Concl. 9; GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *Ser e infinito en Duns Escoto*.

⁵⁷ Cf. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, pp. 202-203.

⁵⁸ OCKHAM, W., *Opera Philosophica*, IV Sent., d. 9; III Sent., d. 12, q. 2.

⁵⁹ Cf. OCKHAM, W., *Opera Philosophica*, I Sent. d. 2, q. 6.

⁶⁰ PLATÓN, *Teeteto*, 152a.

⁶¹ RATZINGER, J., *Mirar a Cristo*, Valencia: EDICEP, 2005, p. 23.

⁶² Cf. PIEPER, J., *Sobre la esperanza*, p. 72. Es de destacar la claridad con que Polo resuelve simultáneamente la doble cuestión que se presenta en Escoto: por un lado, un grave *error* intelectual con respecto a Dios, y por otro, su condición de *beato*. Así lo explica: “Observo en Escoto un escepticismo radical: porque hablar de infinito es hablar de lo ininteligible. Si eso es Dios, no se le puede entender. La clave de Duns Escoto es el infinito. En Escoto es preciso distinguir dos momentos importantes. La noción que en primer lugar alcanza el teólogo –por encima del filósofo– es la noción de omnipotencia. Por encima de esta noción está la de infinitud. Luego *si la omnipotencia se subordina a la infinitud, Duns Escoto no puede evitar el escepticismo*. Esto equivale a glosar la incomprendibilidad divina. Parecería que Escoto se resigna o se conforma con un cierto agnosticismo teológico, aunque sin dejar de notar el fastidio que ello comporta. Lo cual es innegable: puesto que si no, no podría ser beato. No puede estar fastidiado del todo, porque eso equivaldría a un acto de desesperación (tampoco propio del beato). Además la incomprendibilidad divina tampoco es una noción teológica. Queda más allá, y no solamente de la teología *viatoris*, sino incluso de la teología *comprehensoris*. O sea, el infinito es Dios *qua talis*, en cuanto incomprendible por el bienaventurado. El infinito es incomprendible por el hombre incluso en estado de visión beatífica. No obstante, la tesis clásica es que el hombre puede ver a Dios, aunque sin abarcarlo. Sería infinito sólo en cuanto que me desborda, o se me escapa. Esta última interpretación me satisface más, pero con todo implica que el infinito no es un tema descubierto por la teología, ni menos por la teología *viatoris*. La teología *viatoris* descubriría justamente la omnipotencia: la posibilidad de crear lo nunca visto. Al hablar de la creación hay que hablar de la omnipotencia. Pero por encima de la creación, y por tanto de la omnipotencia, está la infinitud. Infinitud sería incomprendibilidad. Cf. POLO, L., “Sobre el origen escotista...”, p. 30.

bitraria de Ockham constriñe la voluntad, y por eso es mejor hacerla quedar por debajo de la voluntad. Como indica Miralbell:

Cuando la voluntad como autodeterminación pierde su fundamentación en la verdad y en el ser, deriva inevitablemente en la arbitrariedad, en el poder sin justificación, en el poder de hecho. Y esto es exactamente lo que ocurre con la teología-metafísica dinamicista y voluntarista de Duns Escoto y Guillermo de Ockham.⁶³

Según el *nominalismo*, la verdad sólo puede entenderse como ficción. Este punto Ockham lo ilustra negando que Dios pueda crear una línea recta. Se trata de un planteamiento similar al de "si Dios puede crear una piedra tan grande que no pueda cargar".⁶⁴ Y es que, si la línea recta es infinitamente igual a sí misma, entonces la voluntad divina estaría constreñida a mantener la dirección. Por lo tanto, tales líneas sólo pueden ser ficciones. Pero entonces, la verdad es eso: sólo ficción.⁶⁵

Al interpretar el ser como contingente, el nominalismo ha desplazado a la filosofía: ya no cabe verdad; sólo ficción. ¿No es este planteamiento asombrosamente parecido a la agresiva propuesta voluntarista de Nietzsche acerca del superhombre? Efectivamente, para Gillespie, detrás de Nietzsche está el voluntarismo de Ockham.⁶⁶ Si con el reduccionismo de Escoto la libertad ha quedado sometida al yugo de la voluntad, con el arbitrarismo de Ockham la libertad desaparece abriendo paso al relativismo.⁶⁷ Más aún, para Ockham la voluntad no se orienta hacia el bien,⁶⁸ pero entonces todo es arbitrariedad y la verdad pierde referencia.

El hombre se ha puesto como centro de referencia y todo lo demás a su merced. Schulz lo explica así:

Al final de la Edad Media comienza a disolverse el orden del ser. Actualmente, los historiadores de la filosofía señalan como causa de esta disolución la tendencia del hombre a colocarse a sí mismo en el primer plano y a despoten-

⁶³ Cf. MIRALBELL, I., *Ockham y su crítica al pensamiento realista*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, núm. 56, 1998, p. 7.

⁶⁴ OCKHAM, W., *Opera Philosophica*, I *Sent.* d. 43, q. 2. Y esto, como se ha indicado repetidas veces, procede de Escoto. Cf. DUNS ESCOTO, J. *Opus Oxoniense*, I, d. 44, q. 1, n. 2.

⁶⁵ Cf. POLO, L., "Sobre el origen escotista...", p. 31.

⁶⁶ GILLESPIE, M. A., *Nihilism Before Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 14-28.

⁶⁷ Ockham hereda de Escoto la comprensión de la libertad cifrada en la voluntad, pero va más allá: "La voluntad puede libremente querer algo y no quererlo en tanto que algo es obrado por el volente, [...] sin inmutación ninguna externa". OCKHAM, W., *Opera Philosophica*, vol. IV, *In libros Physicorum Aristotelis*, lib. II, cap. 8, p. 319.

⁶⁸ Cf. OCKHAM, W., *Opera Theologica*, I *Sent.* d. 1 q. 2, tomo I, p. 399.

ciar a Dios en cuanto fuerza sustentadora del ser. En efecto, Dios retrocede a la lejanía, pero no a favor de la hegemonía del hombre,⁶⁹

... como se pensaba. El ateísmo moderno se puede avizorar en la lejanía y, junto con él, el caos que se provoca en el interior de la persona por un *miedo* que podría llamarse *teándrico*, y que es la clave del fenómeno moderno.⁷⁰ Polo lo resume así: “Si el fideísmo es la fe por reducción al absurdo, el arbitrio de Ockham es la absoluta desorganización. Si yo me atribuyo el ser voluntario ockhamista, yo soy un ser caótico, un ser que al coexistir se limita a sentir y despertar *miedo*. Esto ya es *ateísmo* declarado”.⁷¹

En términos de teoría del conocimiento, el nominalismo significa un *límite mental*, ya presente en Escoto. Se trata de una restricción en el conocer humano que lo reduce al objeto, a lo que después Descartes llamará “la idea clara y distinta”:⁷² se trata de una *detención* intelectual. La resonancia afectiva que manifiesta este límite mental significa quedarse como asustados, temerosos ante la realidad: estupefactos. Dios, el espíritu, la existencia no son ya cognoscibles, porque no tenemos conocimiento directo, e inmediato de ellos. Con la aparición del límite, la muerte de la metafísica está ya anunciada y el paso al monopolio de la ciencia experimental abierto. La filosofía pierde interés y la ideología ocupa su lugar. El cientificismo, el relativismo, el escepticismo, el materialismo y el ateísmo están fundados en Ockham porque con él se establece un límite al conocer.

6. La tristeza: noticia de una crisis teo-antropológica

El nominalismo significó la crisis de la filosofía tardomedieval y el inicio de la filosofía moderna. Eric Voegelin señala que la unidad del mundo medieval se encontraba en su filosofía;⁷³ sin embargo, es posible profundizar más en este punto y considerar que la unidad medieval no era sólo filosófica, ni siquiera teológica, sino sobre todo interior, íntima, personal, vital. De ahí que su crisis y fragmentación no se manifieste solamente en la filosofía o en la teología, sino sobre todo en la tristeza del espíritu humano.

⁶⁹ SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, p. 13.

⁷⁰ VARGAS, A. I. (2015), “Deimus y Phobus: la reposición moderna de la mitología y la oportunidad de destinarse”, en *Claridades. Revista de Filosofía*, núm. 7, Málaga, pp. 59-73.

⁷¹ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 57.

⁷² DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, VI, Madrid: Gredos, 1978, p. 66.

⁷³ Cf. VOEGELIN, E., *The later Middle Ages. History of political ideas*, vol. III, Columbia: University of Missouri Press, 1998.

La tristeza, claramente, es tan antigua como el hombre mismo. Sin embargo, como un fenómeno filosófico aparece propiamente en la Baja Edad Media, ya que, después de la actitud *voluntarista* de Escoto, Ockham

proclamará un voluntarismo absoluto. Sólo la fe, sostenida y guiada por la voluntad, puede darnos noticia acerca del fundamento y del destino del hombre. Por otra parte, si la voluntad es la única actividad real, ella actuará sin tener que ver con ningún plan ni con ninguna forma: será puramente arbitraria. Si, además, se interpretan los datos de la fe de acuerdo con la tesis voluntarista, entonces Dios es entendido como una voluntad arbitraria. Con lo cual nada puede tener una justificación intrínseca, y nada puede ser conocido más que de hecho: a Dios no lo podemos conocer, porque no es un hecho, y a las demás cosas sólo les podemos imponer nombres que supongan por su facticidad.⁷⁴

El resultado de esta actitud fue la *acidia*, la *tristeza espiritual*.

Se ha expuesto el temor propio de la propuesta de Escoto; sin embargo, lo sucedido con las tesis de Ockham es mucho más radical, pues su

doctrina –sin juzgar a su persona, pues no somos competentes para hacerlo– es fruto de la *acidia*, de la *tristitia spiritualis*. De ella trató con lucidez Tomás de Aquino. En el fondo está el desaliento. Ockham desiste; al parecer, Dios no está a nuestro alcance. O, lo que es lo mismo, el hombre no puede desarrollar ningún proyecto coherente en términos humanos (ni siquiera apoyado –como es lógico pensar– por la voluntad de Dios: pues la voluntad nominalista no es ningún apoyo). La *tristitia* es el horizonte de la esperanza encapotado. La tristeza del espíritu, dice Tomás de Aquino, es el dolor más agudo de todos.⁷⁵

En la medida en que pasa del terreno del afecto al de la decisión espiritual, la tristeza del espíritu no sólo es el dolor más agudo de todos, sino una aversión consciente, una auténtica huida de Dios.⁷⁶

Al rechazo del bien mayor corresponde el mayor de los pesares. Por eso la tristeza como sentimiento espiritual es uno de los más profundos que el hombre puede sentir. Si esto es posible, entonces, no es ya tan aventurada la afirmación que antes nos hemos atrevido a hacer, a saber, que “hoy estamos en la crisis más grande de la historia”. ¿Cómo podemos saber esto? En buena medida por su manifestación: la noticia que nos dan los afectos del espíritu. Estos

⁷⁴ FALGUERAS, I. 1994, “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y la moderna”.

⁷⁵ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 58. En el caso de Escoto –por el contrario– no es posible sugerir lo mismo. No hay elementos para pensar que Escoto se encontrara en una situación de *acidia* espiritual. Como hemos dicho antes, en Escoto no hay pereza, sino prisa. En términos polianos, podemos sugerir que el error de Escoto se encuentra a nivel de esencia (intelectual y volitivo) y no a nivel personal (amar), íntimo. Se trata de un error y no de la interiorización del error: la mentira.

⁷⁶ Cf. PIEPER, J. *Sobre la esperanza*, p. 72.

afectos espirituales dan noticia de la intimidad humana —la tristeza radica en el corazón—, manifestando una crisis interior, que radica en la persona misma, muy lejos de la crisis epidérmica y superficial que muchas veces se diagnostica.

Como señala Polo,

el momento libre del que brota y se alimenta toda la Edad Moderna, se destaca en la medida en que se abandonan caminos, se desconocen factores, se niegan capacidades. Ese momento, probablemente, es el de mayor problematicidad —el más importante— de toda la historia de occidente, por lo menos a nivel de cultura y a nivel de pensamiento. Y comparado con las crisis modernas, es también mucho más dramático, porque es mucho más potente.⁷⁷

El horizonte encapotado al que nos referimos es manifestación de una decisión libre.⁷⁸ Si en la intimidad es donde radica la libertad más plena, entonces la tristeza espiritual —por ser libre— sólo puede tener cabida en el fondo de la intimidad, en el mismo corazón humano; por eso, hay que sentar que se llega a la situación de tristeza espiritual libremente. En efecto, en su origen la decisión moderna es íntimamente libre y, por lo tanto, la situación en la que nos encontramos no es originaria sino consecuencia,⁷⁹ manifestación de una decisión previa.

La decisión moderna significa, en suma, un recorte del patrimonio más grande del pensamiento, en primer lugar, del cristianismo, pero también del pensamiento griego: “Ahora bien, en la medida en que la modernidad suprime a los dos maestros tradicionales —la luz sobrenatural, y las inclinaciones ‘naturales’—, acaba suprimiendo todo maestro”.⁸⁰ ¿Qué es lo que significa esta decisión libre de los pensadores bajomedievales? Que los clásicos se han quedado atrás, en siete siglos sólo se ha aprovechado una de sus venas, y el resto ha quedado en el olvido, o mejor dicho, se ha rechazado. La ciencia moderna —este único filón recortado de los clásicos— aunque ha sido desarrollada enormemente, hoy se ha agotado, aumentando el vacío dejado por las dimensiones abandonadas, y en esta situación nos encontramos hoy. Polo sintetiza esta decisión moderna así:

⁷⁷ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 95.

⁷⁸ “Cabe señalar en la raíz del recorte una decisión libre. En un momento estalló la decisión en virtud de la cual de la herencia de que se disponía solamente se iba a explotar una parte. Dicha decisión es ya muy neta en Duns Escoto”. POLO, L., *Curso de Psicología General*, p. 314.

⁷⁹ En referencia a esa situación contemporánea de ateísmo la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 19) afirma que la desvinculación íntima del hombre con Dios no es algo originario, sino derivado de varias causas: “Muchos son, sin embargo, los que hoy en día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios, o la niegan de forma explícita... Quienes voluntariamente pretenden apartar de su conocimiento a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, no siguen el dictamen de su conciencia y no carecen de culpa [...], (el ateísmo) considerado en su total integridad no es algo originario, sino más bien algo de varias causas”.

⁸⁰ ALVIRA, R., “La dialéctica de la modernidad”, *Anuario Filosófico*, vol. 19, núm. 2, 1986, p. 20.

¿A qué afectó la decisión? A lo que para los clásicos era decisivo, puesto que con ella se renuncia a ciertos objetivos, a ciertas posibilidades de cara a la realidad suprema, a la que tenían en cuenta por encima de todo. Se renunció a ella por considerar excesiva, utópica [...]. Es la decisión de negar la fecundidad de la libertad: una decisión que decide acerca de la libertad y que extraña las metas supremas declarándolas utópicas, inasequibles, carentes de valor práctico [...]. Esta decisión no es obra del pesimismo neorromántico –como muchos piensan– sino del siglo XIV.⁸¹

La influencia de esta crisis en los siglos posteriores fue muy fuerte. En efecto, el planteamiento de los últimos medievales se convirtió en la discusión de los siglos siguientes y ha sido aceptado prácticamente por todos los pensadores posteriores. De la solución de Escoto y del nominalismo de Ockham se siguen dos líneas de pensamiento que han gobernado en el futuro el mundo de las ideas:

Una de ellas va de Ockham a Descartes pasando por Lutero. Dios es definido aquí como pura fuerza volitiva. Para Descartes por ejemplo, Dios no es ya el sustentador del orden racional, sino el poder que establece un orden: así como un rey creador de leyes, así Dios ha hecho, según Descartes, que $2 + 2 = 4$. La segunda dirección pasando por Eckhart, llega hasta el Cusano, sustrae a Dios del orden comparable del ser.⁸²

El problema de Dios es, pues, el tema central y recurrente de todo el pensamiento moderno. “Es la negación –señala Alvira– explícita o implícita, de la transcendencia, y la aparición de la primacía de la conciencia lo que caracteriza, a mi juicio, a esta modernidad *par excellence*”.⁸³ En este punto se juegan pues los últimos siete siglos y en esa situación nos encontramos.

⁸¹ POLO, L., *Curso de Psicología General*, p. 315.

⁸² SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, p. 14. Von Balthasar hace un desarrollo similar de las dos vertientes reaccionarias a Aquino: Escoto por un lado y Eckhart por el otro. Cf. VON BALTHASAR, *Gloria, una estética teológica*, vol. 5, Madrid: Encuentro, 1998, pp. 17-52. En este punto Polo piensa del mismo modo que Schulz y Von Balthasar. Considera a Eckhart como el primero en ejercer el método dialéctico que Hegel hizo famoso siglos después. Para Polo, detrás de Hegel está Nicolás de Cusa, y detrás del Cusano está Eckhart. Cf. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 101. Cabe señalar que el problema de la concepción voluntarista de la libertad no está presente en Eckhart, “El intelecto es libre, así también la voluntad”, en ECKHART, *Opera latina. Cuestiones Parisienses*, núm. 28.

⁸³ ALVIRA, R., “La dialéctica de la modernidad”, p. 13.