

LA INTERPRETACIÓN DE LA ACTIVIDAD INMANENTE COMO PRODUCCIÓN INTRAPSÍQUICA EN LA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE DUNS ESCOTO

The interpretation of immanent activity as intra-psychic production in the philosophy and theology of Duns Scotus

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4950>

Recibido: noviembre 27 de 2024. Aceptado: mayo 12 de 2025. Publicado: septiembre 8 de 2025

*Ignacio Miralbell Guerin**

Resumen

El propósito del artículo es mostrar y analizar críticamente cómo Duns Escoto (1891, 1893, 1960) utiliza explícita, frecuente y abundantemente el concepto de “producción” para hablar tanto de los procesos mentales que se desarrollan en la mente humana como de los procesos trinitarios que se desarrollan en la divinidad. Comparamos dicho uso del concepto de producción en la filosofía escotista con el planteamiento de la filosofía aristotélica y tomista, así como el de la agustiniana y otros autores medievales contemporáneos a Escoto o posteriores. Mediante un

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8848-8036>, Correo electrónico: imiralbe@ucsc.cl

análisis histórico-filosófico y crítico-textual, concluimos que en Escoto (1968) hay una interpretación de los actos inmanentes diferente a la aristotélica, que conduce a introducir una compleja dualidad entre la actividad elicitante o productiva y el acto inmanente como efecto o término de la misma, que generó cierta confusión al respecto y una pérdida del genuino sentido de la *praxis* o “actividad inmanente” en sentido clásico.

Palabras clave:

Actividad inmanente; Duns Escoto; Filosofía; Praxis; Producción; Producción intrapsíquica; Teología.

Abstract

In this work, we will attempt to show and critically analyze how Duns Scotus (1891, 1893, 1960) explicitly, frequently, and abundantly uses the term and concept of “production” to speak both of mental processes in the human mind and of Trinitarian processes in divinity. We compare this use of the concept of production in Scotist philosophy with the approach adopted in Aristotelian and Thomistic philosophy, as well as in Augustinian philosophy and other medieval authors contemporary with Scotus. Through a historical-philosophical and critical-textual analysis, we conclude that Duns Scotus interprets immanent acts differently than Aristotle. This leads to the introduction of a complex duality between the eliciting or productive activity and the immanent act as its effect or end. This led to a certain degree of confusion and a loss of the genuine meaning of *praxis* or “immanent activity” in the classical sense.

Keywords

Duns Scotus; Immanent activity; Philosophy; Praxis; Production; Production intra-psychic; Theology.

Introducción

En este artículo, trataré de mostrar y analizar críticamente cómo Escoto (1960) utiliza explícita, frecuente y abundantemente el concepto de producción para hablar tanto de los procesos mentales que se desarrollan en la mente humana —elicitación del acto de entender o querer— como de los procesos de “génesis del Verbo” y de “expiración del Espíritu Santo” en el seno de la Trinidad divina (Escoto, 1960). El concepto de producción juega, pues, un papel importante tanto en la filosofía como en la teología trinitaria escotista.

A partir de ello, trataré de mostrar cómo la concepción escotista de los procesos inmanentes como procesos de producción introduce una dualidad entre la producción del acto inmanente y el acto inmanente mismo que, a nuestro entender, si bien en el plano teológico le permite desarrollar su intento explicativo *a priori* de la Trinidad (Boulnois, 2020; Friedman, 2010), en el plano de la psicología filosófica genera cierta confusión y complejización de la que fue heredera buena parte de la filosofía moderna.

En la teología trinitaria cristiana —si bien no es el tema de este artículo y no soy competente en esta materia teológica—, entiendo que no se introduce plenamente el término producción hasta Enrique de Gante, Duns Escoto y Ockham (Paasch, 2012). Ahora bien, como ha señalado Friedman (2010), Escoto está entre quienes hace un “uso fuerte de la psicología filosófica en la teología trinitaria” (p. 93, p. 106, p. 131) y hace notar que el afán explicativo de los teólogos del siglo XIII, entre quienes destaca Escoto con su “explanatory tour de force [fuerte hazaña explicativa]” (Friedman, 2010, p. 169), decae notablemente en el siglo XIV dando lugar a posiciones mucho más escépticas sobre la posibilidad de explicar racionalmente la Trinidad, que enfatizaron mucho más el principio de la simplicidad divina, y el hecho de que se trata de un misterio de fe, como en los casos de Guillermo de Ockham y Gregorio de Rimini (Friedman, 2010, p. 133-170).

Más aún, Boulnois (2020) llega a sostener que, Escoto, realiza una deducción *a priori* de la Trinidad, es decir, una rigurosa demostración de la necesidad de que el Primer Principio sea Trino, pretensión que no está en Tomás

de Aquino, ni tampoco en Enrique de Gante. Lo que pretendo mostrar es que justamente los conceptos clave que utiliza Escoto para esta deducción *a priori* de la Trinidad son los de principio productivo y “producción inmanente”, que es una reinterpretación del concepto aristotélico de acción inmanente, que, según Escoto (1960), tendría dos modos de darse: la producción natural-intelectiva del verbo y la producción volitivo-libre del acto de querer o amar¹.

El concepto de producción en Aristóteles

Para Aristóteles, no era adecuado usar el término producción (*poiesis*) para referirse a los “actos inmanentes” (*praxis teleia*). En él, el término actividad inmanente (*praxis teleia*) tiene varios sentidos. En un primer sentido (amplio), se refiere a toda actividad vital de los seres vivos que es distinta de la mera *kinesis* (movimiento), porque la actividad vital emerge en el ser vivo desde sí (desde su propio principio activo de vida, la *psiché*) y para sí, es decir, en orden teleológico intrínseco y espontáneo a su conservación, satisfacción de necesidades y plena madurez y despliegue vital como *entelecheia* del cuerpo natural (Aristóteles, 1831c, II, 1, 412a 22-27 y 412b 15-18)². En este sentido, para Aristóteles (1831c) la actividad inmanente, que tiene en sí misma el principio de la actividad (la *psiché*) y se ordena a su plena actualización (*entelecheia*) es la actividad que distingue a los seres vivos en general, ya sean vegetativos, sensitivos, humanos o divinos. Polo (1987) puntualiza que, en este sentido, la *praxis teleia* (acción con finalidad en sí misma) “tiene como ámbito propio el mundo de lo vivo” (p. 201).

En segundo lugar, la *praxis* tiene en Aristóteles (1831a) un sentido antropológico según el cual todos aquellos actos o actividades humanos cuyo fin (*telos*) y sentido no es “producir” algo externo, obtener un producto o resultado, sino

¹ Esto está en consonancia con la tesis de Gilson (2007), que Escoto (1960) se consideró a sí mismo un teólogo más que un filósofo y utilizó instrumentalmente la metafísica y filosofía en general para su especulación teológica cristiana, señalando que “Esta instrumentalidad de la metafísica explica el aparente desorden filosófico que reina en el *Opus Oxoniense*. Escoto hubiera podido, como se hace hoy, establecer en primer lugar una metafísica y luego utilizarla en teología. No lo ha hecho, y tampoco parece haber pensado en ello, excepto por el arte lógico. Por lo tanto, se lo ve introducir las tesis metafísicas en el momento en que el teólogo necesita de ellas para la inteligencia de la fe, y recordarlas cada vez que cree oportuno hacer uso de ellas. Aun cuando las utiliza, él persigue una verdad teológica, no una verdad filosófica” (Gilson, 2007, p. 626).

² Cuando Aristóteles en ese pasaje define el alma o psique como “la entelecheia primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia”, hay que tener en cuenta el sentido teleológico inmanente del término “entelecheia”, que indica acto que alcanza o posee su finalidad en sí mismo, acto que realiza la finalidad de la potencia, es decir, plena actualización o realización intrínseca, inmanente (Aristóteles, 1978, II, 1, 412b 15-18).

que tienen la finalidad, el sentido y la gratificación en sí mismos. Sería lo que, en la psicología actual, Csikszentmihalyi (1996) ha denominado “actividades auto-télicas” (pp. 109-114). Aquí, *praxis* se distingue de *poiesis*. El ejemplo que pone Aristóteles (1831a), para presentar la distinción, es el de la diferencia que existe entre “ver” y “construir una casa”, pues, cuando veo, el fin de la acción se logra inmediatamente en la acción y es intrínseco a la misma —veo para ver—, sin pretender producir algo con ello; en cambio, construir una casa es una acción poiética, cuyo fin es tener la casa, no la acción de construir en sí misma. Además, la acción y su fin no son aquí simultáneos, sino sucesivos. Cuando estoy construyendo no tengo la casa y, cuando ya tengo la casa, dejo de construir. En cambio, cuando veo, al mismo tiempo veo, he visto y sigo viendo, en simultaneidad (Aristóteles, 1831a, IX, 6, 1048b18-35).

Las actividades inmanentes aquí serían todos aquellos actos o actividades humanas que tienen el fin, el sentido y la gratificación en sí mismas y no en lo que producen (Aristóteles, 1831b, I, 8, 1098b10-1099a30; X, 9, 1179a33-1181b24). Como ejemplos de este tipo de actos o actividades, podemos poner los siguientes: ver, percibir, amar, entender, compartir en la amistad, danzar, jugar, meditar, etc.

En un sentido más restringido al ámbito ético y político, Aristóteles (1831b) entiende por *praxis* la acción ética y/o política, es decir, la conducción de la vida y el comportamiento en general hacia el fin último de la felicidad (*eudaimonía*), o bien la conducción y gobierno de la *polis* en orden al bien común y a la justicia (Aristóteles, 1831b, II, 4, 1105a31; 1831b, X, 9, 1179a33-1181b 24; 1831d 1325b 8-12).

Aristóteles (1831b) también plantea que hay otro tipo de actividad; a saber, la *theorein*, la teoría, la vida teórica o contemplativa, que es la actividad que desarrolla el conocimiento, las virtudes intelectuales como, por ejemplo, la filosofía, las ciencias, la religión, la meditación, etc., es decir, todo lo que consiste en la captación de realidad o aprehensión primordial de realidad —en el sentido de Zubiri (1980)— en sus diversas formas como la de experiencia ordinaria, la científica, filosófica, religiosa, estética, etc. Sin embargo, este tipo de actividad, que tiene un cierto carácter “receptivo”, aprehensivo, comprensivo, constituye

para Aristóteles nada menos que la *praxis* suprema, porque es aquella actividad en que el ser humano, en tanto que animal dotado de entendimiento, realiza más plenamente el fin de su propio ser, el fin último, la felicidad y autorealización: la *eudaimonía*.

Aquí, cabe puntualizar que, Aristóteles (1831c), en su célebre pasaje del *Sobre el alma*, III, 5, aplicó su distinción entre acto y potencia al entendimiento distinguiendo entre el intelecto activo (*nous poietikós*) y el intelecto pasivo (*nous pathetikós*). Sin entrar en las múltiples interpretaciones que este breve y enigmático pasaje ha tenido en la historia de la filosofía (García-Lorente, 2023; Sellés, 2003; Kuksewicz et al., 1982), lo cual excede por completo los límites de este trabajo, hay que señalar que, el entendimiento activo, “poiético”, es para Aristóteles (1831c) el que abstrae, extrae u obtiene las ideas inteligibles, abstractas y universales a partir de las percepciones e imágenes sensibles, lo cual hace posible el acto de entender a través de ellas. El acto de abstracción o formación de las ideas sería, para Aristóteles (1831c), un acto previo al acto de entender, no el acto de entender en sí mismo; y así fue considerado por muchos de sus intérpretes, incluido Escoto (1960).

La distinción entre actividad inmanente (*praxis*) y actividad transeúnte (*poíesis*) en la Edad Media

Se debe tener en consideración que, toda la primera etapa de la Edad Media, se dio en un contexto cristiano, principalmente, agustiniano, y, San Agustín, es neoplatónico, por lo que no siempre suscribe los precisos conceptos de Aristóteles. Los textos aristotélicos más relevantes, como la *Metafísica*, la *Ética* y *Sobre el Alma*, se habían extraviado y no fueron bien conocidos en ese primer período medieval. San Agustín, sin embargo, fue el primer filósofo que profundizó en la facultad de la voluntad como distinta del entendimiento y en la aplicación analógica de dichos conceptos de las facultades de la mente humana a la Trinidad divina, por lo que se le ha denominado “el filósofo de la voluntad” (Arendt, 1984, pp. 343-376).

En efecto, ya desde la Patrística y, específicamente, en San Agustín, quedó que en la Trinidad Divina hay procesiones o emanaciones: la generación del Verbo que es el pensamiento y conocimiento que el Padre tiene de sí mismo, que es el Hijo, y el amor entre el Padre y el Hijo, que es la “expiración” del Espíritu Santo. Todo ello dentro de Dios mismo, y de Dios proviene también la creación *ex nihilo*, que es un producir hacia fuera algo, sin materia previa. San Agustín ni siquiera aplica el concepto de producción a la creación divina, pues concibe esta como un acto de dar ser a un ente sin tomar nada como materia previa, a diferencia de la producción, que toma materiales previos, o la “generación”, que parte de la sustancia germinal de quien engendra. Si no aplicó el concepto de producción a la creación divina, con menor razón lo aplicó al Ser mismo de Dios y a sus procesos y relaciones internas —el conocimiento o generación del Logos, y la expiración del Espíritu Santo— (Reale & Antiseri, 1988, p. 392).

Cuando acontece la recepción de Aristóteles en la Edad Media, a partir de finales del siglo XII, los maestros cristianos de las Universidades de París, Oxford y Cambridge fueron integrando los conceptos aristotélicos a la filosofía y teología del momento, que eran principalmente agustinianos. En la síntesis tomista, la distinción aristotélica entre actividad inmanente (*praxis, agere*) y actividad transeúnte o transitiva (*poiésis, facere*) tenía los mismos sentidos biológico, antropológico y ético-político que, en Aristóteles y en el plano de la teología, Tomás de Aquino (1918) la asocia con la distinción entre la actividad *ad intra* de Dios (las procesiones trinitarias), que son inmanentes, y la actividad *ad extra* de Dios —creación, gobierno providente del mundo, moción, etc.—, que serían más bien actividad transitiva, poiética o productiva.

Friedman (2010) ha mostrado con precisión cómo a partir de esta recepción de Aristóteles en el siglo XIII se generaron dos modelos explicativos distintos de la Trinidad: el modelo dominico, basado en las relaciones de oposición (paternidad-filiación, expiración activa-expiración pasiva), y el modelo más asociado a los franciscanos, basado en las relaciones de emanación que, según Freedman (2010), a partir de Enrique de Gante, se sintetiza con el “modelo psicológico” de los dos modos de emanación: la cognoscitiva y la volitiva) (p. 52, p. 76), y Duns Escoto sigue a Enrique de Gante en esto, y hace un uso “fuerte” de ese modelo explicativo emanativo-psicológico (p. 93). Por su parte, como se

señaló, Paasch (2012) ha mostrado con precisión cómo a finales del siglo XIII y comienzos del XIV el modelo basado en emanaciones ya adopta la terminología de “producciones”.

Tomás de Aquino (1918), en cambio, utiliza los conceptos de Aristóteles (1831a, 1831b, 1831c) para decir que, dentro de Dios, está lo inmanente, es decir, el acto de conocimiento y el amor, los cuales, por tanto, son *praxis teleia*, actos con la finalidad en sí mismos: conocer y amar son actos *ad intra* que otorgan perfección y plenitud de ser por sí mismos, internamente al sujeto de tales actos, ya sea humano o divino (Sellés, 1995, pp. 173-241). Luego, en Dios está también la creación, que es *ad extra*, es decir, crear cosas, crear entes, crear el cosmos y todas sus criaturas vivientes en él, lo que para Tomás de Aquino (1918) es una forma de producción, de *poiesis*, de causalidad eficiente de efectos externos al agente.

El acto inmanente en Tomás de Aquino (1918), siguiendo en esto la línea ya desarrollada por Aristóteles (1831c), sobre todo en el *De Anima*, se va a asociar a la vida, a los seres dotados de “*psique*”, de “*anima*”, de principio de vida, movimiento y actividad inmanente en sí mismos. Cuanto mayor sea el grado de vida de los seres, más inmanente será su actividad. Los seres vivos tienen actividad inmanente, pero la actividad inmanente de la planta, al nutrirse, es inmanente en cuanto a su finalidad intrínseca y a su principio intrínseco, pero, en su proceso, tiene igualmente un componente poiético, porque está absorbiendo cosas del suelo, produciendo un efecto en él, transformándolo y produciendo efectos en la atmósfera. Ahora bien, la actividad sensitiva de los animales es más inmanente porque es menos dependiente de los procesos físicos y es actividad mental, como, ver, oír, recordar, las emociones, etc.

Ciertamente, para ver se requiere que la luz llegue al ojo, pero, una vez que esto ocurre, todo el proceso de la reacción neurológica y el acto psíquico de “ver” es un acto inmanente que ocurre casi enteramente en el interior de la mente del sujeto, sin producir apenas efectos externos en el entorno. Por su parte, la actividad del alma intelectual humana es más inmanente aún, ya que, aunque el conocimiento sensorial depende de los sentidos, la interpretación, el

pensamiento, las decisiones, todo es actividad inmanente, psíquica, en grado aún más elevado e intenso, es la vida interior de las personas, su actividad mental y emocional, consciente o inconsciente: todo lo que ocurre en su “intimidad”, fuente de todas sus expresiones y acciones. Del mismo modo que Dios tiene una vida interior y hacia fuera crea, cada ser humano y cada ser vivo tiene una vida interior y, desde ahí, crea sus propias decisiones, sus propias experiencias, su propio entorno, etc.

Ahora bien, acerca de la actividad psíquica del ser humano, la doctrina más común de los medievales era distinguir entre el acto de entender (conocer), el acto de querer (amar), y el acto de sentir (la sensibilidad). En su antropología y psicología filosófica, Tomás de Aquino (1886) emplea esta distinción entre actos inmanentes (*agere*) y actos transitivos o transeúntes (*facere, producere*) para diferenciar lo físico de lo espiritual, lo físico de lo psíquico, en el ser humano, la acción externa de la actividad psíquica interna, pero, también, las actividades que tienen como fin un producto (artesanía, construcción, agricultura, por ejemplo) de aquellas que tienen en sí mismas su finalidad (como las de contemplar, orar, cantar, jugar, o la convivencia familiar y social, entre otras).

Pero, la distinción no solo tiene alcances en la antropología tomista, sino que es muy relevante también en la correspondiente teología, aunque el paralelismo se hace aplicando analógicamente los conceptos. En la *Suma contra gentiles*, por ejemplo, Tomás de Aquino (1918) utiliza la distinción entre operaciones inmanentes y transitivas para deslindar la temática del primer libro (la existencia de Dios, sus atributos y actos inmanentes —su conocimiento, su amor, etc.—) de los tópicos del segundo libro, entre estos, las operaciones *ad extra* de Dios, la creación y el gobierno providente. El Aquinate lo expresa así en el primer capítulo del segundo libro, donde expone “la conexión del libro segundo con el primero”:

Se da una doble operación en un ser, de acuerdo con la doctrina del Filósofo en la Metafísica, libro 9, cap.9: la primera, inmanente en el ser que actúa, y que lo perfecciona, como sentir, entender y querer. Otra, que pasa a una cosa externa, y perfecciona el objeto resultante de dicha operación, como calentar, cortar o edificar... El primer tipo de dichas operaciones, siendo la simple perfección del que obra, se llama especialmente operación o acción. El segundo tipo, como es más bien la perfección de la

obra, se suele llamar hecho. Por eso se suelen llamar productos a aquellas cosas que comienzan a existir por la acción de un artífice. Ambas operaciones corresponden a Dios: la primera, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; la segunda, en cuanto produce algunas creaturas y las conserva y gobierna. (p. 139)

Se evidencia aquí la relevancia que le da Aquino a la distinción entre actividades inmanentes y transitivas, las cuales interpreta en el mismo sentido de Aristóteles. Pero esto empezó a desdibujarse en teólogos inmediatamente posteriores a Tomás de Aquino, como Enrique de Gante, y entre los que destacó Escoto.

Por eso, considerar los actos inmanentes como procesos productivos intrapsíquicos es una modificación del aristotelismo iniciada ya por autores anteriores a Escoto -por ejemplo, Enrique de Gante- pero llevada a su máxima utilización explicativa por Escoto, al que siguió Ockham, pero con un enfoque menos ambicioso y más abocado a la simplicidad divina (Friedman, 2010, pp. 124-132). En estos autores, lo importante es, por una parte, la centralidad y amplitud del concepto de producción, especialmente en Escoto, como concepto que describe procesos naturales, humanos y divinos; por otra, que ese concepto de producción no solo se usa para referirse a acciones externas, poiéticas, transitivas, sino que, también, se usa para designar el modo como las facultades psíquicas originan sus actos inmanentes, perdiéndose de vista la peculiaridad de estos últimos actos en su carácter específicamente in-manente.

Esta nueva concepción de la actividad inmanente, según Polo (1987), tuvo fuertes motivaciones teológicas, pero sus consecuencias en la antropología y la psicología filosófica moderna fueron importantes. Así, Polo (1987) indica que

en la historia de la filosofía ha sufrido un largo eclipse el tema de los movimientos discontinuos, de las operaciones inmanentes. Ello se debe a muchas razones (...). 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. La filosofía del siglo XIV no es exactamente una decadencia, sino el intento de rechazar a Aristóteles. (p. 68)

El concepto de “producción inmanente” en el Comentario escotista a la Metafísica de Aristóteles

En esta obra de primera etapa de Escoto (1893), el uso del concepto producción ya es frecuente, tanto para hablar de los procesos de causación, en general³, como para hablar de la creación *ex nihilo*⁴, de los procesos de generación⁵, así como también de los procesos inmanentes en la Trinidad divina⁶. Desde sus primeros apartados, Escoto (1893) aclara que la potencia activa no siempre es potencia transmutativa de una materia y, este sentido abstracto de la potencia activa y de la acción, es el propio de la consideración del metafísico, pues abstrae del movimiento (la transmutación de una forma en la materia), es decir, de la consideración física, y de la cantidad, es decir, de la consideración del matemático (p. 548). Por eso, Escoto (1893) explica que la potencia activa no siempre es transmutativa, sino que, en ocasiones, es simplemente “actuativa”, como es el caso de la creación *ex nihilo* (p. 551).

Hay un pasaje en que Escoto (1893) señala lo siguiente:

Unde dicendum, quod activa stricte sumpta vere est activa, et quando elicitur actio inmanens vere in eliciendo eam, est actio, ita perfecte habens quidquid est de ratione actionis, et forte verius, quam transiens. Agens tamen ista non transmutat stricte sumendo *transmutare*, prout dicitur esse ad actum primum tantum, nec transmutat alio, sed idem subjecto, in quantum aliud, sicut magis patebit infra 14. Et ideo ratio hic posita scilicet transmutativum esse non convenit proprie activae potentiae stricte sumptae. Ratio tamen Metaphysica scilicet actuativum esse, vere sibi convenit, nam actus secundum, quod sic actuabile in actu per ipsum, vere est actus et perfectus, licet non talis, quod sit proprie transmutationis terminus (...) Sed aliter dico, quod intellection licet dicatur communiter action vel operatio, sive actus secundus, vere tamen est terminus ationes propriae, prout scilicet atio est in Praedicamento Actionis, et est essential aliqua absoluta, licet in ipsa necessario fundetur respectus. Illam autem actionem proprie dictam cuius intellection est terminus, designamus communiter per hoc, quod est *elicere*; intellectionem enim elicit intellectus, non autem intellectione aliquid agit, et est exemplum; calor enim natura absoluta terminans calefactionem, prout *calefactio* notat proprie actionem, qua actione calor fit sive producitur, et quae actio proprie non producitur. [Hay que decir que la potencia activa estrictamente to-

³ Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 123, p. 127, p. 193, p. 194, p. 238, p. 338, p. 398, p. 552).

⁴ Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 205, p. 337, p. 683, p. 705).

⁵ Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 391, p. 654, p. 658).

⁶ Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados Escoto, 1893, p. 204, p. 273, pp. 568-569).

mada es verdaderamente activa cuando elicitaba un acto inmanente elicitándolo verdaderamente, y ello es una acción y tiene perfectamente lo que corresponde a la razón de acción, y aún más verdaderamente que la acción transitiva.

Sin embargo, este agente no transmuta, tomando estrictamente el término *transmutar*, en cuanto se dice ser que es sólo relativo al acto primero, ni transmuta otra cosa ... y así la razón puesta aquí, a saber, la de "ser transmutativa" no conviene a la potencia activa estrictamente tomada. Sin embargo, su razón metafísica, a saber, su "ser actuativa" le conviene verdaderamente, pues el acto segundo que es así actualizable en acto por el mismo (agente), es verdaderamente acto, es perfecto, aunque no sea propiamente término de una transmutación. Pero de otro modo digo que la intelección, aunque comúnmente se la denomina "acción" u "operación" o acto segundo, verdaderamente, sin embargo, es término de una acción propia, en cuanto la acción está en el Predicamento "Acción", y es una cierta esencia absoluta, aunque en ella necesariamente se funde una relación. Pero esa acción propiamente dicha, de la que la intelección es su término, comúnmente la designamos con la expresión "elicitación". El intelecto elicitaba la intelección, aunque la intelección no haga nada ... pues el calor es una naturaleza absoluta que es término de la "calefacción", en cuanto "calefacción" denota propiamente una acción, por la cual el calor se hace o se produce, pero éste, propiamente, no produce ninguna acción]. (pp. 551-552)

En este apartado, Escoto (1893) hace esta diferencia que será crucial en su metafísica de la acción inmanente: la de la "elicitación" de la acción inmanente y la de la acción inmanente en sí misma, como término o efecto de la primera. Tanto el intelecto como la voluntad, como veremos, "elicitan" su acto inmanente como un efecto que queda perfeccionando al agente. Lo que aquí Escoto denomina elicitación, en otros apartados y, sobre todo, en obras posteriores, lo denomina también "producir" o acción productiva.

Toda la complejidad de la noética escotista tiene que ver con este esquema que se va a repetir en sus escritos posteriores, tanto en la psicología filosófica como en la teología trinitaria, en las que la "elicitación" o "producción" de los actos inmanentes es una acción distinta del acto mismo, el cual es un efecto intramental que tiene un objeto al que transita o respecto al cual tiene una "relación" intencional. Esta elicitación o producción de los actos inmanentes, puede darse de dos maneras; la primera, por modo de naturaleza, como en el caso del entendimiento; la segunda, de modo libre, como en el caso de la voluntad, como ya Escoto (1893) expone claramente en este fragmento:

Et sic intellectus cadit sub natura, est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere (...) Voluntas autem ad proprium actum eliciendum opposite modo se habet, ut dictum est prius. Unde isto modo loquendo ponuntur tantum duae productiones in divinis, et quod intellectus est ídem principium cum natura. Secundum hanc prima comparationem non videtur loqui Aristoteles. [El intelecto cae bajo la (razón) de naturaleza, pues está de suyo determinado a entender y no tiene en su potestad el entender o no entender.... En cambio, la voluntad se encuentra de modo opuesto con respecto a la elicitación de su propio acto, como se ha dicho anteriormente. De donde hablando de este modo, se siguen sólo hay dos producciones en Dios, y que el intelecto es un principio idéntico a la naturaleza. De esta primera comparación no parece hablar Aristóteles]. (pp. 610-611)

Escoto (1893), conscientemente, va más allá de Aristóteles, mostrando que la “potencia racional” a los opuestos no es la razón práctica ni la deliberación, sino propiamente la voluntad, una facultad o potencia que Aristóteles no conocía bien, que es positivamente indeterminada, según Escoto (1893), por eso, puede autodeterminarse libremente a un acto o efecto y no a otro (p. 612). Esta contingencia del acto de voluntad, esta potestad de elicitarlo o no elicitarlo, le parece a Escoto (1893) una perfección de la voluntad que la hace menos dependiente, determinada y limitada en la elicitación o producción de su acto o efecto. La contingencia, en este caso, no es una imperfección, sino una perfección de la acción libre que, como tal perfección, debe poder atribuirse máximamente a Dios (pp. 608-612).

El concepto de “producción inmanente” en el Comentario al *De Anima* de Aristóteles

En las cuestiones sobre el *De Anima* de Aristóteles, Escoto (1891) explica, con más precisión, su modificación del concepto de “acción”, señalando que

Actio quaedam est de genere Actionis, et ista est proprie dicta actio, de qua dictum est inmediate; et est quaedam actio acta vel producta, quae non est de genere Actionis, sicut intelligere et velle, sunt quaedam formae absolutae, non de genere Actionis, sed sunt actae, vel productae per actiones intellectus et voluntatis, quae sunt de genere Actionis”). [Cierta acción pertenece al género “Acción” y esta es propiamente dicha “acción”, de la cual se dice inmediatamente; y hay otro tipo de acción actuada o producida, que no es del género de la Acción, como entender o querer, son ciertas formas absolutas, no del género de la Acción, pero son actuadas o producidas por acciones del intelecto y de la voluntad, que son del género Acción]. (p. 505)

En una de las respuestas a las objeciones, Escoto (1891) explica que, en este caso, no está hablando de la diferencia entre la acción inmanente y la acción transeúnte. El apartado es el siguiente:

Utraque enim actio tam manens in agente, sicut intelligere et velle, quam transiens, est actione producta. Sed differentia est, quantum ad hoc, quod talium actionum quaedam est perfectio agentis, licet non secundum quod agens est, sed secundum quod perfectibile est, ita quod idem secundum diversas rationes est agens et recipiens, quaedam autem est perfectio extrinseca operantis, sicut transiens. [Pues ambas, tanto la que es inmanente y permanece en el agente —como el entender y el querer— como la que es transeúnte, ambas son acciones producidas. La diferencia entre ellas es que la primera (la inmanente) es una perfección del agente, aunque no en cuanto es agente sino en cuanto es perfectible, de tal modo que el mismo sujeto es agente y paciente bajo distintas razones: mientras que la segunda (la acción transeúnte) es una perfección extrínseca al sujeto operante]. (p. 506)

En definitiva, estos apartados muestran que, para Escoto (1891), más importante que la distinción entre acciones inmanente o transitivas es esta nueva distinción que introduce entre la acción por la que el agente elicit, actualiza o produce su acción de entender o querer y la acción misma, que constituye una forma o cualidad que, así como en la acción transitiva es recibida por un supuesto, sujeto o materia externa, en el caso de la acción inmanente es recibida por el propio agente.

Elías (2018) señala al respecto que Escoto,

afirma que los actos cognoscitivos no pertenecen al género de la acción, puesto que la acción se dirige a un término por el que recibe ser de algún modo, en cambio estos actos son antes bien del tipo de una acción-operación, acto último que perfecciona el agente. (p. 30)

En cualquier caso, hay una acción productiva proveniente de la potencia activa que es previa a su efecto: la acción inmanente como forma o cualidad. Escoto (1891, 1968) entiende las operaciones inmanentes como formas o cualidades producidas por la potencia activa del entendimiento o de la voluntad, las cuales permanecen en el sujeto mientras está ejerciendo tal operación (*in fieri*). Aquí, debo aclarar que esta producción del acto intelectual, en el caso

del entendimiento, no debe confundirse con la acción del intelecto agente, que Escoto (1968), siguiendo a Aristóteles, considera un acto previo al acto del intelecto paciente o potencia intelectual.

El acto del intelecto agente, en Escoto (1893, 1960) al igual que en Aristóteles (1831c), tiene como término la “especie inteligible”, es decir, la idea en cuanto abstracta y universal obtenida de las imágenes sensibles y tal especie en conjunción con la potencia intelectual cocausan o coproducen el acto intelectual. La producción del acto intelectual presupone, pues, ya formada la especie inteligible por el intelecto agente (Elías, 2018, pp. 40-41)⁷.

Centrándome, pues, en el acto inmanente mismo, me parece que en el pensamiento de Escoto hay una reduplicación de éste en dos: la acción por la que el agente “produce” su operación o cualidad inmanente y la operación misma, que no sería propiamente una acción, según Escoto (1891, 1968), sino, más bien, un efecto intrapsíquico, una cualidad o forma absoluta que se mantiene en el propio sujeto, como ver, oír, amar, que serían, entonces, “formas” o cualidades intrapsíquicas absolutas que tienen una respectividad intencional a su objeto.

Hay aquí un abuso del concepto de “forma”, muy propio del formalismo escotista, pues es difícil comprender de qué manera un acto psíquico como conocer, amar, sentir, por ejemplo, pueden ser formas. Gilson (2007) asocia el formalismo escotista a su esencialismo metafísico (p. 620), que se distingue de la metafísica tomista, más centrada en el acto de ser, pues, para Gilson, son “dos universos metafísicos ajenos el uno al otro” (2007, p. 345).

El concepto de “producción inmanente” aplicado al Misterio de la Trinidad en la *Ordinatio* por Duns Escoto

En la segunda parte del prólogo de la *Ordinatio*, titulada precisamente “De las personas y producciones en Dios”, llama la atención el extenso, amplio y continuo uso que hace Escoto (1960) del concepto de “producción” para explicar las

⁷ Si bien el tema del intelecto agente excede los límites de este trabajo, no deja de ser sintomático que, Escoto (1893, 1960), también haga una interpretación productiva de su acto, lo cual llamó la atención de Gilson (2007), quien señala que “el intelecto agente escotista no trabaja sobre el fantasma para obtener de él lo que fuere; él no abstrae, ni extrae, ni transforma nada; él causa y produce lo inteligible” (p. 541).

“procesiones” de las personas divinas en la Teología de Dios Uno y Trino. No es el primer autor medieval que utiliza este concepto en la Teología trinitaria, pues Enrique de Gante, según Flores (2006), ya lo había hecho, pero Escoto lo haría de una forma más precisa y estricta, dado el “univocismo” de su metodología conceptual formal. Guillermo de Ockham (1974) también usará este concepto, en su Teología Trinitaria, siguiendo a Escoto, como en tantos otros aspectos de su pensamiento.

Aquí, no analizaré las diferencias de planteamiento entre estas tres teologías trinitarias (Paasch, 2012), porque excede los límites de este trabajo y por tratarse de una cuestión de interés teológico, o de teología de la fe, sino más bien la cuestión filosófica del uso del término “producción” y del modo preciso y unívoco con que lo utiliza Escoto (1960) en este contexto. Cito, a continuación, un par de párrafos de la *Ordinatio*, para que se aprecie el tenor del modo de conceptualización de Escoto (1960):

afirmo que en Dios se da y puede darse la producción. Y lo pruebo así: en cualquiera que se halle sin imperfección aquello que por su razón formal es principio productivo, se da en él realmente tal principio productivo, ahora bien, la memoria perfecta, o, lo que es lo mismo, el todo conformado por “el entendimiento que tiene presente a sí mismo el objeto inteligible”, es por su misma razón formal principio productivo de la intelección o noticia engendrada, y es evidente que alguna de las personas divinas posee dicha memoria y la posee de sí misma, puesto que es improducida⁸; luego podrá ella mediante tal perfecto principio poner una producción perfecta luego puede darse en Dios mediante su memoria una verdadera producción *ad intra*. Y añadido: si puede darse en Dios tal producción *ad intra* (inmanente), entonces se da; ya porque en Dios “ser posible” equivale a “ser necesario”, ya también porque dicho principio es productivo a modo de naturaleza, luego necesariamente. (pp. 477-479)

En este fragmento se aprecia cómo Escoto se refiere explícitamente a una “producción *ad intra*”, lo cual en la terminología aristotélica y tomista sería una contradicción en los términos. También es relevante advertir que caracteriza la producción del Verbo como “natural” (por modo de naturaleza) y necesaria. A continuación, se presenta cómo, para Escoto, hay dos modos de producción *ad intra*, y cómo sostiene que ambos deben darse en Dios, por lo que deduce de

⁸ Se refiere, pues, a la primera persona de la Trinidad, el Padre, que es la única improducida y la que produce las otras dos.

ahí la necesidad de que además de la producción del Verbo (la *notitia genita*, el conocimiento engendrado), deba darse también la expiración del Espíritu Santo, por medio de un proceso de producción de carácter volitivo y libre.

Los dos modos de producción inmanente

En un fragmento inmediatamente posterior al recientemente citado, Escoto (1960) establece la diferencia entre los dos modos de producción *ad intra*: el natural-intelectivo y el volitivo-libre. Escoto (1960) lo expresa de la siguiente manera:

Es, pues, imposible reducir los principios productivos a un número menor que dos: un principio productivo a modo de naturaleza y otro principio productivo a modo de voluntad. Ahora bien, estos dos principios, según sus propias razones formales, deben ponerse en el primer Principio, en quien se da todo género de principio que no se reduzca a otro anterior. Luego en el primer Productivo se dan únicamente dos principios productivos de diversa razón: un único principio productivo a modo de naturaleza y otro único principio libremente productivo. Pero estos principios son productivos *ad intra*, porque cualquier principio productivo que no se reduce a otro anterior, es capaz de realizar una producción adecuada y un producto adecuado a sí mismo ... Estos principios productivos en Dios son infinitos, luego los términos producidos adecuados a ellos no podrán ser sino infinitos ... Se debe, pues, concluir que los dos principios mencionados son productivos de algunos términos en la naturaleza misma de Dios. (pp. 520-521)

Esta distinción es para Escoto una disyunción conceptual sin residuos, por lo que implica, necesariamente, que en el Primer Principio (Dios, el Padre como Memoria o Primera Persona Improducida) tenga dos procesos productivos inmanentes a su propia esencia infinita: la producción de la Intelección de Sí Mismo (la Segunda Persona: el Hijo) y la expiración del Amor por la voluntad (la Tercera Persona: el Espíritu Santo).

Para Escoto (1960), todo proceso productivo inmanente tiene que ser de uno de estos dos tipos: o produce naturalmente su acto, como en el caso del entendimiento en presencia de su objeto, o produce libremente su acto, como el acto de la voluntad. Según Escoto (1960), la distinción principal entre el acto del entendimiento y el acto de la voluntad —tanto en Dios como en el alma

humana— está no en su objeto propio ni en el tipo de acto, sino en el modo de ser producidos tales actos. El acto del entendimiento es producido de un modo natural y no libre, porque es un acto con-causado por el cognoscente y el objeto conocido, dado que, al presentarse uno ante el otro, se “produce” necesaria y naturalmente el acto de conocimiento.

Este acto producido no depende totalmente del sujeto cognoscente y su facultad cognoscitiva, pues, en parte, depende del objeto. Puedo, por ejemplo, decidir pensar en algo o no, pero no puedo decidir si tal pensamiento es verdadero o falso, puedo decidir mirar o no mirar en cierta dirección, pero no puedo decidir qué es lo que veo cuando miro en esa dirección. El acto de conocimiento no es totalmente libre. En cambio, Escoto (1893) sostiene que, el acto de la voluntad, es totalmente libre, porque el sujeto puede decidir qué es lo que quiere con plena autodeterminación sin depender del objeto, sino solo del sujeto volente (pp. 606-617).

Escoto (1968) establece su propia manera de distinguir la inteligencia de la voluntad enfatizando que la intelección, al igual que todo acto de conocimiento, al no ser libre en cuanto a su objeto es un proceso natural, una potencia natural, no una potencia libre. Por lo tanto, sostendrá que estas dos facultades son modos distintos de producir un acto e interpretará la actividad inmanente como productividad intrapsíquica que puede darse en dos modalidades; la primera, producción intrapsíquica natural —el conocimiento—, que es presencia del objeto que se presenta, ya sea inmediatamente al conocimiento intuitivo o por medio de una especie representativa o inteligible, en el caso del conocimiento abstractivo (pp. 455-460); la segunda, producción intrapsíquica libre —la voluntad— que produce su acto libremente, que se determina a querer algo o a no quererlo o a querer otra cosa, desde su propio poder de autodeterminación. Como se ha visto, Escoto (1960) aplica esta distinción fundamental de su psicología filosófica a su teología trinitaria porque es justamente el instrumento conceptual con el que lleva a cabo su deducción *a priori* de la Trinidad.

Cuando Escoto (1960) afirma que tales actos (la intelección y el amor) son *ad intra* y son producidos en la naturaleza misma de Dios y no *ad extra*, está indicando que son inmanentes, pero no en el sentido clásico de la actividad

inmanente. Ello, porque su consideración de los dos procesos intrapsíquicos responde a una interpretación “productiva” (*poíesis*) de actividades que, en la filosofía aristotélica, habían sido consideradas inmanentes (*praxis, theorein*). Aquí, la distinción importante que se da en el aristotelismo y en el tomismo se desvirtúa al denominar con el término de “producción” a actos inmanentes intrapsíquicos, pues, con ello, se pierde de vista la interioridad, la intimidad psicológica, la riqueza interior del ser sintiente o consciente, incluso de cualquier ser viviente, su teleología interna y se piensa en la subjetividad divina y humana, sus facultades y actos como procesos de “producción”, término que sugiere la idea de producción de efectos, la acción como “hacer” (“*machen*”, “*macht*” en alemán).

Por otro lado, teniendo en cuenta su univocismo metodológico, Escoto (1960) aplica su enfoque de las “producciones” intrapsíquicas en el mismo sentido, tanto en su concepción de la Trinidad Divina como de la mente humana, sus potencias y actos, al igual que Enrique de Gante (Flores, 2006) y Guillermo de Ockham (1974), quienes utilizan su “psicología filosófica” para explicar la teología de la Trinidad con un “modelo psicológico” (Friedman, 2010, pp. 76-93). Esta metafísica, teología y antropología productivista perduró en los ambientes académicos de los siglos XIV, XV, Y XVI, dando lugar al olvido moderno del “acto inmanente” de que habla Polo (1987, pp. 68-71).

La operación inmanente como entidad absoluta y como cualidad en las Quaestiones Quodlibetales

Si se revisa las *Questiones Quodlibetales*, que es una obra tardía y de madurez de Escoto (1968), de autenticidad muy segura, se observa que dedica una cuestión completa a esta temática, la cuestión decimotercera, titulada “Si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos”. En esta cuestión, Escoto (1968) desarrolla toda una argumentación para concluir que las operaciones inmanentes no son relaciones, no son pura respectividad intencional, porque toda relación requiere un fundamento y el fundamento tiene que ser una entidad absoluta, aunque conlleve una relación. Por eso, expresa su contraposición a Aristóteles, diciendo que

si la operación fuese “precisamente” respectividad, sería relación. La respectividad que el Filósofo atribuye a la operación pertenece propiamente al género relación, pertenece al tercer modo de los relativos, como muestra claramente en la *Metafísica*. Luego, no siendo la operación “precisamente” relación, como lo prueban las razones aducidas, síguese que no es “precisamente” respectividad y que, por consiguiente, hay en ella una entidad absoluta, lo que había de probarse. (p. 450)

Con ello, Escoto (1968) básicamente refrenda su teoría, planteada en las obras anteriores, sobre las operaciones inmanentes, que ahora considera entidades absolutas de carácter cualitativo, las cuales son formas que inmutan o transmutan al propio agente y tienen una relación anexa, respectiva a su objeto o término. Ahora bien, en un apartado posterior, en las *Respuestas a las Objeciones*, Escoto (1968) aborda la diferencia entre operaciones inmanentes y acciones transitivas, y ahí expresa explícitamente la diferencia entre el planteamiento aristotélico de dicha distinción y el suyo propio. Inicia el pasaje determinando que la operación inmanente tiene dos condiciones en que se asemeja a una acción: (1) ser “*in fieri*” (depende continuamente de su causa mientras se hace) y (2) pasar o referir a un objeto como a su término, y por tal semejanza Aristóteles denominó “acción” tanto a la acción transitiva como a la operación inmanente, pero Escoto considera esto un equívoco y propone una nueva distinción, diversa de la de Aristóteles:

Pues la acción transitiva es verdadera acción del género de la acción, mientras la acción inmanente es cualidad, y sólo equívocamente se dice acción por las condiciones predichas ... La acción del género de la acción puede dividirse de otro modo en acción inmanente y transitiva, como lo superior se divide en sus inferiores ... cuando la forma que termina la acción está fuera del agente, la acción pasa (*transit*), cuando la forma queda en el agente, la acción es inmanente ... La distinción de estos dos modos de entender la acción inmanente es clara⁹. Lo que, según el primer sentido, se dice acción inmanente, en el segundo sentido se dice término de la acción inmanente. Y la acción—inmanente— en el sentido segundo la entendemos comúnmente por “elicitación”, como cuando decimos que la potencia elicitación la operación, por “decir” como cuando decimos que la memoria, o el supósito por la memoria dice el verbo, y por “expirar”, como cuando decimos que por la voluntad alguien expira el amor ... En este segundo sentido de la distinción entre acción inmanente y transeúnte, aunque verdadero, no es según la intención del Filósofo, como lo es el primero; consta de sus palabras en

⁹ Escoto se refiere aquí a la clara diferencia entre el modo aristotélico de entender la acción inmanente y el suyo propio.

la Metafísica: “No tiene otra obra fuera de la acción”. Llama obra a lo operado. Pero, además de la acción por la que es inducida o educida la operación, hay otra obra, es decir, un término del operante, la operación misma. Continúa (Aristóteles) en el mismo lugar: “En éstos existe la acción como visión en el vidente”. En este texto llama acción inmanente con suficiente explicitud a la visión, pero no a alguna otra acción cuyo término fuera la visión”. (Escoto, 1968, pp. 480-482)

Escoto (1968) sigue, pues, considerando las operaciones inmanentes como “término” de la acción elicitante de las mismas. La disociación escotista entre acción elicitante o productiva y acción inmanente como efecto de la misma sigue estando presente, así como la importancia de esta concepción de las operaciones inmanentes para la teología trinitaria escotista, lo que también es mencionado explícitamente cuando menciona la dicción del verbo y la espiración del amor.

Las acciones inmanentes, para Escoto (1968), no son propiamente acciones del género de la acción, aunque se denominen acciones y se expresen con verbos activos como ver, entender, amar, decidir, etc. Según Escoto (1968), solamente tienen ciertas condiciones que las hacen semejantes a las acciones del género acción, que propiamente hablando son solo las acciones transitivas. Esto, para Escoto, generaba un equívoco en la filosofía aristotélica, y cree que con su nuevo planteamiento resuelve el equívoco.

Conclusión

En el aristotelismo, hacer o producir (*poíesis*) era distinto de actuar (*praxis*) y, a su vez, de contemplar (*theorein*). Estas tres formas de actividad y de vida tienen que encontrar un equilibrio en la vida humana, pero, si todo se entiende como producción—como ocurrió en el escotismo—, incluso la misma divinidad, y si actuar (*praxis*) y contemplar (*theorein*) se interpretan como producción de formas o cualidades intrapsíquicas, entonces, ese equilibrio se pierde.

No toda actividad es producción, menos aún la actividad psíquica. Existe la dimensión inmanente interior de la vida biológica, psicológica y espiritual que, desde la perspectiva de la filosofía clásica, está más allá de procesos pro-

ductivos en tanto que incluye el tipo de actividad que tiene el fin y el sentido en sí misma, que no requiere producir resultados, efectos, productos. Los actos inmanentes no consisten en la producción de formas o cualidades absolutas intrapsíquicas que cualifiquen o perfeccionen al sujeto a modo de representación interpuesta del objeto conocido o amado. La interpretación formalista que hace Escoto (1968) de la actividad inmanente, en línea con su ontología de las *rationes formales* y las *distinciones formales a parte rei* (Muralt, 1974; Libera, 2016), no recoge con claridad la riqueza de los conceptos de acto (*energeia*) y actividad inmanente (*praxis teleia*) de Aristóteles.

El problema con este productivismo es que, como decía, se ha perdido el sentido de la inmanencia, el sentido de la realización de una actividad que no consiste en producir algo, como entender o amar. Amar no es producir un acto de amor, sino un acto inmanente que enriquece interiormente, aunque no haya ningún “producto” de por medio. La noción de producto, en la comprensión de este tipo de actividad inmanente, trae consigo, a nuestro parecer, una connotación hilemorfista, formalista y, en última instancia, también una reducción materialista de su valor.

En el ámbito psíquico, inmanente, en el ámbito de la “intimidad” de la persona hay, obviamente, actividad, dinamismo y “frutos”, expresiones, creaciones, pero, los frutos, no son lo mismo que los productos. Quiero insistir en esta distinción aparentemente obvia. Los frutos son parte del árbol, los aprendizajes, las experiencias enriquecedoras son parte de la vida, no son productos, no son formas ni cualidades absolutas incorporadas. En la mística cristiana, se señala que la madurez y plenitud de la “vida interior” se expresa en los frutos del Espíritu Santo (la paciencia, la paz, el gozo, etc.), que están vivos, son parte intrínseca del ser vivo que los genera. Los productos, en cambio, son algo extrínseco, separado, cosificado.

Escoto (1968) piensa con el concepto de producción no tanto los actos de pensamiento y de querer, como la actividad por la cual el entendimiento “produce” sus actos de entender y, la voluntad, sus actos de querer. ¿Existen tales actos productivos para los cuales el acto de entender y el acto de querer serían formas o cualidades intrapsíquicas producidas? Es un análisis causal de la acti-

vidad mental que resulta problemático porque parece ser reduplicativa, redundante, ya que implica que hay actos con los que la mente “produce” sus operaciones inmanentes, además de las operaciones mismas. Por otra parte, hay, en Escoto (1960), una interpretación *poiética* de la génesis del conocimiento y la volición y una interpretación formal (1968) de tales operaciones, son formas, lo cual es cuestionable, pues, difícilmente, puede entenderse un acto de conocer o de querer, un acto psíquico como una mera “forma”.

Por otro lado, la distinción entre operaciones transeúntes y operaciones inmanentes, en el aristotelismo anterior, se hacía con un criterio teleológico, como hemos visto. Se trataba, en este sentido, de actividades diferentes entre sí por su finalidad: en las operaciones inmanentes el fin es intrínseco a la acción y simultáneo con ella, mientras que, en la acción transeúnte, el fin es extrínseco a la acción y posterior o resultante a ella. En cambio, para Escoto (1968) la distinción entre operaciones transeúntes y operaciones inmanentes está centrada en la forma o cualidad absoluta resultante de ambas, en el primer caso, esa forma transmuta un sujeto o sustancia o materia paciente externa, en el segundo, el de las operaciones inmanentes, la forma transmuta al propio sujeto agente.

En cualquier caso, puedo concluir, para finalizar, que la manera escotista de pensar las actividades inmanentes, reinterpretando la distinción aristotélica, generó, a mi entender, bastante confusión en la metafísica, la psicología filosófica y, en general, la filosofía y la teología de los siglos XIV, XV Y XVI, en un nivel que permite considerarla como uno de los factores de la crisis de la metafísica y, también, de la teología en la modernidad. Pero, este análisis histórico-filosófico, excede el objetivo de esta investigación. Con todo, sugiero la posibilidad de que la tesis metafísica de Escoto (1891, 1893, 1960, 1968) que he analizado, debido a la fuerte repercusión de su filosofía y teología en los ámbitos académicos occidentales de los siglos XIV, XV y XVI —tanto en sí misma (la *Via Scoti*) como a través de su influencia en autores como Ockham (1974) haya sido un antecedente de la filosofía moderna. Esta hipótesis excede, como señalé, los límites de esta investigación, pero ha sido sostenida y fundamentada por auto-

res como Inciarte (1987), Honnefelder (1990), Alanen y Knuuttila (1988), Villey (2013), Muralt (1974), relevantes en la materia, por lo que conviene tenerla en consideración.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alanen, L., & Knuuttila, S. (1988). The foundations of modality and conceivability in Descartes and his predecessors. *Modern Modalities*, 33, 1-69.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. (R. Montoro y F. Vallespin, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales. (Obra original publicada en 1977).
- Aristóteles. (1831a). *Metaphisica* [Metafísica]. Bekker.
- Aristóteles. (1831b). *Ethica a Nicómaco* [Ética a Nicómaco]. Bekker.
- Aristóteles. (1831c). *De Anima* [Sobre el alma]. Bekker.
- Aristóteles. (1831d). *Politica* (La Política), Bekker.
- Boulnois, O. (2020). Duns Scot et la déduction *a priori* de la Trinité [Duns Escoto y la deducción *a priori* de la Trinidad]. *Les Études philosophiques*, 133(2), 67-90. <https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2020-2-page-67?lang=fr>

- Csikszentmihalyi, M. (1996). *Fluir (Flow), una psicología de la felicidad* (N. López, Trad.). Kairós. (Obra original publicada en 1990).
- Aquino, T. (1886). *Sententia libri De anima* [Sentencia del libro Sobre el Alma] in: *Opera Omnia*, vol XLV (45). Leonina.
- Aquino, T. (1918). *Summa contra Gentiles*, [Suma contra los gentiles] in: *Opera Omnia* (vol. XIII–XV, pp. 13-14). Leonina.
- Libera, A. (2016). *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media* (C. Manzano, Trad.). Prometeo. (Obra original publicada en 1996).
- Muralt, A. (1974). Pluralité des formes et unité de l'etre [Pluralidad de formas y unidad del ente]. *Studia philosophica*, 34.
- Escoto, D. (1891). *Quaestiones super libros Aristotelis De anima. Opera Omnia* (Tomo 3) [Cuestiones sobre los libros Sobre el alma de Aristóteles]. Wadding.
- Escoto, D. (1893). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [Cuestiones sutilísimas sobre los libros de Metafísica de Aristóteles]. (tomo 7). Wadding.
- Escoto, D. (1960). *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Dios Uno y Trino*. B.A.C.
- Escoto, D. (1968). *Obras del Doctor Sutil (Cuestiones Cuodlibetales)*. B.A.C.
- Elías, G.S. (2018). El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto. *Franciscanum*, 60(170), 21-45.
- Flores, J.C. (2006). *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity: with a critical edition of article fifty-five of Question six of the Summa Quaestionum Ordinariarum*, [Enrique de Gante: Metafísica y la Trinidad: con una edición crítica del artículo 55 de la cuestión 6 de la Suma de Cuestiones Ordinarias], Leuven University Press.

- Friedman, R. L. (2010). *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham* [Pensamiento trinitario medieval desde Tomás de Aquino hasta Ockham]. Cambridge University Press.
- García-Lorente, J. A. (2023). El intelecto activo de Aristóteles: otra aún más modesta propuesta. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(3), 429-442. <https://doi.org/10.5209/ashf.85712>
- Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa.
- Honnefelder, L. (1990). *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez_Wolff-Kant-Peirce)* [Ciencia trascendente. La determinación formal de la entidad y la realidad en la Metafísica de la Edad Media y de la Modernidad]. Meiner.
- Inciarte, F. (1987). *Natura ad unum—ratio ad opposite. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus* [Naturaleza determinada a uno. Razón abierta a los opuestos. Sobre la transformación del aristotelismo en Duns Escoto]. *Philosophie in Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Felix Meiner.
- Kuksewicz, Z. (1982). The potential and the agent intellect [El intelecto potencia y el agente]. En N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. & Stump, E. (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (pp. 593-601). Cambridge University Press.
- Ockham, G. (1974). *Comentarii in Librum Sententiarum* [Comentarios sobre el Libro de las Sentencias]. Instituto Franciscano de San Bonaventura.
- Paasch, J. T. (2012). *Dvine Production in Late Medieval Trinitarian Theology, Henri of Ghent, Duns Scotus, William Ockham* [Producción divina en la Teología Trinitaria de la tarda Edad Media, Enrique de Gante, Duns Escoto, Guillermo de Ockham]. Oxford University Press.
- Polo, L. (1987). *Curso de Teoría del conocimiento* (tomo 1). Eunsa.

- Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (J. A. Iglesias, Trad., tomo 1). Herder. (Obra original publicada en 1985)
- Sellés, J. F. (1955). *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*. Eunsa.
- Sellés, J. F. (2003). El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria*, (163). Universidad de Navarra.
- Villey, M. (2013). *La formation de la pensée juridique moderne* [La formación del pensamiento jurídico moderno]. Presses Universitaires de France.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.