

CAPÍTULO XLV

ESCOTO. — I

Vida. — Obras. — Espiritu de la filosofía de Escoto.

1. Juan Duns Escoto, el *Doctor Subtilis*, nació en Escocia, en Maxton, en el condado de Roxburgh, aunque su nombre de familia. Duns, procedía de un lugar del condado de Berwick. Hoy podemos considerar seguro que era escocés, no simplemente por el hecho de que, en su tiempo, ya no se llamaba indiscriminadamente Scoti a los escoceses y a los irlandeses, sino también porque una serie de descubrimientos de documentos de autoridad difícilmente cuestionable lo han probado así. Pero si el país de su nacimiento es hoy seguro, la fecha no lo es tanto, aunque es probable que hubiese nacido en 1265 o 1266, y que entrase en la Orden de frailes menores en 1278, para tomar el hábito en 1280, y ser ordenado sacerdote en 1291. La fecha tradicionalmente asignada a su muerte es el 8 de noviembre de 1308. Murió en Colonia, y fue enterrado en la iglesia de los franciscanos de dicha ciudad.

Las fechas de la carrera académica de Duns Escoto no son seguras, pero parece que estudió en París bajo la dirección de Gonzalo de España, de 1293 a 1296, después de una breve estancia en Oxford. Según la opinión tradicional, Escoto se trasladó luego a Oxford, donde comentó las Sentencias y produjo el *Opus Oxoniense*, o Comentario a las Sentencias de Oxford. El hecho de que en el libro IV del *Opus Oxoniense* cite una bula de Benedicto XI (del 31 de enero de 1304) no es un argumento seguro contra la opinión tradicional, pues es indudable que Escoto retocó e hizo adiciones posteriores a su obra¹. En 1302 regresó a París, y comentó allí las Sentencias; pero en 1303 fue desterrado de París por haber apoyado al partido pontificio contra el rey Felipe el Hermoso. No está muy claro dónde pasó los días de su destierro: se han sugerido como lugares de estancia Oxford, Colonia y Bolonia. En todo caso, enseñó en Oxford en el año académico 1303-1304, volvió a París en 1304 y recibió el doctorado en teología en 1305. Es posible que regresase de nuevo a Oxford para una corta estancia, pero indudablemente estaba en París, dedicado a comentar las *Sentencias*, cuando fue enviado a Colonia en el verano de 1307. En Colonia prosiguió su obra de profesor, pero en 1308, como ya hemos dicho, murió, cuando tenía cuarenta y dos o cuarenta y tres años de edad.

2. La incertidumbre relativa al curso exacto de la vida de Escoto es lamentable: pero mucho más lamentable es la incertidumbre concerniente a la autenticidad de algunas obras que se le atribuyen en la edición de Luke Wadding. Sin embargo, está, felizmente, fuera de discusión la autenticidad general de los dos grandes comentarios a las Sentencias, aunque ni el *Opus Oxoniense* ni las *Reportata Parisiensia*, en su forma tradicional, pueden asignársele en su totalidad. Por lo que hace al *Opus Oxoniense*, al texto original tal como Escoto lo dejó (la *Ordinatio*, de la que aún no ha sido descubierto manuscrito alguno) hicieron adiciones discípulos suyos que quisieron completar la obra del maestro ofreciendo una exposición completa de su pensamiento, aunque en algunos códices posteriores los escribas procuraron advertir de las adiciones que habían sido hechas. En una situación similar se encuentran las *Reportata Parisiensia*, pues también en este caso el deseo de dar cuenta completa de las enseñanzas de Escoto condujo a sus discípulos a reunir exposiciones parciales procedentes de distintas fuentes, pero sin hacer ninguna tentativa seria de descubrir la autoridad y valor de las distintas

¹ Se ha dicho que Escoto enseñó también en Cambridge, antes o después de su enseñanza en Oxford.

partes del mosaico. La tarea de la comisión designada para la revisión y la edición crítica de las obras de Escoto no es, pues, una tarea fácil; pero, aunque los Comentarios de París y Oxford representan básicamente el pensamiento de Escoto, un cuadro seguro y definitivo de ese pensamiento no es posible hasta que aparezca la edición crítica de los Comentarios, más exactamente, hasta que se publique, libre de añadidos, el Liber Scoti, u *Ordinatio* original.

La autenticidad del *De primo principio* no está en discusión, aunque los argumentos aducidos por el P. Ciganotto para mostrar que aquélla fue la última obra de Escoto no parecen ser decisivos. Las *Quaestiones quodlibetales* son también auténticas², e igualmente las cuarenta y seis *Collationes* (Wadding solamente conoció cuarenta, pero C. Balic descubrió otras seis) y los nueve primeros libros de las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. En cuanto al *De Anima*, la cuestión de su autenticidad ha sido muy debatida. Pelster mantuvo que era auténtica, mientras que Longpré trató de mostrar que no lo era, aunque sus argumentos fueron declarados insuficientes por Fleig. Ahora se acepta generalmente como auténtica, incluso por Longpré. Por el contrario, la *Grammatica speculativa* debe asignarse a Tomás de Erfurt, y el *De rerum principio* es también inauténtico, y, probablemente, al menos en parte, es un plagio de las *Quaestiones quodlibetales* de Godofredo de Fontaines. Son también inauténticas la *Metaphysica textualis* (que probablemente ha de atribuirse a Antonio Andrés), las *Conclusiones metaphysicae*, y los *Comentarios a la Física y Meteorología de Aristóteles*.

Determinar con certeza cuáles son y cuáles no son las obras auténticas de Duns Escoto es indudablemente un asunto importante. Algunas doctrinas que aparecen en el *De rerum principio*, por ejemplo, no aparecen en las obras cuya autenticidad es segura, de modo que si hubiera que aceptar la autenticidad del *De rerum principio* (hoy rechazada, según ya hemos dicho), tendríamos que suponer que Escoto enseñó primeramente una doctrina que más tarde abandonó, puesto que no puede pensarse que su pensamiento contuviese patentes contradicciones. Afirmar un cambio de opinión a propósito de una doctrina relativamente secundaria siendo así que tal cambio no tuvo realmente lugar, puede no ser un error de gran importancia, aunque de él resulte un informe inexacto sobre el desarrollo doctrinal de Escoto; pero la cuestión de la autenticidad o inautenticidad es mucho más importante cuando se trata de los *Theoremata*. En esa obra el autor afirma que no puede probarse que hay solamente un Principio último, o que Dios es infinito, o inteligente, etc., y tales afirmaciones están, al menos a primera vista, en clara contradicción con la enseñanza de las obras indudablemente auténticas de Escoto. Entonces, si hubiera que aceptar como auténticos los *Theoremata*, habría que suponer una sorprendente *volte-face* de parte de Escoto, o intentar una difícil tarea de interpretación y conciliación.

El primer ataque a la autenticidad de los *Theoremata* fue el del padre de Basly, en el año 1918, ataque continuado por el padre Longpré. Este último argumentó que aún no había sido descubierto manuscrito alguno que atribuyese explícitamente la obra a Duns Escoto; que las enseñanzas contenidas en la obra son contrarias a las contenidas en las obras indudablemente auténticas de Escoto; que Ockham y Tomás de Sutton, que atacaron la teología natural de Escoto, nunca citan esa obra como suya; que la doctrina de los *Theoremata* es de carácter nominalista y debe ser atribuida a la escuela ockhamista; y que Juan de Reading, que conoció a Escoto, cita las obras auténticas de éste cuando trata la cuestión de si la existencia de Dios puede ser demostrada por la luz natural de la razón, pero no menciona los *Theoremata*. Esos argumentos parecieron convincentes, y, en general, se aceptó que zanjaban la cuestión, hasta que el padre Balic propuso otros argumentos que oponer a la tesis de Longpré. Dándose cuenta de que los argumentos de Longpré estaban en su mayor parte basados en pruebas internas, Balic procuró poner de manifiesto no sólo que las argumentaciones basadas en pruebas internas no son convincentes, sino también que había buenos argumentos, fundados en pruebas externas, para probar

²P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, tomo II (Bibliothèque Thomiste. 21), París, 1935.

que los *Theoremata* eran realmente obra de Escoto. Así, hay cuatro códices que atribuyen explícitamente la obra a Escoto, y en el capítulo cuarto del *De Primo Principio* se encuentran las palabras *in sequenti, scilicet in Theorematis, ponentur credibilia*. La frase *scilicet in Theorematis* no puede haber sido añadida por Wadding, ya que se encuentra en varios códices. Además, los *Theoremata* fueron citados como obra de Escoto, entre otros, por Juan el Canónigo, un escotista del siglo 14. Baudry trató entonces de poner de manifiesto que, aunque algunas de las teorías contenidas en los *Theoremata* revelen un espíritu nominalista, las doctrinas fundamentales de la obra no son de origen ockhamista, y Gilson (en los *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1937-1938) procuró probar que los dieciséis primeros *Theoremata* no están en contradicción con las obras indudablemente auténticas de Escoto. Según Gilson, Duns Escoto habla en los *Theoremata* (en el supuesto de que la obra sea realmente suya) como un filósofo que muestra lo que puede alcanzar por sus propios medios la razón humana, mientras que en el *Opus Oxoniense*, que es una obra teológica, muestra lo que puede ser alcanzado por la metafísica ayudada por la teología. Aun cuando las conclusiones a las que se llega en los *Theoremata* parezcan acercarse a las de Ockham, su espíritu es diferente, puesto que Escoto creía que el teólogo puede presentar argumentos metafísicos y demostrativos en favor de la existencia de Dios y de los atributos divinos, mientras que Ockham lo negaba y recurría a la sola fe. En la última edición (1944) de su obra *La philosophie au Moyen Age*, Gilson deja como una cuestión abierta la de la autenticidad o inautenticidad de los *Theoremata*; pero mantiene que, si los *Theoremata* fueron obra de Escoto, no hay dificultad en reconciliar la doctrina que contienen con la doctrina del *Opus Oxoniense*. El filósofo puro trata del ser en un sentido universal, y nunca puede ir más allá de un primer motor que es el primero en la cadena de las causas, pero que no deja de formar

parte de la cadena; no puede llegar a la concepción de Dios, a la que puede llegar el filósofo que es también teólogo.

Me inclino a considerar dudosa la validez de la pretensión de Gilson. En el *Comentario de Oxford*, Escoto afirma que muchos atributos esenciales de Dios pueden ser conocidos por el metafísico³, y en ambos comentarios afirma que el hombre puede alcanzar un conocimiento natural de Dios, aunque no puede, *ex puris naturalibus*, llegar a conocer verdades como la de la Trinidad^{4 5}. Encuentro difícil suponer que, cuando Escoto dice que el hombre puede llegar a conocer verdades acerca de Dios *ex puris naturalibus*, piense en el metafísico que es además teólogo. Ni veo que Escoto pretenda limitar el conocimiento de Dios por el filósofo puro al conocimiento de Dios como Primer Motor: él dice claramente que el metafísico puede llegar más lejos que el *physicus*⁵. Además, me parece extraordinariamente extraño, en el supuesto de que los *Theoremata* fueran obra de Escoto, que éste pruebe en el *De Primo Principio*, que Dios, o el Primer Principio, es, por ejemplo, inteligente, y que luego en los *Theoremata* declare que esa verdad es un *credibile* y no puede ser demostrada. Es indudable que Escoto limitó algo el alcance de la razón natural en lo concerniente a Dios (él no creía que la omnipotencia de Dios pueda ser estrictamente demostrada por la razón natural); pero, a la vista de los Comentarios, del *De Primo Principio*, y de las *Collationes*, parece que Escoto consideró indudablemente que es posible una teología natural, independientemente de la cuestión de si el filósofo es también teólogo o no⁶. Desde luego, si alguna vez se probase concluyentemente, por pruebas

³ *Ox.*, prólogo. 4. n.º 32.

⁴ *Ibid.*, I. 3. I : *Rep.*, 1, 3, 1; *Rep.*, pról., 3, núms. 1 y 4.

⁵ *Rep.*, pról., 3. 1.

⁶ Minges, que acenta los *Theoremata*, trata de mostrar que en esa obra Escoto entiende «demostración» en el más estricto sentido aristotélico, como *demonstratio ex causis*. Si eso pudiera probarse, no habría, desde luego, contradicción alguna entre los *Theoremata* y las obras indudablemente auténticas de Escoto. No obstante, Longpré argumenta contra esa interpretación del sentido escotista. Cf. Minges, vol. 2, pp. 29-30; Longpré, p. 109 (ver nuestra Bibliografía).

externas, que los *Theoremata* son obra auténtica de Escoto, habría que recurrir a alguna teoría como la de Gilson para explicar la patente contradicción entre los *Theoremata* y las otras obras del filósofo; pero mientras tanto me parece que es llevar demasiado lejos el esfuerzo de conciliación sugerir que no hay contradicción, y yo, al exponer la teología natural de Escoto, me propongo no tener en cuenta los *Theoremata*. Pero, aunque deje de tener en cuenta los *Theoremata*, admito, como ya he dicho, que, en el caso de que la autenticidad de esa obra fuese satisfactoriamente probada, no habría más remedio que decir, con Gilson, que en dicha obra Escoto consideraba simplemente la capacidad del filósofo natural (el *physicus*) en cuanto a la consecución de un conocimiento natural de Dios. Pero lo que me interesa subrayar es que, hasta que la autenticidad de los *Theoremata* sea probada, no parece que haya ninguna razón adecuada que obligue a afirmar que el metafísico de las obras indudablemente auténticas tenga que ser un metafísico que posea la base de la fe. Trataré, pues, con fines prácticos, los *Theoremata* como no auténticos, pero sin pretender zanjar definitivamente la cuestión ni añadir nuevas razones a las ya alegadas por otros autores para rechazarlos como apócrifos.

He discutido con cierta extensión el problema de los *Theoremata* para poner de manifiesto la dificultad que hay para interpretar con exactitud el pensamiento de

Duns Escoto. Aun cuando se mantenga que las doctrinas de los *Theoremata* y las del Opus Oxoniense no sean discordantes, sino conciliables, la misma conciliación tendría como resultado una imagen de la filosofía de Escoto que apenas podría ser la sugerida por un primer conocimiento del Opus Oxoniense. Por otra parte, aunque la autenticidad de los *Theoremata* no haya sido demostrada y aunque parezca preferible rechazarla, la conveniencia de exposición no es un criterio seguro de autenticidad o inautenticidad, y, en vista de las recientes tentativas de rehabilitar la obra en cuestión, no se puede excluir la posibilidad de que en el futuro se apruebe con certeza que es auténtica, aun cuando las pruebas internas sugieran lo contrario.

3. Se han dado varias interpretaciones generales de la filosofía de Escoto, que van desde la interpretación de éste como un revolucionario, como un precursor directo de Ockham y de Lutero, hasta el intento de suavizar las diferencias entre el escotismo y el tomismo e interpretar a Escoto como un seguidor de la obra de santo Tomás de Aquino. La primera interpretación, que es la de Landry, puede ser descartada, al menos en su forma extrema, como extravagante y desprovista de fundamento suficiente, mientras que, por el contrario, es imposible negar que el escotismo difiere del tomismo. Pero ¿hay que considerar a Duns Escoto como un continuador de la tradición franciscana que, al mismo tiempo, adoptó muchas cosas de Aristóteles y de sus predecesores medievales no franciscanos, o hay que considerarle como un pensador que llevó adelante la tradición aristotélica de santo Tomás de Aquino pero, al mismo tiempo, corrigió a santo Tomás a la luz de lo que él consideraba que era la verdad, o hay que considerarle simplemente como un pensador independiente que, al mismo tiempo, dependía, como a todos los filósofos tiene que ocurrirles, de pensadores precedentes en cuanto a los problemas planteados y discutidos? Esa pregunta no es fácil de contestar, y todo intento de darle una contestación definitiva tiene que posponerse hasta la producción de la edición crítica de las obras de Escoto; pero parece que cada una de las sugerencias precedentes contiene alguna verdad. Escoto fue, en verdad, un Doctor franciscano, y aunque descartase cierto número de doctrinas generalmente mantenidas en común por los anteriores pensadores franciscanos, se consideró indudablemente a sí mismo fiel a la tradición franciscana. Por otra parte, aunque es indudable que Escoto criticó opiniones tomistas en puntos importantes, es también posible considerarle como un continuador de la obra de síntesis a la que santo Tomás se había consagrado. Finalmente, Escoto fue, sin duda, un pensador

independiente; pero, al mismo tiempo, construyó sobre cimientos ya existentes. Pero, aunque el escotismo no suponga una completa ruptura con el pasado, es perfectamente razonable que se haga hincapié en sus aspectos relativamente originales e independientes, y se dirija así la atención hacia la diferencia entre el escotismo y otros sistemas.

En algunos aspectos de su pensamiento, Escoto continuó ciertamente la tradición agustiniano-franciscana: en su doctrina de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, por ejemplo, así como también en su admisión de la pluralidad de formas y en su utilización del argumento anselmiano de la existencia de Dios. Además, se ha probado que Escoto no inventó la *distinctio formalis a parte rei*, sino que ya se habían servido de ésta algunos pensadores franciscanos precedentes. Sin embargo, Escoto acentuó muchas veces o puso un sello peculiar en los elementos que adoptaba de aquella tradición. Así, al tratar de la relación de la voluntad al entendimiento, subrayó la libertad más bien que el amor, aunque también es verdad que sostuvo la superioridad del amor sobre el conocimiento, una superioridad íntimamente relacionada con su teoría de que el supremo principio práctico es que Dios debe ser amado sobre todas las cosas. Igualmente, aunque utilizó el argumento anselmiano, el llamado «argumento ontológico», no lo aceptó como una prueba concluyente de la existencia de Dios, sino que mantuvo, no solamente que tiene que ser «matizado» antes de que se le pueda emplear eficazmente, sino también que ni siquiera entonces es una prueba demostrativa de la existencia de Dios, ya que los únicos argumentos demostrativos son a posteriori.

Pero si en algunos aspectos Escoto continuó la tradición agustiniano-franciscana, en otros se apartó de la misma. No está del todo claro si enseñó o no la composición hilemórfica de los ángeles; pero rechazó explícitamente como innecesarias las teorías de las *rationes seminales* y de la iluminación especial del entendimiento humano, y no vio contradicción alguna, como san Buenaventura la había visto, en la idea de creación desde la eternidad, aun cuando en ese tema habla más vacilantemente que santo Tomás. La influencia del aristotelismo había, pues, penetrado en el escotismo más profundamente que en la filosofía de san Buenaventura, y debemos mencionar en particular la influencia de Avicena. Por ejemplo, Escoto insiste en que el objeto de la metafísica es el ser en cuanto ser, y en su insistencia en ese punto, y en su modo de tratar el problema de Dios, parece haber sido influido por dicho filósofo islámico, cuyo nombre aparece no infrecuentemente en las páginas de las obras de Escoto. Es verdad que el propio Aristóteles había declarado que la metafísica, o, mejor dicho, la filosofía primera, es la ciencia del ser en cuanto ser; pero la metafísica de Aristóteles se centra en la práctica en la doctrina de las cuatro causas, mientras que Escoto trata extensamente de la idea y naturaleza del ser, y el impulso para ello parece proceder en parte de Avicena. También, por ejemplo, la discusión de los universales por Escoto manifiesta la deuda de éste a Avicena.

Pero aunque Escoto debiese a Aristóteles y a sus comentaristas mucho más de lo que les debió san Buenaventura, y aunque apelase a la autoridad de Aristóteles en apoyo de tal o cual teoría, estuvo lejos de ser un mero seguidor del «Filósofo», al que no duda en criticar. Pero, aparte de particulares detalles de crítica, la inspiración filosófica de Escoto, por así decir, fue distinta de la de Aristóteles. A sus ojos, la concepción de Dios como primer motor era una concepción muy inadecuada, puesto que no va más allá del mundo físico y no alcanza al ser infinito, trascendente, del que dependen esencialmente todos los seres finitos. Igualmente, de la doctrina ética de Escoto se sigue que la ética aristotélica ha de ser insuficiente, por cuanto la noción de obligación,

dependiente de la voluntad divina, no aparece en ésta. Indudablemente puede decirse que cualquier filósofo cristiano ha de encontrar a Aristóteles deficiente en tales materias, y que también santo Tomás tuvo que complementar a Aristóteles con san Agustín; pero lo que aquí nos interesa es que Escoto no daba rodeos innecesarios para «explicar» a Aristóteles o «reconciliar» sus opiniones con lo que él mismo consideraba verdadero. Por ejemplo, en la medida en que en el escotismo hay una filosofía moral en sentido estricto, es difícil ver que se dé una dependencia de Aristóteles.

La actitud de Escoto hacia santo Tomás ha sido presentada en los últimos años a una luz bastante diferente de aquella en la que anteriormente solía presentarse: ha habido, y no deja de ser natural, una tendencia a minimizar sus divergencias del tomismo. Se ha indicado, por ejemplo, que en sus polémicas, Escoto se refería muchas veces a otros pensadores, como Enrique de Gante. Eso es indudablemente verdad;

pero subsiste el hecho de que muchas veces critica posiciones tomistas, que presenta argumentaciones de santo Tomás y las refuta. Pero, cualquiera que sea la justicia o injusticia de tal o cual crítica concreta, está claro que Escoto no criticaba por el mero gusto de la crítica. Si insistía, por ejemplo, en una cierta intuición intelectual del objeto singular, y si subrayaba la realidad de la «naturaleza común», sin caer, sin embargo, en el realismo exagerado de los antiguos filósofos medievales, lo hacía así no simplemente para diferir de santo Tomás, sino para salvaguardar, según creía, la objetividad del conocimiento. Del mismo modo, insistió en el carácter unívoco del concepto de ser porque consideró su propia doctrina absolutamente necesaria para evitar el agnosticismo, es decir, para salvaguardar el carácter objetivo de la teología natural. Y si hizo un extenso uso de la *distinctio formalis a parte rei*, no fue simplemente para exhibir su sutileza, aunque era ciertamente un pensador y dialéctico sutil y a veces tortuoso, sino porque consideraba que aquel uso era requerido por los hechos y por la referencia objetiva de nuestros conceptos. Así pues, si Escoto puede ser considerado como un sucesor de santo Tomás y como un continuador del tomismo, debe reconocerse que se esforzó en corregir lo que veía, recta o equivocadamente, como deficiencias y tendencias peligrosas en la filosofía de santo Tomás de Aquino.

Conviene tener presente la preocupación de Duns Escoto por la salvaguarda teórica de la objetividad del conocimiento humano y, en particular, de la teología natural, ya que el reconocimiento de aquella preocupación sirve de contrapeso a la tendencia a considerarle como sobre todo un crítico destructivo. Es verdad que Escoto fue algo riguroso en su idea de lo que constituye una prueba, y que no admitió que las pruebas aducidas para demostrar la inmortalidad del alma, por ejemplo, fueran demostrativas, concluyentes; pero su filosofía no deja por eso de ser una de las grandes síntesis medievales, un esfuerzo del pensamiento constructivo y positivo. Además, dicha síntesis tenía una inspiración religiosa, como puede verse por las invocaciones a Dios que a veces aparecen en los escritos escotistas, y que no se pueden poner simplemente aparte como adornos literarios.

No obstante, aunque se vea el escotismo como una etapa en el desarrollo de la filosofía medieval, sería ocioso negar que de facto ayudó a estimular el movimiento crítico del siglo 14. Cuando Escoto afirmaba que ciertos atributos divinos no pueden ser demostrados por la razón natural, y cuando negaba el carácter demostrativo de los argumentos aducidos para probar la inmortalidad del alma humana, no intentaba socavar la filosofía positiva; pero, considerada la cuestión desde el punto de vista puramente histórico, el criticismo escotista contribuyó indudablemente a preparar el

camino al criticismo mucho más radical de Ockham. Que este último mirase al escotismo con hostilidad no tiene realmente nada que ver con lo que decimos. Y, del mismo modo, aunque es falso que Escoto hiciera depender toda la ley moral de la arbitraria decisión de la voluntad divina, difícilmente podrá negarse que los elementos voluntaristas de su filosofía ayudaron a preparar el camino al autoritarismo de Ockham. Por ejemplo, la doctrina escotista de la obligación moral y su afirmación de que los preceptos secundarios del Decálogo no pertenecen, en sentido estricto, a la ley natural, y están sujetos a la dispensación divina en casos particulares. No estoy sugiriendo que el ockhamismo sea el hijo legítimo del escotismo, sino simplemente que, después del logro de la suprema síntesis medieval del tomismo, la obra del intelecto crítico o de la función crítica de la filosofía era todo lo que podía esperarse, y que el uso restringido y moderado del criticismo por Escoto preparó, de hecho, el camino a la crítica radical y destructiva característica del ockhamismo. Un juicio histórico de ese tipo no significa necesariamente que el criticismo de Escoto no estuviese justificado, ni que el criticismo radical de los pensadores posteriores careciese de justificación: ésta es cuestión a decidir por el filósofo, no por el historiador. Desde luego, si alguna vez se probase que los *Theoremata* son auténticos, eso acentuaría el aspecto crítico del escotismo.

En resumen, pues, la filosofía de Escoto mira hacia el pasado tanto como hacia el futuro. Como un sistema positivo y constructivo pertenece al siglo 13, el siglo que fue testigo de las filosofías de san Buenaventura y, sobre todo, de santo Tomás de Aquino; pero en sus aspectos críticos y en sus elementos voluntaristas, aunque estos últimos estén asociados a la tradición agustiniano-franciscana, apunta hacia adelante, al siglo 14. Un triunfo del talento dialéctico, y de un pensamiento cuidadoso y paciente, la filosofía de Duns Escoto es la obra de un hombre que, aunque impregnado de tradición, fue un pensador poderoso, vigoroso y original, un hombre que pertenecía en realidad a la última época de la «filosofía dogmática» y era, al mismo tiempo, heraldo del nuevo movimiento.

CAPÍTULO XLVI

ESCOTO. — II: EL CONOCIMIENTO

El objeto primario del entendimiento humano. — Por qué el entendimiento depende del fantasma. — La incapacidad del alma para intuirse a sí misma en esta vida. — La aprehensión intelectual de la cosa individual. — ¿Es la teología una ciencia? — Nuestro conocimiento se basa en la experiencia sensible, y no es necesaria ninguna iluminación especial para la actividad intelectual. — Conocimiento intuitivo y abstractivo. — Inducción.

1. El objeto natural primario de nuestro entendimiento es el ser en cuanto ser, de lo cual se sigue que todo ser, toda cosa que sea inteligible, cae dentro del alcance del entendimiento¹. Escoto presenta, entre otras pruebas, una tomada de Avicena en el sentido de que, si el ser no fuera el objeto primario del entendimiento, el ser podría describirse o explicarse en términos de algo más último, lo cual es imposible. Pero si el ser en cuanto ser es el objeto natural del entendimiento, y si el ser se toma como incluyendo todo objeto inteligible, ¿no se sigue que el Ser Infinito, Dios, es un objeto natural del entendimiento humano? En cierto sentido la respuesta debe ser afirmativa, puesto que el ser incluye al Ser infinito y al ser finito, pero de ahí no se sigue que el hombre tenga un conocimiento natural inmediato de Dios, ya que el entendimiento humano en su estado presente está dirigido inmediatamente a las cosas sensibles. Pero, dice Escoto, si hablamos del objeto primario del entendimiento, es perfectamente razonable asignarle como tal aquello que es objeto primario del entendimiento como entendimiento, no aquello que es el objeto primario del entendimiento en este o aquel caso particular. Por ejemplo, no decimos que el objeto primario de la visión sea aquello que el ojo puede ver a la luz de una vela, sino que asignamos a la visión como su objeto primario aquello que es su objeto simplemente como potencia o facultad^{7 8}. Así pues, aunque el hombre en su estado presente (*homo viator*) conozca ante todo criaturas, eso no significa que el objeto primario adecuado de su entendimiento no sea el ser en cuanto ser. Puede añadirse que tal doctrina no significa que el entendimiento humano tenga la capacidad natural de conocer la esencia divina en sí misma, o las personas divinas en la Trinidad, puesto que el concepto general (y unívoco) de ser no incluye esa esencia particular como particular, y las criaturas no son imitaciones tan perfectas de Dios que revelen la esencia divina tal como es en sí misma⁹. La esencia divina como tal mueve naturalmente (*movet*) y es objeto natural del entendimiento divino solamente; sólo puede ser conocida por el entendimiento humano mediante la libre decisión y actividad de Dios, no por la potencia natural del entendimiento humano.

Pero, si bien Escoto, al asignar el ser en cuanto ser como objeto primario adecuado del entendimiento humano, no confundía en modo alguno el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural, no es menos cierto que se proponía rechazar el modo de ver

⁷ Ox., pról. q. 1.

⁸ Ibid., 1, 3, 3 n° 24.

⁹ Ox., 3, 2. 16: cf. Quodlibet, 14: *Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis.*

de santo Tomás, o lo que él mismo veía como tal, sobre el objeto primario de la mente humana. Santo Tomás¹⁰ había mantenido que el objeto natural del entendimiento humano es la esencia de la cosa material, la cual esencia se hace inteligible al entendimiento cuando es abstraída de la materia individualizante. Es natural al entendimiento angélico conocer naturalezas que no existen en materia: pero el entendimiento humano no puede hacer tal cosa en su estado presente, de unión al cuerpo. Y la unión con el cuerpo es el estado natural del entendimiento humano: estar separado del cuerpo es *praeter naturam*. Santo Tomás argumenta, pues, que, por cuanto el objeto natural del entendimiento humano es la forma de la cosa material, y por cuanto nosotros conocemos ese tipo de forma abstrayéndola del «fantasma», el entendimiento humano depende necesariamente del «fantasma», v. por lo tanto, de la experiencia sensible para conocer¹¹. Escoto¹² interpreta la enseñanza de santo Tomás en el sentido de que la *quiddidad* o esencia, conocida por abstracción a partir del fantasma, es el objeto primario del entendimiento humano considerado no simplemente como estando en un determinado estado, a saber, en la vida presente, sino en su naturaleza, como una potencia o facultad de cierto tipo, y replica que esa opinión es insostenible para un teólogo, es decir, para un hombre que acepta la vida futura y la doctrina de la beatitud eterna. En el cielo el alma conoce directamente cosas inmateriales. Ahora bien, el entendimiento sigue siendo en el cielo la misma potencia que fue en la tierra. Así pues, si puede conocer en el cielo cosas inmateriales, no podemos decir que su objeto primario, si consideramos el entendimiento como potencia, debe abarcar tanto las cosas inmateriales como las materiales, aun cuando en esta vida no pueda conocer directamente las cosas inmateriales. La restricción del entendimiento, en esta vida, a un determinado tipo de objeto, debe ser secundaria, no primaria. Si se contesta que en el cielo el entendimiento es elevado de modo que pueda conocer directamente objetos inmateriales, Escoto replica que ese conocimiento o excede el poder del entendimiento o no lo excede. Si no lo excede, entonces el objeto primario del entendimiento considerado *ex natura potentiae* no puede ser la *quiddidad* de la cosa material, mientras que si lo excede, entonces el entendimiento en el cielo pasa a ser otra potencia diferente, lo cual, indudablemente, no era lo que santo Tomás se proponía enseñar.

Escoto argumenta también que, si la opinión de santo Tomás fuera correcta, la ciencia metafísica sería imposible para nuestros entendimientos, puesto que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. Si el objeto primario del entendimiento humano fuese la esencia de la cosa material, no sería más posible al entendimiento humano conocer el ser en cuanto ser que lo que le es a la potencia de la visión el ir más allá de lo que constituye su objeto natural, el color y la luz¹³. Si la tesis tomista fuese verdadera, o bien la metafísica, entendida en su sentido propio, sería imposible, o bien no trascendería de la física. En resumen, «no parece conveniente limitar el entendimiento, considerado como potencia, a la cosa sensible, de tal modo que solamente trascienda los sentidos por su modo de conocer», es decir, y no también por su objeto.

Como Escoto también mantiene¹⁴ que en el entendimiento humano hay un deseo natural de conocer distintamente «la causa» y que un deseo natural no puede ser en vano, y como concluye que el objeto primario del entendimiento no pueden ser las cosas materiales, que son efectos de la causa inmaterial, puede parecer que contradice su aserción de que no podemos tener un conocimiento natural de la esencia divina; pero debe recordarse que Escoto no niega que el entendimiento humano en su estado presente tenga un alcance limitado, aunque insiste en que no debe confundirse el objeto de una

¹⁰S. T., I^o. 12. 4.

¹¹Cf. Ibid., I^o. 81. 1.

¹²Ox., 1. 3. 3. núms. 1 y sig.

¹³Ox., 1, 3, 3, núms. 1 y sig.

¹⁴Ibid., 1, 3, 3, n^o 3.

potencia en una determinada condición y el objeto de esa potencia considerada en sí misma. Además, Escoto no consideraba que un análisis del ser en cuanto ser pueda producir el conocimiento de la esencia divina tal como es en sí misma, porque, aunque el ser sea el objeto primario y adecuado del entendimiento humano, no se sigue de ahí que no formemos nuestra idea de ser por un camino que no sea el de la abstracción. En general, podemos decir que Escoto aceptó la explicación aristotélica de la abstracción, aunque él consideraba que los entendimientos activo y pasivo no son dos potencias diferentes, sino dos aspectos o funciones de una sola potencia.¹⁵

2. En cuanto a la razón por la cual el entendimiento humano en su estado presente, en esta vida, depende del fantasma, Escoto declara que eso se debe al orden establecido por la sabiduría divina, sea por un castigo por el pecado original, o con vistas a la operación armoniosa de nuestras diversas potencias (*propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando*), el sentido y la imaginación que aprehenden la cosa individual, el entendimiento que aprehende la esencia universal de dicha cosa, o, en fin, por razón de nuestra debilidad (*ex infirmitate*). El entendimiento en su condición presente, repite Escoto, solamente es movido de modo inmediato por lo que es imaginable o sensible, y la razón de tal cosa puede ser la justicia punitiva (*forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere*) o una causa natural, en cuanto que el orden o armonía de las potencias puede requerirlo por lo que concierne al estado de la vida presente. «Naturaleza» significa, pues, en ese contexto, naturaleza en un particular estado o condición, no naturaleza absolutamente considerada; Escoto insiste en ese punto^{16 17 18}. No es ésta una explicación muy satisfactoria ni muy clara o decidida; pero en lo que Escoto es perfectamente claro es en que el entendimiento, absolutamente considerado, es la facultad del ser en cuanto ser, y rechaza con decisión lo que él considera que es la doctrina tomista. Que Escoto sea justo o no en su interpretación de santo Tomás, es otra cuestión. A veces santo Tomás afirma explícitamente que el objeto propio del entendimiento es el ser.¹¹

Sin embargo, es verdad que santo Tomás insiste en el carácter natural de la necesidad de la *conversio ad phantasma*¹², argumentando que si esa necesidad fuese simplemente el resultado de la unión con un cuerpo, y no natural al alma misma, se seguiría que la unión de alma y cuerpo tendría lugar para el bien del cuerpo, y no también para bien del alma, puesto que ésta sería estorbada en sus operaciones naturales por su unión con el cuerpo. Al subrayar ese aspecto de la doctrina tomista, Escoto concluyó que el tomismo era incapaz, lógicamente hablando, de justificar la posibilidad de la ciencia metafísica.

3. La opinión de Escoto sobre el objeto primario del entendimiento humano tuvo la natural influencia en su modo de tratar la disputada cuestión relativa al conocimiento del alma por sí misma. Según santo Tomás de Aquino, el alma, en su estado presente, que es su estado natural, conoce por medio de ideas abstraídas a partir de los objetos sensibles, y de ahí concluye el aquinatense que el alma no tiene conocimiento inmediato de su propia esencia, sino que se conoce a sí misma solamente de manera indirecta, por reflexión sobre los actos por los cuales abstrae ideas y conoce los objetos en esas ideas¹⁹. Escoto, en cambio, sostuvo que, aunque el alma carezca realmente de intuición inmediata de sí misma en esta vida, es para sí misma un objeto natural de intelección, y se intuiría actualmente «si no fuese impedida»²⁰. A continuación procede a sugerir las causas de ese impedimento, que ya han sido mencionadas. La diferencia entre Escoto y santo Tomás se refiere, pues, a la explicación del hecho más bien que al

¹⁵ De Anima, 13.

¹⁶ Cf. *Ox.*, I, 3, 3, n.º 24; 2, 3, 8, n.º 13.

¹⁷ Por ejemplo, en *S. T.* I^a, 5, 2.

¹⁸ *S. T.*, I^o. 89. 1.

¹⁹ *Ibid.*, I^o. 87. 1.

²⁰ *Ox.*, 2, 3, 8, n.º 13.

hecho mismo. Ambos coinciden en que el alma no tiene actualmente intuición inmediata de sí misma en esta vida; pero, mientras santo Tomás explica ese hecho en términos de la naturaleza del alma humana, y ataca el modo platónico de ver la relación alma-cuerpo, Escoto lo explica no en términos de la naturaleza del alma, absolutamente considerada, sino en términos de un impedimento, sugiere que ese impedimento puede deberse al pecado, y cita a san Agustín en apoyo de esa sugerencia. La actitud de santo Tomás es consecuencia de la adopción por éste de la psicología aristotélica, mientras que la posición de Escoto puede asociarse con la tradición agustiniana. En este tema debe verse a Escoto no como un innovador revolucionario o como un crítico destructivo del tomismo, sino más bien como un defensor de la tradición agustiniano-franciscana.

4. Hemos visto que Escoto consideraba que su doctrina relativa al objeto primario del entendimiento era esencial para el mantenimiento y justificación de la metafísica; también consideró su doctrina de la aprehensión intelectual de la cosa individual como esencial para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento humano. Según santo Tomás²¹, el entendimiento no puede conocer directamente las cosas materiales individuales, puesto que el entendimiento conoce solamente por abstracción del universal separado de la materia, la cual es el principio de individuación. Santo Tomás admite, no obstante, que la mente tiene un conocimiento indirecto de las cosas individuales, puesto que solamente puede conocer el universal abstraído mediante la *conversio ad phantasma*. La imaginación desempeña siempre su papel, y la imagen es una imagen de la cosa individual; pero el objeto primario y directo del conocimiento intelectual es el universal.

Escoto se niega a aceptar esa doctrina tomista. La vehemente repudiación de dicha doctrina, por la que ésta es declarada falsa e incluso herética (sobre la base de que los Apóstoles creyeron que un cierto ser humano individual, visible y palpable, era Dios) procede de una obra inauténtica, el *De rerum principio*; pero las obras auténticas de Escoto ponen perfectamente en claro la posición de éste. Escoto aceptó en general la doctrina aristotélica de la abstracción; pero insiste en que el entendimiento tiene una confusa intuición primaria de la cosa singular. Su principio es que la potencia más alta conoce lo que la potencia inferior aprehende, aunque la potencia superior conoce el objeto de una manera más perfecta que la potencia inferior, de modo que el entendimiento, que coopera en la percepción, conoce intuitivamente la cosa singular aprehendida por los sentidos. El entendimiento conoce proposiciones contingentes verdaderas y razona a partir de las mismas; y tales proposiciones se refieren a cosas singulares conocidas intuitivamente como existentes. Así pues, aunque el conocimiento abstracto y científico se refiera a los universales, como Aristóteles enseñó acertadamente, debemos también reconocer un conocimiento intelectual de las cosas singulares como existentes²². Como ya se ha dicho, la muy vehemente repudiación de la posición tomista, que es atribuida a Escoto por el padre Parthenius Minges, por ejemplo²³, procede del inauténtico *De rerum principio*, y ciertas observaciones que se encuentran en las obras auténticas pueden llevar a suponer que la posición de Escoto en la cuestión del conocimiento intelectual de la cosa singular es exactamente paralela a su posición en la cuestión de la intuición del alma por sí misma. Escoto insiste en que la cosa singular es inteligible en sí misma, y que el entendimiento humano tiene al

²¹S. T., I^o, 86, 1.

¹⁶ Ox., 4, 45, 3, n.º 17.

²³J. Duns Scoti, *Doctrina Philosophica et Theologica*, p. 247.

menos la capacidad remota de entenderla; pero parece implicar, o incluso afirmar explícitamente, que en su condición actual es incapaz de ello. «La cosa singular es inteligible en sí misma, en lo que respecta a la cosa misma; pero si no es inteligible a algún entendimiento, al nuestro, por ejemplo, eso no se debe a ininteligibilidad de parte de la cosa singular misma.»²⁴ Y, más adelante, «no es una imperfección conocer la cosa singular», sino que «si se dice que nuestro entendimiento no entiende la cosa singular, respondo que eso es una imperfección (que se da) en su estado presente»²⁵. Pero lo que Escoto parece querer decir es que, si bien no tenemos un conocimiento claro de la cosa singular como singular (una deficiencia que se debe, no a falta de inteligibilidad de la cosa misma, sino a la imperfección de nuestras operaciones intelectivas en esta vida), no por ello dejamos de tener una intuición intelectual primaria, aunque confusa, de la cosa singular como existente. Ésa parece ser la opinión expresada en el *Quodlibet*²⁶ en que Escoto argumenta que, si se dice que tenemos un conocimiento intelectual de lo universal y experiencia sensible de lo singular, eso no debe entenderse en el sentido de que una y otra potencia sean disparejas pero de igual dignidad, de modo que el entendimiento no podría conocer en absoluto lo singular, sino en el sentido de que la potencia inferior está subordinada a la superior, y que aunque la potencia superior puede operar de un modo en el que la inferior no puede hacerlo, no puede suponerse que lo opuesto sea también verdad. Del hecho de que los sentidos no puedan conocer lo universal no se sigue que el entendimiento no pueda conocer lo singular. El entendimiento puede tener un conocimiento intuitivo de lo singular como existente, aunque el conocimiento de la esencia sea conocimiento de lo universal.

Si estamos dispuestos a aceptar el *De Anima* como auténtico, la opinión de Escoto queda fuera de duda. En dicha obra²⁷, Escoto rechaza la doctrina tomista de nuestro conocimiento de lo singular, así como la del principio de individuación, en la cual se apoya la primera, y argumenta que la cosa singular es (I) inteligible en sí misma; (II) inteligible para nosotros, incluso en el estado presente, y (III) no inteligible para nosotros en nuestro estado presente con un conocimiento claro. La cosa singular es inteligible en sí misma porque lo que no es inteligible en sí mismo no puede ser conocido por entendimiento alguno, y la cosa singular es indudablemente conocida por los entendimientos divino y angélico. Es inteligible para nosotros incluso en nuestro estado presente, como lo pone de manifiesto el proceso de la inducción y el hecho de que podemos amar una cosa individual, siendo así que el amor presupone el conocimiento. Pero no es inteligible para nosotros en nuestro estado presente de una manera clara y completa (*sub propria ratione*). Si dos cosas materiales fueran privadas de toda diferencia accidental (de lugar, color, figura, etc.), ni el sentido ni el entendimiento podrían distinguir una de otra, aun cuando su «singularidad» (la *haecceitas* de Escoto) subsistiría, y eso pone de manifiesto que, en nuestro estado presente, no tenemos un conocimiento claro y completo de la singularidad de una cosa. Podemos decir, pues, que el objeto del sentido es la cosa individual y el objeto del entendimiento es el universal, si lo que entendemos es que el entendimiento no es movido por la singularidad como tal y no la conoce de manera clara y completa en su estado presente; pero no tenemos derecho a decir que el entendimiento no tenga intuición alguna de la cosa individual como existente. Decir tal cosa sería destruir la objetividad del conocimiento. «Es imposible abstraer universales a partir de lo singular sin un conocimiento previo de lo singular; porque en ese caso el entendimiento

²⁴ Ox., 2, 3, 6, n.º 16.

²⁵ *Ibid.*, 2, 3, 9, n.º 9.

²⁶ 13. 8-10.

²⁷ 22.

abstraería sin conocer aquello a partir de lo cual abstraería.»²⁸ Está claro que Escoto rechazó la doctrina tomista no meramente porque rechazara la concepción tomista de la individuación, ni siquiera meramente porque le pareciese que el proceso de la inducción mostrase la falsedad de la doctrina tomista, sino también porque él estaba convencido de que la doctrina tomista ponía en peligro la objetividad de aquel conocimiento científico y universal en el que los propios tomistas ponían tanto énfasis. Escoto no pretendía rechazar (él lo pone perfectamente en claro) la doctrina aristotélica de que la ciencia humana es una ciencia de lo universal, pero consideraba esencial complementar dicha doctrina con la aceptación de nuestra intuición intelectual de la cosa singular como existente, y creía que esa complementación era exigida por los hechos. La preocupación por salvaguardar la objetividad del conocimiento humano se manifiesta también en la manera de tratar Escoto el problema de los universales: pero es mejor dejar la consideración de ese problema para el capítulo sobre la metafísica, donde podrá ser tratado en conexión con el problema de la individuación.

5. Desde un cierto punto de vista no es irrazonable mantener, como ha sido mantenido, que el ideal escotista de ciencia era la ciencia matemática. Si se entiende «ciencia» en el sentido en que Aristóteles utiliza dicho término en el libro primero de los *Analítica posteriora*, es decir, el sentido en el que la ciencia requiere necesariamente el carácter necesario de su objeto, así como la evidencia y certeza de éste, no se puede decir que la teología, en cuanto se ocupa de la encarnación y de las relaciones de Dios con el hombre en general, sea una ciencia, ya que la encarnación no es un acontecimiento necesario o deducible²⁹. Por el contrario, si consideramos la teología en cuanto se ocupa de su objeto primario, a saber, Dios tal como es en sí mismo, entonces la teología trata de verdades necesarias, como la trinidad de personas, y es una ciencia; pero debemos añadir que es ciencia en sí misma, pero no para nosotros, puesto que las verdades en cuestión, aunque ciertas, no son objetivamente evidentes para nosotros. Si alguien es incapaz de entender las argumentaciones de los geómetras, pero acepta sus conclusiones bajo la palabra de los mismos, para él la geometría es un objeto de creencia, no una ciencia, aunque no por eso deje la geometría de ser en sí misma una ciencia³⁰. La teología, considerada en cuanto se ocupa de Dios en Sí mismo, es, pues, en sí misma, una ciencia, pero no lo es para nosotros, ya que, a pesar de la necesidad de su objeto, sus datos son aceptados por fe. En cambio, la teología, en cuanto se ocupa de operaciones externas de Dios, trata de acontecimientos «contingentes», es decir, no necesarios, y, en consecuencia, no es ciencia en ese sentido. Está claro que Escoto toma la ciencia geométrica como modelo de ciencia en sentido estricto.

Debe añadirse, sin embargo, que cuando Escoto niega que la teología sea una ciencia en el sentido que acabamos de aclarar, no trata de desacreditar la teología ni de arrojar dudas sobre su certeza. Él afirma explícitamente que si se entiende «ciencia» no en su sentido más estricto, sino como Aristóteles la entendía en el libro sexto de la *Ética*, a saber, en contraste con la opinión y la conjetura, entonces la teología es una ciencia, puesto que es cierta y verdadera, aunque es más adecuado que se la llame «sabiduría»³¹. Además, la teología no está subordinada a la metafísica, puesto que, aunque su objeto está hasta cierto punto comprendido en el objeto de la metafísica (Dios, en cuanto cognoscible por la luz natural de la razón, está comprendido en el objeto de la metafísica), no recibe sus principios de la metafísica, y las verdades de la teología dogmática no son demostrables mediante los principios del ser. Los principios de la teología dogmática son aceptados por fe, sobre la base de la autoridad; no están demostrados por la razón natural ni son demostrables por el metafísico. Por otra parte, la metafísica, en sentido estricto, no es una ciencia subordinada a la teología, puesto que el metafísico no toma sus

²⁸ *De Anima*. 22. 3

²⁹ *Ox.* pról. 3. n.º 28.

³⁰ *Ibid.* 2lat. n.º 4.

³¹ *Ibid.*, 3, n.º 28.

principios del teólogo.³²

La teología, según Escoto, es una ciencia práctica; pero Escoto explica con mucho esmero y extensión cómo entiende tal cosa³³. «Incluso la teología necesaria», es decir, el conocimiento teológico de las verdades necesarias concernientes a Dios en Sí mismo, es lógicamente anterior al acto elícito de voluntad por el cual elegimos a Dios, y los primeros principios de la conducta salutífera son tomados de éste. Escoto discute las opiniones de Enrique de Gante y de otros, y las rechaza en favor de la suya propia. Se separa así de santo Tomás, el cual dice³⁴ que la teología es una ciencia especulativa, lo mismo que se aparta de santo Tomás cuando éste declara que la teología es una ciencia³⁵. Escoto, como podría esperarse dada su doctrina de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, subraya aquel aspecto de la teología por el que ésta es una norma de conducta salutífera para el hombre.

Las consideraciones precedentes pueden parecer aquí inoportunas, ya que se refieren a la teología dogmática; pero si se entiende la posición de Escoto a propósito de la teología dogmática, se puede ver cuán injustas y falsas son algunas de las acusaciones que le han sido hechas. Si se dice simplemente que, mientras santo Tomás de Aquino consideraba que la teología era una ciencia, una ciencia especulativa, Escoto declaró que la teología no es una ciencia y que, en la medida en que puede ser llamada ciencia es una ciencia práctica, se puede concluir que para Escoto las doctrinas teológicas eran postulados provistos solamente de un valor práctico o pragmático; y, de hecho, Escoto ha sido realmente comparado con Kant. Pero si se tiene en cuenta lo que Escoto quería decir, tal interpretación resulta evidentemente injusta y falsa. Por ejemplo, Escoto no niega que la teología sea una ciencia por lo que se refiere a su carácter de certeza; todo lo que dice es que, si se define la ciencia en el sentido de que es ciencia la geometría, la teología no puede ser llamada ciencia. Santo Tomás coincidiría con esa posición. La teología, dice santo Tomás, es una ciencia porque sus principios se derivan de los de una ciencia más alta, propia de Dios y de los bienaventurados, de modo que son absolutamente ciertos; no es una ciencia en el mismo sentido en el que son ciencias la geometría y la aritmética, ya que sus principios no son evidentes por sí mismos a la luz natural de la razón³⁶. Por otra parte, Escoto dice que la teología es para nosotros una ciencia práctica, principalmente porque la revelación se nos da como una norma para la conducta salutífera, para que podamos alcanzar nuestro fin último, mientras que para santo Tomás³⁷ la teología es primariamente una ciencia especulativa, aunque no exclusivamente, porque trata más de las cosas divinas que de los actos humanos. En otras palabras, la diferencia principal entre santo Tomás y Escoto es en esta materia una diferencia de énfasis, una diferencia que era de esperar dado el énfasis general de santo Tomás en el entendimiento y la contemplación teórica y el énfasis general de Escoto en la voluntad y el amor; y eso es algo que debe verse a la luz de las tradiciones aristotélica y franciscana, y no a la luz del kantismo y del pragmatismo. Si alguien desea hacer de Escoto un kantiano antes de Kant, no encontrará razones sólidas en favor de tal intento en la doctrina escotista referente a la teología dogmática.

6. Aunque Escoto insiste, según hemos visto, en que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, y no simplemente las esencias materiales, su

³² Ibid., 3. n.º29.

³³ Ibid., 4.

³⁴ S. T., Iº, 1, 4.

³⁵ Ibid., 1, 2.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., 1, 4.

aristotelismo le lleva también a subrayar el hecho de que nuestro conocimiento se origina en la sensación. No hay, pues, ideas innatas. En las *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum*³⁸ afirma que el entendimiento no posee, en virtud de su propia constitución, un conocimiento natural de nociones simples ni complejas, «porque todo nuestro conocimiento procede de la sensación». Eso tiene aplicación incluso al conocimiento de los primeros principios. «Porque primero el sentido es movido por algún objeto simple, y no complejo, y mediante el movimiento del sentido el entendimiento es movido y aprehende objetos simples: éste es el acto primero del entendimiento. En segundo lugar, después de la aprehensión de objetos simples sigue otro acto, el de reunir objetos simples, y después de esa composición el entendimiento es capaz de asentir a la verdad del complejo, si éste es un primer principio.» El conocimiento natural de los primeros principios no significa sino que, cuando los términos simples han sido entendidos y combinados, el entendimiento asiente inmediatamente, en virtud de su propia luz natural, a la verdad del principio; «pero el conocimiento de los términos es adquirido a partir de los objetos sensibles». Lo que Duns Escoto quiere decir es lo siguiente: obtenemos las nociones de «todo» y «parte», por ejemplo, mediante la experiencia sensible; pero cuando el entendimiento reúne los términos, ve inmediatamente la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte. El conocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte procede de la experiencia sensible; pero la luz natural del entendimiento permite a éste ver inmediatamente la verdad del objeto complejo, el primer principio. En respuesta a la objeción de Averroes de que en ese caso todos los hombres asentarían a los primeros principios, y, sin embargo, de hecho los cristianos no asienten al principio de que «de la nada, nada se hace», Escoto replica que él habla de primeros principios en sentido estricto, como el principio de contradicción y el principio de que el todo es mayor que la parte, pero no de principios que algunos hombres creen que son o pueden ser conclusiones a partir de los primeros principios. Pero en el Comentario de París³⁹ insiste en que el entendimiento no puede errar en cuanto a aquellos principios y conclusiones que ve claramente que se siguen de los primeros principios. En el mismo lugar habla del entendimiento como una tabula nuda, sin ninguna idea o principio innato.

Escoto rechaza también la doctrina de que una iluminación especial del entendimiento es necesaria para que éste pueda aprehender verdades ciertas. Presenta los argumentos de Enrique de Gante en defensa de la teoría de la iluminación⁴⁰, y procede a criticarlos, objetando que los argumentos de Enrique parecen llevar a la conclusión de que todo conocimiento natural y cierto es imposible⁴¹. Por ejemplo, si fuera verdad que no puede obtenerse certeza alguna a propósito de objetos continuamente cambiantes (y los objetos sensibles son continuamente cambiantes, según Enrique), la iluminación no serviría de ayuda en modo alguno, ya que no conseguimos la certeza cuando conocemos un objeto diferentemente de como en realidad es. En todo caso, añade Escoto, la doctrina de que los objetos sensibles son continuamente cambiantes es la doctrina de Heráclito, y es falsa. Del mismo modo, si el carácter cambiante del alma y de las ideas de ésta es un obstáculo para la certeza, la iluminación no sirve para remediar el defecto. En resumen, el modo de ver de Enrique de Gante conduciría al escepticismo.

Escoto defiende, pues, la actividad y la capacidad natural del entendimiento humano, y una preocupación similar se manifiesta en su negación de la doctrina tomista de que el alma, cuando se separa del cuerpo, no puede adquirir nuevas ideas de las cosas mismas⁴². Escoto presenta la opinión de santo Tomás más o menos con las mismas palabras que éste usa en su Comentario sobre las

³⁸ 2. 1. n.º 13.

³⁹ 2. 23. n.º 13.

⁴⁰ Ox. 1. 3. 4. núms. 2-4.

⁴¹ Ibid. 1. 3. 4. n.º 5.

⁴² Ox., 4, 45, 2.

Sentencias⁴³, y argumenta que el conocer, el abstraer, el querer, pertenecen a la naturaleza del alma, de modo que, como el alma es también de tal naturaleza que puede existir separada del cuerpo, podemos concluir legítimamente que el alma puede adquirir nuevos conocimientos por medios naturales en su estado de separación. La opinión de santo Tomás, dice Escoto, degrada al alma humana. La opinión del propio Escoto está, desde luego, relacionada con su tesis de que el alma depende en esta vida de los sentidos *pro statu isto, forte ex peccato*. También está relacionada con su negación de la doctrina de que el alma es puramente pasiva y que la causa de la idea es el fantasma. El alma, en el estado de separación del cuerpo, no está, pues, excluida de la adquisición de conocimientos nuevos, ni limitada a la intuición: puede ejercitar también su poder de abstracción.

7. Escoto distingue entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo. El conocimiento intuitivo es conocimiento de un objeto como presente en su existencia actual, y sería contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que hubiese conocimiento de un objeto no actualmente existente y presente⁴⁴. Sin embargo, Escoto distingue entre conocimiento intuitivo perfecto, que es conocimiento inmediato de un objeto como presente, y conocimiento intuitivo imperfecto, que es conocimiento de un objeto existente como existente en el futuro, como anticipado, o como existente en el pasado, como recordado⁴⁵. El conocimiento abstractivo, por su parte, es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de su existencia o no existencia⁴⁶. La diferencia entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo no consiste, pues, en que el primero sea conocimiento de un objeto existente y el segundo lo sea de un objeto no existente, sino en que el primero es conocimiento de un objeto como existente y actualmente presente, es decir, intuido en sentido propio, mientras que el último es conocimiento de la esencia de un objeto considerada en abstracción de la existencia, exista o no el objeto realmente. «Puede haber conocimiento abstractivo de un objeto no existente tanto como de un objeto existente, pero solamente puede haber conocimiento intuitivo de un objeto existente como existente.»⁴⁷ Tendríamos que añadir las palabras «y presente», porque «es contra la naturaleza del conocimiento intuitivo que sea de algo no actualmente existente y presente»⁴⁸. En consecuencia, Escoto dice que aunque los bienaventurados puedan verle a él en Dios, es decir, en la visión beatífica, como existente y escribiendo, ese conocimiento no sería conocimiento intuitivo, puesto que «yo no. estoy actualmente presente en Dios, al que los bienaventurados contemplan en el cielo»⁴⁹. La doctrina escotista del conocimiento abstractivo, el conocimiento de esencias en abstracción de la existencia o no existencia, ha llevado a la comparación de ese aspecto de su pensamiento con el método de la moderna escuela fenomenológica.

8. Escoto estaba suficientemente imbuido del espíritu de la lógica aristotélica para poner el mayor énfasis en la deducción y para tener una idea rigurosa de la prueba demostrativa; pero hizo algunas observaciones interesantes sobre la inducción. No podemos tener experiencia de todos los casos de un tipo particular de acontecimiento natural; pero la experiencia de cierto número de casos puede ser suficiente para

⁴³ 4. 50. 1. 1: v cf. *S. T. Ia.* 89. 1-4.

⁴⁴ *Ox.* 1. 2. 7. n.º 42: 2, 9, 2, n.º 29.

⁴⁵ *Ox.* 3. 14. 3. n.º 6.

⁴⁶ *Ibid.* 2. 3. 9. n.º 6.

⁴⁷ *Quodlibet.* 7. n.º 8.

⁴⁸ *Ox.* 2. 9. 2. n.º 29.

⁴⁹ *Ibid.* 4, 14, 3, n.º 6.

mostrar al científico que el acontecimiento en cuestión procede de una causa natural, y seguirá siempre a esta causa. «Todo lo que sucede en la mayoría de los casos (es decir, en los casos que hemos podido observar) no procede de una causa libre, sino que es el efecto natural de la causa.» La verdad de esa proposición es reconocida por el entendimiento, que ve que una causa libre no producirá siempre el mismo efecto: si la causa puede producir otro efecto, nosotros podremos observar que así lo hace. Si un efecto es frecuentemente producido por la misma causa (quiere decir Escoto: si el mismo efecto es producido por la misma causa, en toda la extensión de nuestra experiencia), la causa no puede ser en ese aspecto una causa libre, ni puede ser una causa «casual», sino que debe ser la causa natural de ese efecto. A veces tenemos experiencia del efecto, y somos capaces de reducir el efecto a una relación causal evidente de suyo, en cuyo caso podemos proceder a deducir el efecto, y obtener así un conocimiento aún más cierto que el que teníamos por la experiencia, mientras que en otras ocasiones podemos tener experiencia de la causa de tal modo que no podamos demostrar la conexión necesaria entre causa y efecto, sino solamente que el efecto procede de la causa como de una causa natural.⁵⁰

⁵⁰ Ox., 1, 3, 4, n°9.

CAPÍTULO XLVII

ESCOTO. — III: LA METAFÍSICA

El ser y sus atributos trascendentales. — El concepto unívoco de ser. — La distinción formal objetiva. — Esencia y existencia. — Los universales. — El hilemorfismo. — Rechazo de las razones seminales y conservación de la pluralidad de formas. — La individuación.

1. La metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser. El concepto de ser es el más simple de todos los conceptos, y no puede reducirse a otros conceptos más últimos: el ser, por lo tanto, no puede ser definido¹. Podemos concebir el ser distintamente por sí mismo, porque en su más amplia significación significa simplemente aquello que no incluye contradicción alguna, aquello que no es intrínsecamente imposible; pero cualquier otro concepto, cualquier concepto que no sea el de ser, sino de un tipo determinado de ser incluye el concepto de ser^{51 52}. El ser en su sentido más amplio incluye, pues, aquello que tiene ser extramental y aquello que tiene ser intramental⁵³, y trasciende todos los géneros.⁵⁴

Hay diversas *passiones entis* (podríamos llamarles categorías de ser, siempre que la palabra «categoría» no se entienda en el sentido aristotélico), las *passiones convertibiles* y las *passiones disiunctae*. Las primeras son aquellas categorías de ser que son designadas por un solo nombre, que no se dan en pareja, y que son convertibles con el ser. Por ejemplo, uno, verdadero, bueno, son *passiones convertibiles*. Cada uno de los seres es uno, verdadero, y bueno, por el solo hecho de ser un ser, y no hay distinción real entre esas *passiones convertibiles* ni entre ellas y el ser, aunque hay una distinción formal, puesto que denotan diferentes aspectos del ser⁵⁵. Las *passiones disiunctae*, por el contrario, no se convierten simplemente con el ser si se las toma por separado, aunque son convertibles si se las toma por parejas. Por ejemplo, no todo ser es necesario y no todo ser es contingente; pero todo ser es o necesario o contingente. Del mismo modo, no todo ser es simplemente acto y no todo ser es potencia; pero todo ser debe ser o acto o potencia, o acto en un aspecto y potencia en otro. Escoto habla de las *passiones disiunctae* como trascendentes⁵⁶, puesto que, aunque ninguna *passio disiuncta* comprende la totalidad del ser ni es simplemente convertible con la noción de ser, no pone a un objeto en un determinado género o categoría (en el sentido aristotélico). El hecho de que un ser sea contingente, por ejemplo, no nos dice si ese ser es substancia o accidente.

Como Escoto sostenía que el concepto de ser es unívoco, en el sentido que discutiremos dentro de poco, puede parecer que tratara de deducir la realidad de las *passiones disiunctae*; pero no era ésa su intención. Nunca podremos deducir a partir de la noción de ser que existe el ser contingente, ni podemos poner de manifiesto la existencia del ser contingente a partir de la existencia del ser necesario, aunque podemos mostrar que, si existe el ser contingente, existe el ser necesario, y que, si existe el ser finito, existe el ser infinito. En otras palabras, no podemos deducir la existencia de *passio disiuncta* menos perfecta a partir de la más perfecta, aunque sí podemos proceder a la inversa. En cuanto a la existencia del ser contingente, sólo se conoce por la experiencia.⁵⁷

2. Hemos visto que, en opinión de Escoto, es necesario mantener que el objeto primario del entendimiento es el ser en general, si es que se quiere poner a salvo la posibilidad de la metafísica. Al

⁵¹ *Quodlibet.* 7. n.º 14; 1, 39, n.º 13.

⁵² *Ox.* 1. 3. 2. n.º 24.

⁵³ *Quodlibet.* 3. n.º 2.

⁵⁴ *Ox.* 2. 1. 4. n.º 26.

⁵⁵ *Ibid.* 1. 3. 3. n.º 7; 2, 16, n.º 17.

⁵⁶ *Ox.* 1. 8. 3. n.º 19.

⁵⁷ *Ibid.*, 1, 39, n.º 13.

decir eso no tengo la intención de sugerir que la doctrina escotista sobre el objeto primario del entendimiento fuese motivada simplemente por razones pragmáticas. Es más bien que él sostuvo que el entendimiento como tal es la facultad de aprehender el ser en general y, una vez afirmada tal cosa, advirtió sobre lo que le parecía desafortunada conclusión que se seguía de la posición de santo Tomás de Aquino. Del mismo modo, Escoto mantuvo que, a menos que haya un concepto de ser que sea unívoco respecto de Dios y de las criaturas, no es posible conocimiento metafísico alguno de Dios; pero no afirmó esa doctrina del carácter unívoco del concepto de ser por una consideración puramente utilitaria; él estaba convencido de que hay realmente un concepto unívoco de ser, e indicó subsiguientemente que, a menos que se admita su existencia, no se puede poner a salvo la posibilidad de un conocimiento metafísico de Dios. Nuestros conceptos se forman en dependencia de la experiencia sensible, y representan inmediatamente *quiddidades* o esencias materiales. Pero ningún concepto de una *quiddidad* material como tal es aplicable a Dios, porque Dios no está incluido entre las cosas materiales. En consecuencia, a menos que podamos formar un concepto que no esté restringido a la *quiddidad* material como tal, sino que sea común al ser finito y al ser infinito, al ser material y al ser inmaterial, no podremos alcanzar un verdadero conocimiento de Dios por medio de conceptos que le sean adecuados. Si la doctrina de Enrique de Gante sobre el carácter equívoco del concepto de ser aplicado a Dios y a las criaturas fuera verdadera, se seguiría que la mente humana tendría que limitarse (en esta vida, al menos) al conocimiento de las criaturas; la consecuencia de la teoría de Enrique de Gante sería el agnosticismo⁵⁸. Si he mencionado en primer lugar ese aspecto de la cuestión, no lo he hecho para dar a entender que la motivación de Escoto consistiese simplemente en consideraciones pragmáticas o utilitarias, sino más bien para poner de manifiesto que, a ojos del propio Escoto, la cuestión no tenía un interés meramente académico.

¿Qué es lo que entiende Duns Escoto por concepto unívoco de ser? En el Comentario de Oxford⁵⁹, dice: *et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unas, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum*. El punto primero de Escoto es, pues, que un concepto unívoco significa para él un concepto cuya unidad es suficiente para implicar contradicción si se afirma y se niega la idea de lo mismo al mismo tiempo. Si se dijera «el perro (es decir, el animal) corre», y, al mismo tiempo, «el perro (es decir, la estrella así llamada, o Canícula) no corre», no habría verdadera contradicción, puesto que «corre» y «no corre», no se predica del mismo sujeto; la contradicción es puramente verbal. Del mismo modo, si se dijera «el unicornio es» (en el sentido de que unicornio tiene una existencia intramental) y «el unicornio no es» (en el sentido de que el unicornio no tiene existencia extramental, en la naturaleza), no habría verdadera contradicción. Pero Duns Escoto se refiere a una palabra cuyo significado es suficientemente el mismo para llevar consigo una verdadera contradicción si se afirma y niega del mismo sujeto al mismo tiempo. Por ejemplo, si se dice que el unicornio es y el unicornio no es, entendiendo «es» en ambos juicios como refiriéndose a la existencia extramental, habría una verdadera contradicción. Del mismo modo, si se dice que Dios es y que Dios no es, con referencia en ambos casos a la existencia real, habría una contradicción. ¿Qué entiende Duns Escoto por *sufficit*? En los juicios «Dios es» y «Dios no es», es suficiente para la producción de una contradicción que «es» se entienda opuesto a la nada o al no-ser. Hay una contradicción en decir al mismo tiempo que Dios se opone a la nada y que Dios no se opone a la nada. Debe recordarse que Escoto está manteniendo la existencia de un concepto unívoco de ser que es aplicable a Dios y

⁵⁸ Ox.. 1. 8. 3. núms. 4 y sig. Así interpreta Escoto la doctrina de Enrique.

⁵⁹ 1,3, 2, n.º5.

a las criaturas, de modo que se puede decir que Dios es y que la criatura es, utilizando la palabra «es» en el mismo sentido. Escoto tiene, sin duda, perfecta consciencia de que Dios y las criaturas se oponen realmente a la nada de maneras distintas, y no trata de negar que así sea; pero el punto que le interesa es que si se entiende por «es» simplemente lo opuesto de la nada o no-ser, entonces la palabra «ser» puede predicarse, de Dios y de las criaturas en el mismo sentido, prescindiendo de las maneras concretas en que Aquél y éstas se oponen a la nada. En consecuencia, él dice *sufficit ad contradictionem* no en el sentido de que Dios y las criaturas se opongan a la nada de la misma manera. Pero aunque se opongan a la nada de maneras diferentes, no por ello dejan de oponerse a la nada, y si se forma el concepto de ser para denotar la pura oposición a la nada, un concepto que implica contradicción si se afirma y se niega del mismo sujeto al mismo tiempo, ese concepto puede ser predicado unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cuanto a la observación acerca del silogismo, Escoto dice que un concepto unívoco, según él lo entiende, es un concepto que, cuando se emplea como término medio en un silogismo, tiene un significado «suficientemente» idéntico en ambas premisas para evitar que se corneta un sofisma de equivocidad. Para valernos de un ejemplo basto, si alguien argumentase «todo gato es animal, ese objeto (haciéndose referencia al instrumento para levantar coches) es un gato, luego ese objeto es un animal», el silogismo sería un sofisma de equivocidad, y no sería válido. Consideremos ahora el siguiente argumento. «Si hay sabiduría en algunas criaturas, debe haber sabiduría en Dios; pero en algunas criaturas hay sabiduría; luego hay sabiduría en Dios.» Si el término «sabiduría» se emplease equívocamente, en sentidos enteramente diferentes según se aplicara a Dios o a las criaturas, el argumento sería sofístico; para que la argumentación sea válida es necesario que la idea de sabiduría aplicada a Dios y a las criaturas sea suficientemente idéntica para que se evite la equivocidad. Escoto se dirige contra Enrique de Gante, según opinión del cual los predicados que aplicamos a Dios y a las criaturas son equívocos, aunque los dos significados se parecen entre sí lo bastante para que pueda emplearse para ambos una misma palabra. Escoto objeta que admitir la verdad de la opinión de Enrique de Gante sería tanto como admitir que todo argumento que proceda de las criaturas a Dios cometería el sofisma de equivocidad y sería ilegítimo. La univocidad que Escoto afirma no se limita, pues, al concepto de ser. «Todas las cosas que son comunes a Dios y a las criaturas pertenecen al ser con indiferencia de su carácter finito o infinito.»^{60 61} Si se considera el ser con abstracción de la distinción entre ser finito y ser infinito, es decir, si se le considera en tanto que significa la mera oposición a la nada, se tiene un concepto unívoco del ser, y los atributos trascendentales del ser, las *passiones convertibiles*, pueden también dar origen a conceptos unívocos. Si se puede formar un concepto unívoco de ser, se pueden formar también conceptos unívocos de uno, verdadero, bueno¹¹. Y ¿qué decir de la sabiduría? La bondad es una *passio convertibilis*, en cuanto que todo ser es bueno por el mero hecho de ser; pero no todo ser es sabio. Escoto responde⁶² que las *passiones disiunctae*, tales como necesario o posible, acto o potencia, son trascendentes en el sentido de que ni uno ni otro miembro determina su sujeto como perteneciente a un género especial, y que la sabiduría y otros atributos semejantes pueden también ser llamados trascendentes, en cuanto que trascienden la división del ser en géneros.

Escoto pone mucho énfasis en su doctrina de la univocidad. Toda investigación metafísica concerniente a Dios supone la consideración de algún atributo y la remoción, en nuestra idea del mismo, de la

⁶⁰ *Ox.* 1 8 3 n.º 18

u *Ibid.*, 1. 8. 3. n.º 19.

¹² *Ox.*, 1, 8, 3, n.º 19.

imperfección que se añade al atributo cuando éste se encuentra en las criaturas. De ese modo conseguimos una idea de la esencia o *ratio formalis* del atributo, y entonces podemos predicarlo de Dios en un sentido supremamente perfecto. Escoto considera los ejemplos de sabiduría, entendimiento y voluntad⁶³. En primer lugar, separamos de la idea de sabiduría, por ejemplo, las imperfecciones de la sabiduría finita, y llegamos a un concepto de la *ratio formalis* de sabiduría, de lo que la sabiduría es en sí misma. Entonces atribuimos sabiduría a Dios de la manera más perfecta (*perfectissime*). «Así pues, toda investigación concerniente a Dios supone que el entendimiento tiene el mismo concepto unívoco, que recibe de las criaturas.»⁶⁴ Si se niega que podamos formar así una idea de la *ratio formalis* de sabiduría, etc., se sigue la conclusión de que no podemos llegar a conocimiento alguno de Dios. Por una parte nuestro conocimiento se basa en nuestra experiencia de las criaturas, mientras que, por otra parte, no podemos predicar de Dios atributo alguno precisamente como se encuentra en las criaturas. Así pues, a menos que podamos alcanzar un término medio común con un significado unívoco, no hay posibilidad de argumentación válida que lleve de las criaturas a Dios. Que podamos formar un concepto unívoco de ser, sin referencia al carácter finito o infinito del ser, es algo que Escoto ve como un hecho de experiencia.⁶⁵

Escoto coincide con Enrique de Gante en que Dios no está en un género, pero no le sigue en su negativa del carácter unívoco del concepto de ser. «Yo sostengo la opinión media, que es compatible con la simplicidad de Dios, el que haya algún concepto común a Él y a las criaturas, pero que ese concepto común no es un concepto genéricamente común.»¹⁶ Ahora bien, Enrique de Gante, en opinión de Escoto, mantenía que el concepto de ser, en tanto que aplicable a Dios y a las criaturas, es equívoco, y se entiende fácilmente que Escoto rechazase esa opinión. Pero, ¿cuál fue su actitud respecto a la doctrina de la analogía de santo Tomás de Aquino? En primer lugar, Escoto afirma decididamente que Dios y las criaturas son completamente diferentes en el orden real, *sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*¹⁷. De ahí que acusar a Duns Escoto de spinozismo sea claramente absurdo. En segundo lugar, Escoto no rechaza la analogía de atribución, puesto que admite que el ser pertenece primaria y principalmente a Dios, y enseña que las criaturas son a Dios como *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens*¹⁸, y en el *De Anima*¹⁹ dice que *omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus*. En tercer lugar, sin embargo, Escoto insiste en que la misma analogía presupone un concepto unívoco, puesto que no podríamos comparar las criaturas a Dios como *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens* si no hubiese un concepto común a ambos²⁰. Dios es cognoscible por el hombre en esta vida solamente por medio de conceptos tomados de las criaturas, y, a menos que esos conceptos sean comunes a Dios y a las criaturas, nunca podríamos comparar las criaturas con Dios como lo imperfecto con lo perfecto: no sería posible tender un puente desde las criaturas a Dios. Incluso aquellos maestros que niegan la univocidad con los labios la presuponen realmente²¹. Si no hubiese conceptos unívocos, solamente podríamos tener un conocimiento negativo de Dios, lo cual no es el caso. Podemos decir que Dios no es una piedra, pero también podemos decir que una quimera no es una piedra, de modo que al decir que Dios no es una piedra no sabemos más de Dios que lo que sabemos de la quimera²². Además, el conocimiento de que algo es un efecto de Dios no es suficiente por sí mismo para darnos nuestro conocimiento de Dios. Una piedra es un efecto de Dios; pero, no decimos que Dios es una piedra porque sea causa de la piedra, mientras que decimos que Dios es sabio, y eso presupone un concepto unívoco de sabiduría que es trascendente (en el sentido escotista). En fin, lo que Escoto enseña es que, aunque todas las criaturas tienen una esencial relación de dependencia respecto de Dios, ese hecho no sería suficiente para proporcionarnos conocimiento positivo alguno de Dios, puesto que no poseemos una intuición natural de Dios, a menos que pudiéramos formarnos conceptos unívocos comunes a Dios y a las criaturas. En

13 Ibid., 1, 3, 2, n.º 10.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 1,3, 2, n.º 6.

consecuencia, él dice que «todos los seres tienen una atribución al ser primero, que es Dios...; sin embargo, a pesar de ese hecho, puede abstraerse de todos ellos un aspecto común que se expresa por esa palabra, ser, y que es uno lógicamente hablando, aunque no sea uno natural y metafísicamente hablando», es decir, hablando a la manera del «filósofo natural» o del metafísico.²³

Esa última observación suscita la cuestión de si Escoto consideraba que la univocidad de los conceptos del ser se limitaba realmente al orden lógico. Algunos autores lo afirman así. El pasaje del *De Anima* que acabamos de citar parece enunciarlo ^{66 67 68 69 70 71 72 73} positivamente, y la observación de Escoto, citada anteriormente, de que Dios y las criaturas *sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*, parece enseñar lo mismo. Pero si el concepto unívoco de ser se limitase al orden lógico de tal modo que fuese un *ens rationis*, ¿cómo podría ayudarnos a asegurar el conocimiento objetivo de Dios? Además, en el Comentario de Oxford⁷⁴, Escoto considera la objeción (a su teoría) de que la materia tiene un *esse* propio. La objeción consiste en que, en el caso de los análogos, una cosa o atributo está realmente presente, excepto por vía de relación al primer analogado. La salud está realmente presente en el animal, mientras que en la orina sólo está presente *per attributionem ad illud*. El *esse* procede de la forma; así pues, no está realmente presente en la materia, sino sólo a través de su relación con la forma. En respuesta a esa objeción, Escoto dice que el ejemplo aducido no vale, puesto que hay cien ejemplos en contrario, y luego observa: «porque no hay mayor analogía que la que hay entre la criatura y Dios *in ratione essendi*, y, no obstante, el *esse*, la existencia, pertenece primaria y principalmente a Dios, de tal modo que sin embargo pertenece real y unívocamente a la criatura; y del mismo modo con la bondad, y la sabiduría, y los atributos semejantes»⁷⁵. Aquí Escoto utiliza juntas las palabras «real y unívocamente» (*realiter et univoce*). Si la doctrina de la univocidad se dirige a asegurar el conocimiento objetivo de Dios a partir de las criaturas, parece esencial a la doctrina que el concepto unívoco no sea meramente un *ens rationis*, que pueda tener un fundamento real o una contrapartida en la realidad extramental. Por otra parte, Escoto insiste en que Dios no está en un género, y en que Dios y las criaturas son en el orden real *primo diversa*. ¿Cómo pueden conciliarse esas dos series de afirmaciones?

El concepto de ser es abstraído a partir de las criaturas, y es el concepto de ser sin determinación alguna; es lógicamente anterior a la división del ser en ser finito y ser infinito. Pero, en realidad, todo ser tiene que ser o finito o infinito; tiene que oponerse a la nada o como ser infinito o como ser finito; no hay ningún ser realmente existente que no sea infinito ni finito. En ese sentido, el concepto unívoco de ser, como lógicamente anterior a la división del ser en infinito y finito, posee una unidad que pertenece al orden lógico. Es evidente que el filósofo natural no considera el ser en ese sentido, ni tampoco el metafísico en cuanto se interesa por el ser realmente existente y por el ser posible, puesto que el concepto de un ser que no es finito ni infinito no podría ser el concepto de un ser posible. Por otra parte, aun cuando todo ser real es finito o infinito, todo ser se opone realmente a la nada, aunque de maneras diferentes, de modo que hay un fundamento real para el concepto unívoco de ser. Como *intentio prima*, el concepto de ser está fundado en la realidad, pues en caso contrario no podría ser abstraído, y tiene referencia objetiva, mientras que como *intentio secunda* es un *ens rationis*; pero el concepto de ser como tal, sea considerado como *intentio prima* o como *intentio secunda*, no expresa algo

⁶⁶ *Ibid.*. 1. 8. 3. n.º 16.

⁶⁷ *Ox.*. 1. 8. 3. n.º 11.

⁶⁸ *Ibid.* 1. 8. 3. n.º 12.

⁶⁹ *Ibid.* n.º 14.

⁷⁰ *Ox.*. 1. 8. 3. n.º 12.

⁷¹ *Ren.*. 1. 3. 1. n.º 7.

⁷² *Ox.*. 1. 3. 2: 1. 8. 3. n.º 9.

⁷³ *De Anima*. 21, n.º 14.

⁷⁴ 2. 12. 2. n.º 2.

⁷⁵ *Ox.*, 2, 12, 2. n.º 8.

que tenga una existencia formal fuera de la mente. Es, pues, un concepto lógico. El lógico «considera segundas intenciones como aplicadas a primeras intenciones», dice Escoto cuando habla de los universales⁷⁶, y lo que es unívoco para el lógico es equívoco⁷⁷ para el filósofo que estudia cosas reales. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser es un *ens rationis*. Por otra parte, el concepto unívoco de ser tiene un fundamento real. El caso es en cierto modo paralelo al del universal. Es indudable que Escoto no consideró adecuadamente todas las posibles objeciones contra su teoría; pero la verdad del asunto parece ser que estuvo tan atento en la refutación de la doctrina de Enrique de Gante, la cual le parecían poner en peligro o hacer imposible todo conocimiento objetivo de Dios en esta vida, que no atendió suficientemente a todas las complejidades del problema y a las dificultades que podían suscitarse contra su propia teoría. Debe recordarse, sin embargo, que Escoto postuló una distinción formal entre los atributos del ser y entre el ser y sus atributos. «El ser contiene muchos atributos que no son cosas diferentes del ser mismo, como prueba Aristóteles al comienzo del libro cuarto de la Metafísica, pero que se distinguen formalmente y *quidditativamente*, es decir, por una distinción formal, objetivamente fundamentada, unos de otros, y también del ser, por una formalidad real y *quidditativa*, digo.»⁷⁸ En tal caso, el concepto unívoco de ser no puede ser un mero *ens rationis*, en el sentido de una construcción puramente subjetiva. No hay una cosa separada ni separable, que exista extramentalmente, que corresponda al concepto unívoco de ser; pero hay un fundamento objetivo de tal concepto, a pesar de ello. Puede decirse, pues, que el concepto unívoco de ser no es puramente lógico, siempre que no se pretenda que haya una cosa, en la realidad extra-mental, que corresponda a dicho concepto.

3. He tratado con alguna extensión la doctrina de la univocidad, no solamente porque esa doctrina es una de las características del escotismo, sino también porque Escoto le atribuía una importancia muy considerable, por considerarla salvaguarda de la teología natural. Paso ahora a una breve consideración de otra doctrina característica de Duns Escoto, la de la *distinctio formalis a parte rei*, la distinción formal objetiva, que desempeña un papel importante en el sistema escotista, y un uso de la cual acabamos de mencionar.

La doctrina de la distinción formal no fue invención de Duns Escoto: podemos encontrarla ya en la filosofía de Olívio, por ejemplo, y ha sido atribuida al propio san Buenaventura. En todo caso, llegó a ser una doctrina común entre los pensadores franciscanos, y lo que hizo Escoto fue tomar la doctrina de sus predecesores y hacer un extenso uso de la misma. La doctrina, resumidamente expuesta, consiste en que hay una distinción menor que la distinción real, pero más objetiva que una distinción virtual. La distinción real se da entre dos cosas que son físicamente separables, al menos por el poder divino. Es bastante obvio que hay una distinción real entre las dos manos de un hombre, puesto que son cosas distintas; pero hay también una distinción real entre la forma y la materia de cualquier objeto material. Una distinción puramente mental significa una distinción hecha por la mente cuando no hay una distinción objetiva correspondiente en la cosa misma. La distinción entre una cosa y su definición, por ejemplo, entre «hombre» y «animal racional», es puramente mental. Una distinción formal se da cuando la mente distingue en un objeto dos o más *formalitates* que son objetivamente distintas, pero que son inseparables una de otra, incluso para el poder divino. Escoto afirmaba, por ejemplo, la distinción formal entre los atributos divinos. Misericordia y justicia son formalmente distintas, aunque la justicia divina y la misericordia divina son inseparables, pues, a pesar de la distinción formal entre ellas, una y otra son realmente idénticas a la esencia divina.

⁷⁶ Ox. 2. 3. 1. n.º 7.

⁷⁷ Para Escoto. «equívoco» significa de significados distintos o diferentes. El científico, por ejemplo, considera cuerpos reales que difieren, pero se puede formar un concepto común de cuerpo en general.

⁷⁸ Ox., 2, 16, quaestio unica, n.º 17.

Un ejemplo tomado de la psicología puede hacer más clara la tesis escotista. En el hombre hay solamente un alma, y no puede haber una distinción real entre el alma sensitiva y el alma intelectual o racional (en el hombre): si el hombre piensa y tiene sensaciones, es en virtud de un único principio vital. Ni siquiera Dios puede separar el alma racional de un hombre de su alma sensitiva, porque, si la separación fuera posible, dejaría de haber alma humana. Pero, por otra parte, la sensación no es pensamiento; la actividad racional puede existir sin actividad sensitiva, como en el caso de los ángeles, y la actividad sensitiva puede existir sin actividad racional, como en el caso del alma puramente sensitiva de los brutos. En el hombre, pues, los principios sensitivo y racional son formalmente distintos, con una distinción que es objetiva, es decir, independiente de la actividad diferenciadora de la mente; pero no son cosas realmente distintas; son *formalitates* distintas de una misma cosa, el alma humana.

¿Por qué afirmó Escoto la existencia de la distinción formal, y por qué no se contentó con llamarla *distinctio rationis cum fundamento in re*? La razón decisiva fue, sin duda, que él pensaba que la distinción estaba no solamente justificada, sino también exigida por la naturaleza del conocimiento y por la naturaleza del objeto de conocimiento. El conocimiento es la aprehensión del ser, y si la mente se ve forzada, por decirlo así, a reconocer distinciones en el objeto, es decir, si no es simplemente que construya de una manera activa una distinción en el objeto, sino que reconoce una distinción que se le impone, tal distinción no puede ser simplemente una distinción mental, y el fundamento de la distinción en la mente debe ser una distinción objetiva en el objeto. Por otra parte, hay casos en que el fundamento de la distinción no puede ser la existencia de distintos factores separables en el objeto. Así pues, es necesario dar lugar a una distinción que sea menor que la distinción real, tal como la que se da entre el cuerpo y el alma en el hombre, pero que, al mismo tiempo, esté fundamentada en una distinción objetiva en el objeto, una distinción que solamente puede darse entre formalidades diferentes, pero no separables, de un mismo objeto. Tal distinción mantendrá la objetividad del conocimiento sin atentar por ello contra la unidad del objeto. Puede, sin duda, objetarse que la distinción formal, tal como la aplica Duns Escoto, al menos en algunos casos, pone en peligro la debida unidad del objeto y se acerca excesivamente al «realismo»; pero, al parecer, Escoto creyó necesaria aquella distinción para el mantenimiento de la objetividad del conocimiento.

4. Una de las cuestiones en las que Duns Escoto hace uso de su distinción formal es la cuestión de la distinción que se da entre la esencia y la existencia de las criaturas⁷⁹. Escoto se niega a admitir una distinción real entre esencia y existencia: «es sencillamente falso que la existencia (esse) sea algo distinto de la esencia»⁸⁰. Y «es falsa la proposición de que, así como la existencia se relaciona a la esencia, así la operación (*operari*) se relaciona a la potencia, pues la existencia es realmente lo mismo que la esencia, mientras que el acto u operación procede de la potencia y no es realmente lo mismo que la potencia»^{81 82}. La aserción *simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia*

⁷⁹ Debe admitirse que Duns Escoto se limita a negar la distinción real. y no aplica explícitamente la distinción formal objetiva a la relación entre esencia y existencia en los seres creados: pero me parece que la doctrina de los escotistas en ese punto es una razonable interpretación de la mente del maestro.

⁸⁰ *Ox*, 4, 13, 1, n.º 38.

⁸¹ *Ibid.*, 2, 16, n.º 10.

⁸² *De ente et essentia*, 5.

parece, ciertamente, dirigida contra afirmaciones de santo Tomás como *ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio*⁸²; pero, si se tiene en cuenta la doctrina escotista de la distinción real, su negación de una distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas tiene una mayor significación contra la doctrina de Gil de Roma, para quien esencia y existencia eran físicamente separables, que contra la de santo Tomás.

Pero cuando Escoto discute el tema de la relación de esencia y existencia, su polémica va dirigida no tanto contra santo Tomás de Aquino, ni siquiera contra Gil de Roma, como contra Enrique de Gante. Este último no mantenía una distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, pero distinguía un *esse essentiae* y un *esse existentiae*, el primero de los cuales era el estado de la esencia tal como es conocido por Dios, mientras que el segundo era su estado después de la creación, la cual no añadía elemento positivo alguno a la esencia, sino solamente una relación a Dios. Enrique de Gante había afirmado esa doctrina del *esse essentiae* para dar cuenta del hecho de la ciencia, en el sentido de conocimiento de verdades intemporales acerca de las esencias, independientemente de la existencia real de los objetos, pero Duns Escoto argumentaba que la doctrina de Enrique destruía la idea cristiana de creación. Por ejemplo, la creación es producción a partir de la nada; pero si una piedra primeramente, antes de su creación, tuviera *esse verum reale*, entonces, al ser producida por la causa eficiente, no sería producida a partir de la nada^{83 84}. Además, como la esencia es conocida eternamente por Dios, se seguiría de aquella concepción que la esencia antes de la existencia actual poseería ya *esse reale*, y que la creación sería eterna. Habría, pues, que admitir otros seres necesarios además de Dios. Solamente aquello que existe actualmente tiene *esse reale*; la existencia posible (*esse possibile*) es solamente *esse secundum quid*⁸⁴. La esencia en cuanto conocida puede decirse que posee un *esse diminutum*; pero esa existencia (*esse*) de una esencia en la mente divina antes de su producción actual es simplemente *esse cognitum*. Escoto y santo Tomás van de acuerdo en ese punto: la creación significa la producción del objeto entero a partir de la nada, y la esencia antes de la creación no posee ningún *esse* propio. Pero Escoto difería de santo Tomás en su concepción de la relación entre la esencia y la existencia del objeto creado, puesto que él rechazaba la distinción real, aunque, como ya hemos observado, lo que en realidad negaba era la distinción real mantenida por Gil de Roma más bien que la enseñada por santo Tomás.

5. La distinción formal objetiva fue también utilizada por Duns Escoto en su discusión de los universales. En la cuestión de los universales, Escoto no era ciertamente un realista exagerado, y la afirmación de Suárez⁸⁵ de que Escoto enseñaba que la naturaleza común es numéricamente la misma en todos los individuos de la especie, presenta incorrectamente la posición de Escoto, al menos si se saca de su contexto y de su relación a la doctrina del propio Suárez. Escoto enuncia inequívocamente que «el universal en acto no existe excepto en el entendimiento» y que no hay universal actualmente existente que sea predicable de un objeto distinto de aquel en el que existe³⁶. La naturaleza común no es numéricamente la misma en Sócrates y en Platón; no puede ser comparada a la esencia divina, que es numéricamente la misma en las tres personas divinas³⁷. No obstante, hay una unidad, que es menor que la numérica (*unitas minor quam numeralis*). Aunque la naturaleza física de un objeto es inseparable de la *haecceitas* de ese objeto (la «*estidad*» o principio de individuación del objeto, de la que nos ocuparemos dentro de poco) y aunque no puede existir en ningún otro objeto, hay una distinción formal objetiva entre la naturaleza humana y la «*socrateidad*» o *haecceitas* de Sócrates, pero no una distinción real, de modo que la naturaleza humana puede ser considerada simplemente como tal, sin referencia a la individualidad ni a la universalidad. Apelando a Avicena³⁸, Escoto observa que la «*caballidad*» o «*equinidad*» es simplemente eso (*equinitas est tantum equinitas*), y que, por sí misma, no tiene ni *esse singulare* ni *esse universale*³⁹. En otras palabras, entre la *haecceitas* y la

⁸³ *Ox.*, 1,36, n.º13.

⁸⁴ *Ibid.*, 1, 30, 2, n.º 15.

⁸⁵ *DisputationesMetaphysicae*, 6, 1, n.º 2.

naturaleza de un objeto concreto existe una *distinctio formalis a parte rei*; y es necesario suponer esa distinción, porque en caso contrario, es decir, si la naturaleza fuera por sí misma individual, si, por ejemplo, fuera por sí misma la naturaleza de Sócrates, no habría un fundamento objetivo, válido, para nuestras enunciaciones universales. La abstracción del universal lógico presupone una distinción en el objeto entre la naturaleza y la *haecceitas*.

Es importante, sin embargo, recordar que esa distinción no es una distinción real, es decir, que no es una distinción entre dos entidades separables. Forma y materia son separables, pero la naturaleza y la *haecceitas* no lo son. Ni siquiera el poder divino puede separar físicamente la «socrateidad» de Sócrates y la naturaleza humana de Sócrates. Así pues, aunque la afirmación hecha por Duns Escoto de la distinción objetiva formal es ciertamente una concesión al realismo, no implica que la naturaleza humana de Sócrates sea objetiva y numéricamente idéntica a la naturaleza humana de Platón. Lo que Escoto se propone no es el apoyo al realismo exagerado, sino el dar razón de la referencia objetiva de nuestros juicios universales. Que uno esté o no de acuerdo con su teoría es, desde luego, otra cuestión; pero, en cualquier caso, acusar a Escoto de una recaída en la antigua forma medieval del realismo exagerado es malentender y presentar torcidamente su posición. Escoto está dispuesto a decir, con Averroes⁴⁰, *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*; pero insiste en que esa proposición no debe entenderse de modo que excluya la *unitas realis minor unitate numerali* que existe antes de la operación de la mente, ya que semejante exclusión haría imposible explicar por qué «el entendimiento es movido a abstraer un concepto específico a partir de Sócrates y de Platón más bien que a partir de Sócrates y de una piedra»⁴¹. Es la referencia objetiva de la ciencia lo que interesa a Escoto.

J. Kraus⁴² ha mantenido que Duns Escoto distingue tres universales. Está, en primer lugar, el universal físico, que es la naturaleza específica que existe realmente en los objetos individuales; en segundo lugar, está el universal metafísico, que es la

³⁶ *Rep.* 2. 12. 5. n.º 12.

³⁷ *Ibid.* 2. 12. 5. n.º 13.

³⁸ *Metaph.* 5,11.

³⁹ *Ibid.* 5.11.

⁴⁰ *De Anima*. 1.8.

⁴¹ *Rep.* 2.12. 5.nº13.

⁴² *Die Lehre des J. Duns Scotus von der natura communis*, Friburgo, 1927.

naturaleza común, no tal como existe actualmente en la cosa concreta, sino con las características que adquiere mediante su abstracción por el entendimiento activo, a saber, la indeterminación positiva o predicabilidad de muchos individuos *in potentia próxima*; y, en tercer lugar, está el universal lógico, el universal en sentido estricto, que es el universal metafísico concebido reflexivamente en su predicabilidad y analizado en sus notas constitutivas. Pero esa división tricotómica no debe entenderse en el sentido de que el universal físico sea separable o realmente distinto de la individualidad del objeto en que existe. El objeto concreto consiste en la naturaleza y la *haecceitas*, y entre éstas hay no una distinción real, sino una *distinctio formalis a parte rei*. La mención por Escoto de la relación de la materia a sucesivas formas⁴³ no debe desorientarnos, puesto que, para Escoto, entre la materia y la forma hay una distinción real, y la misma materia puede existir bajo sus sucesivas formas, aunque no pueda existir simultáneamente bajo formas últimamente determinantes. El universal físico, en cambio, aunque indiferente, si se le considera en sí mismo, a esta o aquella *haecceitas*, no puede existir en sí mismo extra-mentalmente, y es físicamente inseparable de su *haecceitas*.

6. Que Escoto enseñó la doctrina del hilemorfismo está suficientemente claro⁴⁴; pero no está tan claro si aceptó o no la tesis de san Buenaventura consistente en la atribución de composición hilemórfica a los ángeles. Si el *De rerum principio* fuese auténtico, no habría duda alguna en cuanto a la aceptación por Escoto de la tesis de san Buenaventura, pero el *De rerum principio* no es obra de Escoto, y éste,

en sus escritos auténticos, no afirma explícitamente en parte alguna la doctrina buenaventuriana. Así, el padre Parthenius Minges, o. f. m., que hace uso del *De rerum principio* en su obra *Joannis Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica*, tiene que admitir que «en los Comentarios a las Sentencias, en las *Quaestiones quodlibetales* y en las *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles*, Escoto no enuncia expresamente esa doctrina, sino que solamente la toca, la insinúa o la supone más o menos»⁴⁵. A mí me parece que solamente podría decirse que el modo de tratar Escoto el tema en sus Comentarios «supone» la doctrina de la composición hilemórfica del alma racional y de los ángeles, en el caso de que uno se decida a afirmarlo así sobre fundamentos distintos a los proporcionados por la lectura de dichas obras, por ejemplo, si uno se decide a aceptar el *De rerum principio* como obra de Duns Escoto. Pero es verdad que en el *De Anima*⁴⁶ Escoto observa que «probablemente puede decirse que en el alma hay materia». Ahora bien, en ese caso, de lo que trata Escoto es de mostrar que la presencia de materia en el alma puede deducirse con probabilidad de las premisas de Aristóteles y santo Tomás, aun cuando santo Tomás no defendiese aquella doctrina. Por ejemplo, dice Escoto que si la materia es el principio de individuación, como santo Tomás (pero no el propio Escoto) afirmaba, entonces debe haber materia en el alma racional. Es inútil decir que el alma, una vez separada del cuerpo, se distingue de otras almas por su relación al cuerpo, primeramente porque el alma no existe para el cuerpo, en segundo lugar porque la relación o inclinación al cuerpo, que ya no existe, no sería más que una *relatio rationis*, y en tercer lugar porque la relación o inclinación supone un fundamento, es decir, esta alma, de modo ^{86 87 88 89} que la «*estidad*» no podría deberse a la relación. Así trata Duns Escoto, en el *De Anima*, de mostrar que si se mantiene, con santo Tomás, que la materia es el principio de individuación, se debe afirmar la presencia de materia en el alma racional para explicar la individualidad del alma racional después de la muerte; él no afirma que esa conclusión represente su propia opinión. Es posible que representase la opinión del propio Escoto, y que éste quisiese poner de manifiesto que los tomistas, de acuerdo con sus propias premisas, deberían compartirla; pero es difícil decidir positivamente que Escoto mantuviera sin duda la doctrina de san Buenaventura, y si se está dispuesto a rechazar la autenticidad del *De Anima*, entonces no hay razón ni siquiera probable para afirmar que la mantuviera.

Pero fuera cual fuera la opinión de Escoto sobre la doctrina del hilemorfismo universal, es indudable que mantuvo que la materia, realmente distinta de la forma, es una entidad por derecho propio, y que está en *potentia subjetiva*, y no simplemente en *potentia obiectiva*, es decir, que es algo existente, y no algo que es meramente posible⁹⁰. Además, la materia es un *ens absolutum*, en el sentido de que podría existir por sí misma sin la forma, al menos mediante el poder divino⁹¹. Una entidad que es distinta de otra entidad y anterior a ésta, puede existir aparte de esta otra sin que se implique contradicción alguna. Que la materia es distinta de la forma se prueba por el hecho de que junto con la forma constituye un ser real compuesto; y que es anterior a la forma, al menos lógicamente anterior, se prueba por el hecho de que recibe a la forma, y aquello que recibe a la forma debe ser lógicamente anterior a la forma⁹². Además, puesto que Dios crea la materia inmediatamente, podría conservarla inmediatamente, es decir, sin ningún agente conservador secundario. E igualmente, la forma no pertenece a la esencia de la materia, ni el *esse* que la forma confiere a la materia pertenece a la materia misma, puesto que se aparta de ésta en el cambio substancial⁹³. En otras palabras, la realidad del cambio substancial postula la realidad de la materia. En respuesta a la objeción tomista de que es contradictorio hablar de la materia

⁸⁶ Lugar citado.

⁸⁷ Cf. *Ox.*, 2, 12, 1.

⁸⁸ P. 46.

⁸⁹ 15. n.º 3 v sig.

⁹⁰ *Ox.*, 2. 12. 1. n.º 10.

⁹¹ Cf. *ibid.*, 2. 12. 2. *Rep.*, 2, 12, 2.

⁹² *Ox.*, lugar citado. n.º 3.

⁹³ *Rep.*, 2, 12, 2, n.º 5.

como de una entidad real, es decir, como existiendo actualmente sin la forma, ya que decir que la materia existe actualmente por su propia cuenta y decir que tiene una forma es la misma cosa, Escoto responde que acto y forma no son necesariamente términos convertibles. Desde luego, si se entiende «acto» como aquello que es recibido y que actualiza y distingue, entonces la materia, que es receptiva, no es acto; pero si acto y potencia se entienden en un sentido más amplio, toda cosa que esté *extra causam suam* está en acto, incluso las privaciones, y en ese sentido la materia está en acto, aunque no es una forma.⁹⁴

7. Escoto rechaza la teoría de las *rationes seminales*, sobre la base de que dicha teoría no es necesaria para evitar la conclusión de que el agente eficiente creado crea y aniquila en los cambios que lleva a efecto, y que no hay otra razón que la recomiende⁹⁵. Pero aunque rechaza la teoría de las *rationes seminales*, retiene la de la pluralidad de formas. Contra la aserción de los tomistas de que no hay necesidad de postular una forma de corporeidad, puesto que *sine necessitate non est ponenda pluralitas*, Escoto replica que en este caso sí hay necesidad, *hic enim est necessitas ponendi plura*, y procede a argumentar que, aunque el cuerpo, cuando el alma se ha separado, tiende continuamente a la disolución, no por ello deja de ser un cuerpo, al menos durante un cierto tiempo, y tiene que poseer aquella forma que hace cuerpo a un cuerpo⁹⁶. Además, el cuerpo de Cristo en la tumba tuvo que poseer una forma de corporeidad. Del hecho de que el cuerpo humano tienda naturalmente a la disolución cuando el alma se ha separado no se sigue que el cuerpo, en estado de separación del alma, no tenga su propia forma; solamente se sigue que no tiene una perfecta subsistencia propia, y la razón de eso está en que la forma de corporeidad es una forma imperfecta que dispone al cuerpo para una forma más elevada, el alma.

Pero si Escoto afirma la existencia de una forma de corporeidad en el cuerpo humano y, desde luego, en todo cuerpo orgánico, forma que es transmitida por los padres al mismo tiempo que Dios infunde el alma racional, y que es realmente distinta de esta última, de la que puede ser separada, no debe imaginarse que rompa el alma humana en tres formas realmente distintas, ni siquiera en tres partes distintas, los principios vegetativo, sensitivo e intelectual; al contrario, Escoto rechaza las teorías que le parecen contrarias a la unidad del alma. El alma racional del hombre contiene esas tres potencias *unitive*, «aunque son formalmente distintas»⁹⁷. Sería falso sugerir que Escoto enseñase la existencia de tres almas en el hombre, o que mantuviese que las potencias vegetativa y sensitiva fueran distintas de la potencia racional del modo en que es distinta la forma de corporeidad. Mientras que la distinción entre la forma de corporeidad y el alma humana es una distinción real, la que se da entre las potencias del alma misma es una distinción formal, entre *formalitates* inseparables de un mismo sujeto, no entre entidades o formas separables.

8. Es necesario decir alguna cosa de la algo oscura doctrina escotista de la individuación, cuya oscuridad se encuentra más en el aspecto positivo que en el aspecto negativo de la doctrina.

Duns Escoto critica y rechaza la teoría de santo Tomás según la cual la materia prima es el principio de individuación. La materia prima no puede ser la razón primaria de la distinción y la diversidad puesto que ella misma es indistinta e indeterminada⁹⁸. Además, si la materia fuera el principio de individuación, se seguiría que, en el caso del cambio substancial, las dos substancias, la que se corrompe y la que se engendra, sería precisamente la misma substancia, puesto que la materia es la misma, aun cuando las formas sean diferentes. La teoría de santo Tomás parece implicar que la cantidad es realmente el

⁹⁴ *Ox.* 2. 12. 2. n.º 7. La distinción de la materia prima en *materia primo prima*, *materia secunda prima*, v *materia tertio prima*, se encuentra solamente en el inauténtico *De rerum principio*.

⁹⁵ *Rep.* 2. 18. 1.

⁹⁶ *Ox.* 4. 11. 3. núms. 54 y sig.

⁹⁷ *Ibid.* 2. 16. n.º 17.

⁹⁸ *Ox.*, 2, 3, 5, n.º 1.

principio de individuación; pero la cantidad es un accidente, y una substancia no puede ser individuada por un accidente. Digamos de paso que Duns Escoto trata de mostrar que Aristóteles es erróneamente citado como autoridad en pro de la teoría tomista de la individuación.

El principio de individuación no es, pues, la materia prima, ni puede serlo tampoco la naturaleza común como tal, puesto que de lo que se trata es precisamente de la individuación de la naturaleza. ¿Cuál es, pues, ese principio? Una *entitas individualis*. «Esa entidad no es ni la materia ni la forma, ni la cosa compuesta, pues ninguna de aquéllas es una naturaleza; es la realidad última del ser que es materia, o forma, o cosa compuesta.»⁹⁹ La *entitas singularis* y la *entitas naturae*, sea esta última materia, o forma, o un *compositum*, son formalmente distintas; pero no son, ni pueden ser, dos cosas. No son cosas separables; ni tampoco está la *entitas singularis* con la *entitas naturae* en la relación de la diferencia específica al género^{100 101 102}. La palabra *haecceitas* no se emplea para el principio de individuación en el Comentario de Oxford, aunque sí en las *Reportata parisiensia*⁸⁸ y en las *Quaestiones in libros Metaphysicorum*.⁵⁹

No es tan fácil entender exactamente lo que es en realidad esa *haecceitas* o *entitas singularis vel individualis*, o *ultima realitas entis*. Como hemos visto, no es ni materia, ni forma, ni la cosa compuesta; pero es una entidad positiva, la realidad final de la materia, de la forma y de la cosa compuesta. Un ser humano, por ejemplo, es ese ser compuesto, compuesto de esa materia y esa forma. La *haecceitas* no confiere una ulterior determinación cualitativa, pero sella al ser como ese ser. La opinión de Escoto no puede, desde luego, identificarse con la teoría de que toda naturaleza es por sí misma individual, ya que Escoto niega explícitamente esa teoría; pero en vista del hecho de que Escoto, aunque postulando una distinción formal entre *haecceitas* y naturaleza, niega la distinción real entre éstas, parece estar implicado que una cosa tiene *haecceitas* o «*estidad*» por el hecho de que existe. Su teoría no es idéntica a la de los nominalistas, puesto que él postula una contracción de la naturaleza por la «realidad última»; pero el hecho de que hable de «realidad última» parece implicar que una naturaleza adquiere esa realidad última por su existencia, aunque ésta no es, dice Escoto, la existencia misma.¹⁰³

⁹⁹ *Ibid.* 2.3.6, n.º 15.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ 2. 12.5. núms. 1.8. 13, 14.

¹⁰² 7. 13. núms. 9 v 26.

¹⁰³ *Quaestiones in libros Metaph.*, 7,13, n.º 7.

CAPÍTULO XLVIII

ESCOTO. — IV: TEOLOGÍA NATURAL

La metafísica y Dios. — El conocimiento de Dios a partir de las criaturas. — La prueba de la existencia de Dios. — Simplicidad e inteligencia de Dios. — La infinitud de Dios. — El argumento anselmiano. — Atributos divinos que no pueden ser demostrados filosóficamente. — La distinción entre los atributos divinos. — Las ideas divinas. — La voluntad divina. — La Creación.

1. Dios no es, propiamente hablando, objeto de la ciencia metafísica, dice Escoto¹, a pesar del hecho de que la metafísica es la ciencia del ser, y Dios es el ser primero. Una verdad pertenece propiamente a aquella ciencia en la que es conocida a priori, a partir de los principios de esa ciencia, y el metafísico solamente conoce a posteriori las verdades referentes a Dios. Dios es, pues, el objeto propio de la teología, ciencia en la que es conocido cómo es en su esencia, en sí mismo; Dios es objeto de la metafísica solamente *secundum quid*, por cuanto el filósofo llega a conocer a Dios solamente en y a través de sus efectos.

Esa afirmación no debe ciertamente entenderse en el sentido de que para Escoto el filósofo o metafísico sea incapaz de alcanzar un conocimiento cierto de Dios. «Por nuestro poder natural (*ex naturalibus*) podemos conocer algunas verdades referentes a Dios», dice Escoto^{104 105}, y procede a explicar que los filósofos pueden conocer muchas cosas (*multa*) acerca de Dios mediante una consideración de sus efectos. Por el poder natural de la razón puede concluirse que Dios es uno, supremo, bueno, pero no que Dios es tres en personas¹⁰⁶. La teología trata de las personas divinas más propiamente que de los atributos esenciales de Dios, porque la mayoría de los atributos esenciales (*essentialia plurima*) pueden ser conocidos en la metafísica¹⁰⁷. En consecuencia, la afirmación de que Dios, estrictamente hablando, es el objeto de la teología más bien que el de la metafísica, no significa que Escoto excluya de la metafísica el estudio de Dios, puesto que aunque Dios no sea el objeto primario de la metafísica, no por ello es menos considerado en la metafísica del modo más noble en que puede ser estudiado en ciencia natural alguna^{108 109}. En el *De primo principio*, Escoto recapitula las perfecciones que los filósofos han probado que pertenecen a Dios, y las distingue de otras perfecciones, tales como la omnipotencia y la providencia general y especial, que pertenecen más propiamente a las *credibilia*, es decir, a aquellas verdades que no han sido probadas por los filósofos, pero que son creídas por los *Catholici*. Esas otras verdades, dice Escoto, serán consideradas en el siguiente tratado (*in sequenti tractatu*, y han sido añadidas las palabras *scilicet in Theorematis*). Ya hemos mencionado en el Capítulo XLV que se ha intentado refutar esa identificación del «siguiente tratado» con los *Theoremata*, y que ese intento se debió en gran parte a la al menos aparente contradicción entre los *Theoremata* y el *De primo principio*, y, como allí expliqué, yo me propongo exponer la teología natural de Escoto sobre el supuesto de que los *Theoremata* no son obra auténtica de éste, en el bien entendido de que, si alguna vez se probase satisfactoriamente la autenticidad de los *Theoremata*, habría que explicar la aparente contradicción en alguna línea como la adoptada por Gilson. En todo caso, Escoto puso perfectamente en claro en sus obras indudablemente auténticas que el filósofo puede probar muchas verdades acerca de Dios por la luz natural de la razón, sin empleo alguno de los datos de la revelación. En las páginas siguientes indicaremos algunos de los puntos a propósito de los cuales Escoto restringe el alcance del entendimiento humano cuando no dispone de la ayuda de la revelación;

¹⁰⁴ *Rep.* pról. 3, n.º 1.

¹⁰⁵ *Ibid.* n.º 6.

¹⁰⁶ *Ox.* 1. 1. 2. n.º 2.

¹⁰⁷ *Ibid.* pról. 4. n.º 32.

¹⁰⁸ *Ox.* pról. 4. n.º 20.

¹⁰⁹ Por ejemplo, en 4, núms. 36, 37.

pero es importante advertir que Escoto no fue un escéptico ni un agnóstico en relación con la teología natural, y los *Theoremata*, aunque fuesen auténticos, no permitirían en modo alguno deshacerse de los testimonios claros y abundantes que ofrecen en ese punto los Comentarios a las Sentencias y el De primo principio.

2. Es indudable que Escoto pensó que la existencia de Dios está necesitada de una prueba racional, y que esa prueba racional tiene que ser a posteriori. Más tarde hablaré de cómo se valió del argumento anselmiano.

Ante todo, el hombre no tiene conocimiento intuitivo alguno de Dios en esta vida, puesto que la intuición de Dios es precisamente aquella forma de conocimiento que pone al hombre *extra statum viae*. Nuestro conocimiento tiene su origen en las cosas sensibles, y a nuestro conocimiento conceptual natural de Dios se llega mediante la reflexión sobre los objetos de la experiencia^{110 111}. Al considerar a las criaturas como efectos de Dios, la mente humana es capaz de formarse conceptos que son aplicables a Dios; pero hay que añadir que los conceptos de Dios que se forman a partir de las criaturas son imperfectos¹¹², en contraste con los conceptos basados en la esencia divina misma. De ahí se sigue que nuestro conocimiento natural de Dios es indistinto y oscuro, puesto que no es un conocimiento de Dios como inmediatamente presente al entendimiento en su esencia.^{113 114}

Nuestro conocimiento natural de Dios descansa en nuestra capacidad de formar conceptos unívocos, según hemos explicado en el capítulo anterior. Escoto afirma que «las criaturas que imprimen sus propias ideas (*species*) en el entendimiento pueden también imprimir las ideas de (*atributos*) trascendentes que pertenecen en común a ellas mismas y a Dios»¹¹; pero no sería posible proceder de un conocimiento de las criaturas al conocimiento de Dios si no pudiésemos formar a partir de las criaturas conceptos unívocos. Cuando el entendimiento ha formado tales conceptos, puede combinarlos para formarse una idea *quidditativa* compuesta de Dios. Lo mismo que la imaginación puede combinar las imágenes de montaña y de oro para formar la imagen de una montaña de oro, así el entendimiento puede combinar las ideas de

bondad, supremo y actualidad, para formar el concepto de un ser supremamente bueno y actual¹¹⁵. Huelga decir que esa comparación no debe desorientarnos de modo que pensemos que, para Escoto, la actividad combinadora de la mente en la teología natural sea exactamente paralela a la actividad combinadora de la imaginación y la fantasía; la primera actividad está gobernada por la verdad objetiva y la necesidad lógica aprehendida, mientras que la construcción imaginativa de una montaña de oro es «imaginaria», es decir, obra arbitraria de la fantasía.

3. ¿Cómo prueba Duns Escoto la existencia de Dios? En el Comentario de Oxford¹¹⁶ afirma que la existencia de la causa primera se muestra de un modo mucho más perfecto a partir de los atributos (*passiones*) de las criaturas considerados en la metafísica que a partir de aquellos que son considerados por el filósofo natural. «Porque es un conocimiento más perfecto e inmediato del ser primero el conocerle como ser primero o necesario que el conocerle como primer motor.» Escoto no niega con esas palabras que el filósofo natural pueda poner de manifiesto que el hecho de movimiento requiere un primer motor; pero lo que le interesa poner en claro es que el argumento que parte del hecho del movimiento no trasciende por sí mismo el orden físico y no llega al ser necesario, que es la causa total última de sus efectos. El primer motor, considerado como tal, es simplemente la causa del movimiento. El argumento que parte del movimiento está, pues, lejos de ser la prueba favorita de Duns Escoto.

110 Quodlibet. 7. n.º 8.

111 Ox. 1. 3. 2. núms. 1 y 30.

112 Ox. pról. 1. n.º 17.

113 Rep. pról. 3. 2. n.º 4.

114 Ox. 1, 3, 2, n.º 18.

115 Ibid.

116 Pról., 2, *lateralis*, n.º 21.

Podemos advertir, de paso, que si el Comentario a la Física, que ahora se rechaza como espurio, fuera auténtico, las dificultades que hay para aceptar los *Theoremata* podrían disminuir. En la obra primeramente citada¹¹⁷, el autor pone en claro su creencia de que el argumento basado en el movimiento no nos lleva, por sí solo, a un concepto *recognoscible* de Dios, puesto que solamente llega a un primer motor, sin indicación alguna sobre la naturaleza de ese primer motor. De ese modo, si se pudiese mantener que el autor de los *Theoremata* se refiriese a la filosofía natural al decir que no puede probarse que Dios sea viviente o inteligente, parecería que la contradicción entre los *Theoremata* y las obras indudablemente auténticas de Escoto tendría solución. Sin embargo, como las Cuestiones sobre la Física de Aristóteles no son auténticas, y como la autenticidad de los *Theoremata* no ha sido demostrada, no vale la pena llevar adelante la cuestión. En todo caso, sigue siendo verdad que Escoto subrayó aquellas pruebas de la existencia de Dios que se basan en las *passiones metaphysicae*. Además, en el Comentario de Oxford^{118 119}, Escoto observa que la proposición de que el motor y el movido deben ser distintos «solamente es verdadera en las cosas corpóreas», y «yo creo (incluso) que no es necesariamente verdadera», mientras que «digo que, al menos en lo que respecta a los seres espirituales, es simplemente falsa».

En el *De primo principio*¹²⁰, Escoto argumenta a partir del hecho de la contingencia para llegar a la existencia de una causa primera y un ser necesario. Está claro que hay seres que pueden tener ser después de no tenerlo, que pueden empezar a existir, que son contingentes; y tales seres requieren una causa de su ser, puesto que no pueden ni causarse a sí mismos ni ser causados por nada (*nec a se nec a nihilo*). Si A es la causa del ser de un objeto contingente, tiene que ser a su vez causado o incausado. Si es a su vez causado, digamos que B es la causa de A. Pero es imposible proceder hasta el infinito, de modo que tiene que haber últimamente una causa que no sea causada. Escoto distingue claramente entre la serie de *essentialiter ordinata* y la serie de *accidentaliter ordinata*, e indica que lo que se niega no es la posibilidad de un regreso inacabable de causas sucesivas, cada una de las cuales, tomada en sí misma, fuese contingente, sino la posibilidad de una serie (vertical) inacabable de causas totales simultáneas. Como él observa, aunque concedamos la posibilidad de una serie infinita de causas sucesivas, la cadena entera requiere una explicación, y esa explicación debe encontrarse fuera de la cadena misma, puesto que cada uno de los miembros de ésta es causado, y, por lo tanto, contingente. Una serie infinita de seres contingentes que se suceden no puede explicar su propia existencia, puesto que la serie entera es contingente si lo es cada uno de sus miembros; es necesario que postulemos una causa trascendente. «La totalidad de los efectos ordenados (*causatorum*) es en sí misma causada; así pues (ha sido causada), por alguna causa que no pertenece a la totalidad.»¹²⁰ Si, por ejemplo, se postula que la raza humana se remonta hacia atrás hasta el infinito, hay una sucesión infinita de padres e hijos. El padre es causa del hijo; pero, después de la muerte del padre, el hijo continúa existiendo, y sigue siendo contingente. Es necesaria una causa última, no sólo para el ser del hijo aquí y ahora, sino también para toda la serie de padres e hijos, puesto que el regreso infinito no hace necesaria a la serie. El mismo principio debe extenderse al universo de los seres contingentes en general; el universo de los seres contingentes requiere una causa trascendente (incausada) actual. Una sucesión infinita «es imposible, excepto en virtud de alguna naturaleza de duración infinita (durante infinite), de la que dependa toda la sucesión y cada uno de los miembros de ésta».¹²¹

Escoto procede entonces a mostrar que la primera causa en el orden esencial de dependencia tiene que existir actualmente, y no puede ser meramente posible¹²², que es un ser necesario, es decir, que no

117 3. 7.

118 2. 24, *quaestio unica*, n.º 12.

119 3.

120 *De primo principio*, 3. 3.

121 *De primo principio*, 3, 4.

122 *Ibid*, 3, n.º 5.

puede no existir¹²³, y que es uno^{124 125}. No puede haber más que un ser necesario. Escoto argumenta, por ejemplo, que si hubiera dos seres con una naturaleza común de ser necesario, habría que distinguir formalmente entre la naturaleza común y la individualidad, la cual sería entonces algo distinto del ser necesario. Si se responde que en un ser necesario no se da tal distinción, la consecuencia sería que ambos seres necesarios serían indistinguibles, y, por lo tanto, que no serían dos, sino uno. Ese argumento, aunque basado en la teoría escotista de la naturaleza común y de la individuación, nos recuerda un argumento análogo propuesto por san Anselmo. Además, el orden esencial uno del universo postula solamente un *primum effectivum*. Escoto pasa luego a mostrar que hay una primera causa final, *primum finitivum*¹²⁶, y un ser primero en el orden de la eminencia¹²⁶, y procede a mostrar que el *primum effectivum*, el *primum finitivum* y el *primum eminens* (*operfectissimum*) son idénticos.¹²⁷

En el Comentario de Oxford a las Sentencias^{128 129}, Escoto argumenta de un modo muy parecido. Tenemos que proceder de las criaturas a Dios mediante la consideración de la relación causal (tanto respecto de la causalidad eficiente como de la final) o de la relación de *excessum* a *excedens* en el orden de la perfección. El ser contingente, el *effectibile*, es causado o por nada, o por sí mismo, o por otro. Como es imposible que sea causado por nada o por sí mismo, tiene que ser causado por otro. Si ese otro es la causa primera, hemos encontrado lo que íbamos buscando; en caso contrario, debemos proseguir la búsqueda. Pero no podemos proceder hasta el infinito en el orden vertical de dependencia. *Infinitas autem est impossibilis in ascendendo*¹³⁰. Y tampoco podemos suponer que los seres contingentes se causen unos a otros, porque entonces nos moveríamos en un círculo, sin llegar a una explicación última de la contingencia. Sería inútil decir que el mundo es eterno, puesto que también la serie eterna de los seres contingentes requiere una causa¹³⁰. Del mismo modo, en el orden de la causalidad final tiene que haber una causa final que no se dirija a otra causa final más última¹³¹, y en el orden de la eminencia tiene que haber un ser máximamente perfecto, una suprema natura¹³². Esos tres seres son uno y el mismo. La primera causa eficiente opera con vistas a un fin último; pero ninguna otra cosa que el mismo ser primero podría ser su fin último. Del mismo modo, la primera causa eficiente no es unívoca con sus efectos, es decir, no puede ser de la misma naturaleza, sino que ha de trascenderlos y, como causa primera, debe ser el ser «máximamente eminente».¹³³

4. Como el ser primero es incausado, no puede poseer partes esenciales como materia y forma, ni puede poseer accidentes; dicho brevemente, no puede estar compuesto en modo alguno, sino que ha de ser esencialmente simple^{134 135}. Tiene que ser inteligente y poseer voluntad. En el mundo, los agentes naturales que no operan conscientemente operan, sin embargo, para un fin; y eso significa que lo hacen así por el poder y el conocimiento del agente que les trasciende. Si los agentes naturales en el mundo operan teleológicamente, eso supone que la causa primera conoce el fin y lo quiere, puesto que nada puede ser dirigido a un fin excepto en virtud de conocimiento y voluntad (como la flecha, podríamos decir, es dirigida a un fin por un arquero que lo conoce y lo quiere). Dios se ama a sí mismo y se quiere a

123 *Ibid.* 3. n.º 6.

124 *Ibid.* 3. núms. 6-7.

125 *Ibid.* n.º 9.

126 *Ibid.* núms. 9-10.

127 *Ibid.* núms. 11-14.

128 *Ox.* 2. 2. núms. 10 y sig.

129 *Ox.* 2. 2. n.º 11.

130 *Ibid.* núms. 14-15.

131 *Ibid.* n.º 17.

132 *Ibid.* n.º 18.

133 *Ibid.*

134 *De primo principio*, 4, núms. 1-4.

135 *Ibid.*, 4, n.º 14.

sí mismo necesariamente; pero no quiere necesariamente nada exterior a sí mismo, puesto que nada exterior a Dios es necesario a Dios: solamente Él es ser necesario. De ahí se sigue que Dios causa sus efectos libremente, y no por necesidad. Dios conoce y entiende desde la eternidad todo lo que Él puede producir. Dios entiende actual y distintamente todo inteligible, y esa intelección es idéntica a sí mismo (*idem sibi*).³²

5. Pero Escoto atendió preferentemente a la infinitud de Dios. El concepto de Dios más simple y más perfecto que podemos formar es el de ser absolutamente infinito.

Éste es más simple que el de bondad u otro parecido, puesto que la infinitud no es como un atributo o *passio* del ser del que es predicada, sino que significa el modo intrínseco de ese ser. Es también el concepto más perfecto, puesto que el ser infinito incluye virtualmente la verdad infinita, la bondad infinita y toda perfección que sea compatible con la infinitud³³. Es verdad que toda perfección en Dios es infinita, pero «tiene su perfección formal de la infinitud de la esencia como su raíz y fundamento»³⁴. Todas las perfecciones divinas están fundamentadas en la esencia divina, la mejor descripción de la cual es la de infinitud de ser; no es, pues, correcto afirmar que, para Escoto, la esencia divina consista en voluntad. «Aunque la voluntad es formalmente infinita, no incluye, sin embargo, todas las perfecciones intrínsecas formalmente en sí mismas... sino que sólo la esencia incluye todas las perfecciones de esa manera.»³⁵

En el *Opus Oxoniense*³⁶ y en el *De primo principio*³⁷, Escoto presenta una serie de pruebas de la infinitud divina. Presuponiendo la compatibilidad de la infinitud con el ser, Escoto toma como texto de su primer argumento las palabras de Aristóteles, *Primum movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam*, y arguye que la conclusión es ilegítima si se entiende como derivada del movimiento infinito en duración, puesto que la magnitud de la duración no hace a una cosa más perfecta, aunque es válida si se entiende como derivada del poder de producir mediante el movimiento efectos infinitos, sucesivamente. Dios, como primera causa eficiente, capaz de producir una infinidad de efectos, debe ser infinito en poder. Además, como Dios posee en Sí mismo de un modo más eminente la causalidad de todas las posibles causas segundas, ha de ser infinito en sí mismo, *intensive*³⁸. En segundo lugar, Dios tiene que ser infinito puesto que conoce una infinitud de objetos inteligibles. Ese argumento puede parecer una franca *petitio principii*; pero Escoto da una razón algo singular para suponer que Dios conoce una infinitud de *intelligibilia*. «Cualesquiera cosas que sean infinitas en potencia, de modo que si se toman una después de otra pueden no tener fin, son infinitas en acto, si se dan juntas en acto. Pero está bastante claro que los objetos inteligibles son infinitos en potencia con respecto al entendimiento creado, y en el entendimiento increado todos (los *intelligibilia*) que son sucesivamente inteligibles por el entendimiento creado, son actualmente entendidos juntos. Así pues, hay (en el entendimiento increado) un número infinito de objetos actualmente aprehendidos.»³⁹ En tercer lugar, Escoto argumenta sobre la base de la finalidad de la voluntad. «Nuestra voluntad puede desear y amar un objeto más grande que cualquier objeto finito... y, lo que es más, parece haber una inclinación natural a amar por encima de todo a un bien infinito... Así se hace manifiesto que en el acto de amar tenemos experiencia de un bien infinito; en realidad, la voluntad parece no encontrar perfecto descanso en ningún otro objeto...» El bien infinito debe, pues, existir⁴⁰. El cuarto argumento del *Comentario de Oxford*⁴¹ consiste en que no es incompatible con el ser finito que haya un ser más perfecto, pero es incompatible con

³³ *Ox.* 1.2.3.n.º 17.

³⁴ *Ibid.* 4.3.1. n.º 32.

³⁵ *Ibid.* 4.13.1. n.º 32.

³⁶ 2. 2. núms. 25 v sig.

³⁷ 4. núms. 15 v sig.

³⁸ Cf. *Ox.* 1.2. 2. núms. 25-9.

³⁹ *Ox.*, 1, 2, 2, n.º 30; cf. *De primo principio*, 15 y sig.

⁴⁰ *Ox.* 1. 2. 2. n.º 31.

⁴¹ 1, 2, 2, núms. 31-2.

el *ens eminentissimum* que haya un ser más perfecto. Pero la infinitud es más grande y más perfecta que la finitud, y la infinitud y el ser son compatibles. El *ens eminentissimum* debe, pues, ser infinito. La prueba de que la infinitud es compatible con el ser se reduce poco más o menos a decir que no podemos discernir incompatibilidad alguna. En el *De primo principio*¹³⁶, Escoto prueba también la infinitud de Dios a partir del hecho de que su entendimiento es idéntico a su substancia, ya que tal identificación sería imposible en un ser finito.

Habiendo probado, al menos a satisfacción suya, la infinitud de Dios, Duns Escoto se encuentra en condiciones de mostrar que Dios tiene que ser uno y sólo uno.¹³⁷

6. En su discusión de la infinitud divina, Escoto introduce el llamado argumento ontológico de san Anselmo¹³⁸. Escoto acaba de observar que el entendimiento, cuyo objeto es el ser, no encuentra mutua repugnancia entre «ser» e «infinito», y que sería sorprendente que, si fuesen incompatibles, el entendimiento no discerniese su incompatibilidad, «cuando una disonancia en los sonidos ofende tan fácilmente al oído». Si hay esa incompatibilidad, ¿por qué el entendimiento no «retrocede» ante la idea de infinito, que sería incompatible con el objeto propio del entendimiento, el ser? Escoto procede entonces a afirmar que el argumento de san Anselmo en el capítulo primero del *Proslogium* puede ser «coloreado» (*potest colorari*) y que debe entenderse del modo siguiente. «Dios es aquello mayor que lo cual, habiendo sido pensado sin contradicción, nada puede ser pensado sin contradicción. Que las palabras "sin contradicción" deben ser añadidas, está claro, pues aquello en el pensamiento de lo cual hay incluida una contradicción, es impensable.» Se ha dicho que, como Escoto admite que el argumento anselmiano debe ser «coloreado», es que lo rechaza. Pero es indudable que no lo rechaza sin más ni más. ¿Para qué habría que «colorearlo», de no ser para utilizarlo? Y, en realidad, Escoto lo utiliza. En primer lugar, procura mostrar que la idea de un *summum cogitabile* no contiene contradicción alguna, es decir, que la esencia del *esse quidditativum* es posible, y luego observa que si el *summum cogitabile* es posible, debe existir, debe tener *esse existentiae*. *Maius igitur cogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intellectu*. Aquello que realmente existe es *maius cogitabile* que aquello que no existe realmente sino que es meramente concebido, por cuanto aquello que realmente es «visible» o susceptible de ser intuido, y aquello que puede ser intuido es «más grande» que aquello que puede ser meramente concebido o puede ser conocido solamente por el pensamiento abstractivo. La consecuencia es, pues, que el *summum cogitabile* debe existir realmente. Escoto no dice que tengamos una intuición natural de Dios; lo que hace es razonar el juicio de que lo que existe realmente es más grande o más perfecto que lo que no existe en la realidad extramental.

No hay duda, pues, de que Escoto utiliza el argumento anselmiano. Se plantean, por lo tanto, dos cuestiones. En primer lugar, ¿en qué consiste la *coloratio* del argumento? Y, en segundo lugar, ¿cómo pensaba Escoto que ese empleo del argumento era consecuente con su clara afirmación de que solamente a posteriori podemos demostrar la existencia de Dios? Ante todo, la *coloratio* consiste en un intento de poner de manifiesto que la idea del ser máximamente perfecto es la idea de un ser posible, y lo hace primordialmente observando que no se ve contradicción alguna en la idea del ser máximamente perfecto. En otras palabras, Escoto anticipa la tentativa leibniziana de mostrar que la idea de Dios es la idea de un ser posible, ya que la idea no contiene contradicción alguna, y la idea de un ser que no contiene contradicción alguna constituye la idea de un ser posible. Por otra parte, Escoto no consideraba que el hecho de que no podamos observar una contradicción en la idea del ser máximamente perfecto fuera una prueba demostrativa de que no había contenida contradicción alguna. No podemos mostrar apodícticamente y *a priori* que el ser máximamente perfecto es posible, y por eso afirma Escoto en

¹³⁶ 4. n.º 21.

¹³⁷ *Ox.* 1. 2. 3: *De primo principio*, 4, núms. 38-40.

¹³⁸ *Ox.* 1, 2, 2, n.º 32.

otro lugar que el argumento anselmiano pertenece a las pruebas que no son sino *persuasiones probabiles*¹³⁹. Eso proporciona la respuesta a nuestra segunda pregunta. Escoto consideraba que su utilización del argumento anselmiano era compatible con su afirmación de que sólo a posteriori podemos demostrar la existencia de Dios, porque él no veía el argumento anselmiano como una demostración, sino solamente como una «persuasión probable». Duns Escoto no se limitó a rechazar el argumento, como había hecho santo Tomás; pero no le satisfacía el argumento tal como se encontraba, y pensó que era necesario «colorearlo». Por otra parte, no creía que el «coloreado», la prueba de que la idea de Dios es la idea de un ser posible, fuese una prueba demostrativa, y, en consecuencia, propuso el argumento como meramente probable. Lo utilizó como una argumentación auxiliar para mostrar lo que está comprendido o implicado en la idea de Dios, más bien que como una demostración estricta de la existencia de Dios. Es como si hubiese dicho: «Eso es lo mejor que podemos hacer con ese argumento, que tiene su utilidad si se aceptan sus premisas; pero yo no lo veo como una demostración. Si se quiere una demostración estricta de la existencia de Dios, habrá que proceder a posteriori.»

7. Escoto consideraba que no podemos demostrar por la razón natural todos los atributos esenciales de Dios. Así, en el *De primo principio*^{139 140}, dice que la consideración de los atributos de omnipotencia, inmensidad, omnipresencia, verdad, justicia, misericordia y providencia dirigidos a todas las criaturas y a las criaturas inteligentes en particular, habrá de ser pospuesta hasta el siguiente tratado, puesto que son *credibilia*, es decir, objetos de fe revelados. Puede parecer extraño leer que la omnipotencia, por ejemplo, no puede ser filosóficamente demostrada como un atributo divino, cuando Escoto no duda en concluir la infinitud de Dios a partir de su infinito poder; pero Escoto distingue entre la omnipotencia en el sentido propiamente teológico (*proprie theologice*), que no puede ser demostrada con certeza por los filósofos, y el poder infinito (potencia infinita), que puede ser demostrado por los filósofos¹⁴¹. La distinción consiste en lo siguiente. El poder de Dios para producir todo efecto posible, inmediata o mediatamente, puede ser probado por la filosofía; pero no puede serlo su poder para producir todos los efectos inmediatamente. Aun cuando la causa primera posea en sí misma *eminentius*, la causalidad de las causas segundas, no se sigue necesariamente, dice Escoto, que la causa primera pueda producir inmediatamente el efecto de la causa segunda sin la cooperación de ésta, no porque la causalidad de la causa primera necesite ser incrementada, por así decir, sino porque la imperfección del efecto puede requerir, hasta donde el filósofo es capaz de discernir, la operación causal de la causa finita para que pueda ser explicado. Escoto no ataca, pues, la demostrabilidad del poder creador de Dios; lo que dice es que la proposición «todo lo que la causa eficiente primera puede hacer con la cooperación de una causa segunda, puede hacerlo inmediatamente por sí misma», no es ni evidente ni objetivamente demostrable, sino que es conocida por la fe (*non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita*). La objeción de que la causalidad inmediata universal de Dios podría destruir la causalidad propia de las criaturas, no puede ser descartada por la sola razón.¹⁴²

En cuanto a la inmensidad y omnipresencia divinas, la negación por Duns Escoto de la demostrabilidad de ese atributo divino depende de su negación de la doctrina de santo Tomás sobre la *actio in distans*, la acción a distancia. Según santo Tomás¹⁴³, la *actio in distans* es imposible, mientras que para Escoto, cuanto más grande es la eficacia del agente, tanto mayor es su poder de acción a distancia. «Así pues, puesto que Dios es el agente máximamente perfecto, no puede concluirse a propósito de Él, por la naturaleza de la acción, que está junto a (esencialmente presente a) cualquier efecto causado por Él, sino más bien que está distante.»¹⁴⁴ Es difícil ver qué podría significar la *actio in distans* con respecto

¹³⁹ *Rep.* 1, 2, 3, n.º 8.

¹⁴⁰ 4, n.º 37.

¹⁴¹ *Ox.* 42. quaestio unica. n.º 2.

¹⁴² Cf. *Rep.* 1, 42. 2. n.º 4; *Quodlibet*, 7, núms. 4 y 18.

¹⁴³ *S. T.* Ia.8. 1. ad 3.

¹⁴⁴ *Rep.*, 1, 37, 2, núms. 6 y sig.

a Dios; pero, por lo que respecta a Duns Escoto, éste no niega que Dios sea omnipresente ni que la omnipresencia sea un atributo necesario de Dios, sino solamente que la omnipresencia de Dios sea filosóficamente demostrable, y, en particular, que la supuesta imposibilidad de la *actio in distans* sea una razón válida para mostrar que Dios sea omnipresente.

Probablemente, el atributo de «verdad» debe tomarse junto con los de misericordia y justicia, viniendo a significar en ese contexto algo muy parecido a «justicia». Al menos, si no se acepta esa sugerencia de los comentadores, es extraordinariamente difícil ver cuál es el sentido de Escoto, puesto que verdad y veracidad son enumeradas entre los atributos divinos que son conocidos por la razón natural¹⁴⁵. En cuanto a la justicia, Escoto parece a veces decir que la justicia divina puede ser conocida por la luz natural de la razón¹⁴⁶; pero cuando niega que la justicia de Dios sea filosóficamente demostrable, parece querer decir que no se puede probar que Dios recompense y castigue en la vida futura, puesto que el filósofo no puede probar estrictamente la inmortalidad del alma¹⁴⁷, o que no podemos justificar por nuestra razón todos los caminos de la justicia de Dios en relación con el hombre. Que Dios es misericordioso, en el sentido de que perdona los pecados y renuncia a exigir el castigo, no puede ser filosóficamente demostrado. Finalmente, en cuanto a la providencia divina, cuando Escoto dice que no puede ser filosóficamente probada, parece querer decir no que no puede demostrarse providencia alguna, sino que no puede demostrarse filosóficamente una acción providencial especial o inmediata de parte de Dios, sin el empleo de las causas segundas. Escoto afirmó con certeza que la creación, la conservación y el gobierno del mundo por Dios, pueden ser demostradas.

8. Escoto rechazó las teorías de santo Tomás de Aquino y de Enrique de Gante sobre la ausencia en Dios de cualquier distinción que no fuese la distinción real entre las personas divinas, y postuló una distinción formal objetiva entre los atributos divinos. La *ratio formalis* de la sabiduría, por ejemplo, no es idéntica a la *ratio formalis* de la bondad. Ahora bien, «la infinitud no destruye la ratio de aquello a lo que se añade»⁵⁴. Así pues, si el carácter formal del concepto unívoco de sabiduría no es lo mismo que el carácter formal del concepto unívoco de bondad, la sabiduría infinita tendrá que ser formalmente distinta de la bondad infinita. De ahí se sigue, pues, que los atributos divinos de sabiduría y bondad serán formalmente distintos, independientemente de la operación de la mente humana. Por otra parte, no puede haber en Dios composición alguna, ni ninguna distinción real, en el sentido técnico, entre los atributos divinos. La distinción entre éstos debe ser, pues, no una distinción real, sino una *distinctio formalis a parte rei*, y la fórmula será que los atributos son real o substancialmente idénticos (*in re*), pero formalmente distintos. «Así, concedo que la verdad es idéntica a la bondad in re, pero no, sin embargo, que la verdad sea formalmente bondad.»⁵⁵ Escoto pretendía que la distinción entre la esencia y los atributos divinos, y entre unos y otros atributos, no perjudica la simplicidad divina, puesto que los atributos no son accidentes de Dios, ni informan a Dios como los accidentes finitos informan a las sustancias finitas. Como infinitos, son realmente idénticos a la esencia divina, y Dios puede ser llamado Verdad, o Sabiduría, o Bondad; pero subsiste el hecho de que las *rationes formales* de verdad, sabiduría y bondad son formal y objetivamente distintas.⁵⁶

9. Se ha mantenido en el pasado que las ideas divinas dependen, según Duns Escoto, de la libre voluntad de Dios, de modo que las ideas ejemplares son creación arbitraria de Dios. Pero en realidad Escoto enseña explícitamente que es el entendimiento divino el que produce las ideas: «el entendimiento divino, precisamente como entendimiento, produce en Dios las *rationes ideales*, las naturalezas ideales o inteligibles»⁵⁷. Sin embargo, el fundamento de las ideas es la esencia divina. «Dios primero conoce su esencia, y en el segundo instante entiende (*intelligit*) las criaturas por medio de su esencia, y entonces de ese modo el objeto cognoscible depende del entendimiento divino en cuanto a su

¹⁴⁵ Cf. *De primo principio*, 4, núms. 36 y sig.; *Ox.*, pról., 2, n.º 10; 3, 23, n.º 5; 3, 24, n.º 22.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, 4, 17, n.º 7; *Rep.*, 4, 17, n.º 7.

¹⁴⁷ Cf. *Ox.*, 4, 43, 2, n.º 27.

ser conocido (*in esse cognito*), puesto que es constituido en su *esse cognito* por ese entendimiento.»⁵⁸ Las ideas divinas no dependen, pues, de la voluntad divina. «El entendimiento divino, en cuanto en cierto modo, es decir, lógicamente, anterior al acto de la voluntad divina, produce aquellos objetos en su ser inteligible (*in esse intelligibili*), y así, respecto a éstos, parece ser una causa meramente natural, puesto que Dios no es una causa libre más que respecto de aquello que presupone de algún modo su voluntad, o un acto de su voluntad.»⁵⁹ Los posibles no son producidos por la omnipotencia divina, sino por el entendimiento divino, que los produce *in esse intelligibili*.⁶⁰

Las ideas divinas son infinitas en número, y son substancialmente idénticas a la esencia divina; pero no son formalmente idénticas a la esencia divina⁶¹. Son ^{148 149 150 151 152 153 154 155} necesarias y eternas, pero no son formalmente necesarias y eternas precisamente en el mismo sentido que la esencia divina, puesto que la esencia divina tiene una cierta prioridad lógica. Además, «aunque la esencia divina fuese desde la eternidad la causa ejemplar de la piedra en su ser inteligible, sin embargo, por un cierto orden de prioridad, las personas fueron "producidas" antes que la piedra en su ser inteligible... aunque éste sea eterno»¹⁵⁶. Lógicamente hablando, la esencia divina es imitable antes de que el entendimiento divino la aprehenda como imitable¹⁵⁷. Las ideas son participaciones o imitaciones posibles de la esencia divina, aprehendidas por el entendimiento divino, y a causa de que la esencia divina es infinita e imitable de un infinito número de maneras, las ideas son infinitas, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios a crear los objetos correspondientes.¹⁵⁸

10. Escoto no enseñó que la voluntad divina actúe de una manera simplemente caprichosa y arbitraria, aunque se le haya atribuido tal doctrina. «La Voluntad de Dios es su esencia, realmente, perfectamente e idénticamente»¹⁵⁹, y la volición divina es un solo acto en sí misma¹⁶⁰. La voluntad divina, y el acto de la voluntad divina, que son una sola cosa *in re*, no pueden, pues, cambiar, aunque de ahí no se sigue que lo que Dios quiere eternamente tenga necesariamente que existir eternamente. «La operación (de la voluntad) es en la eternidad, y la producción del *esse existentiae* es en el tiempo.»¹⁶¹ Lógicamente hablando, aun en Dios el entendimiento precede a la voluntad, y Dios quiere del modo más racional (*rationabilissime*). Aunque, ontológicamente, no hay más que un acto de la voluntad divina, podemos distinguir el acto primario por el que Dios quiere el fin o *finis*, Él mismo, el acto secundario por el que Dios quiere lo que está inmediatamente ordenado al fin, por ejemplo, mediante la predestinación de los elegidos, el acto tercero por el que Dios quiere aquellas cosas que son necesarias para alcanzar el fin (por ejemplo, la gracia), y el acto cuarto por el que Dios quiere medios más remotos, como el mundo sensible¹⁶². Pero aunque el

148 *Ibid.* 1. 3. 4. n.º 17.

149 *Ibid.* n.º 18.

150 *Ox.* 1. 8. 4. núms. 19 v sig.

151 *Ibid.* 1.36. n.º 4: cf. n.º 6.

152 *Rep.* 1. 36. 2. n.º 33.

153 *Ox.* 1. 3. 4. n.º 20.

154 *Ibid.* 2. 1. 2. n.º 6.

155 *Rep.* 1. 36. 3. n.º 27.

156 *Collationes*. 31. n.º 5.

157 *Ox.* 1. 35. n.º 8.

158 *Ox.* 1. 38. n.º 5.

159 *Rep.* 1. 45. 2. n.º 7.

160 *Ox.* 1. 17. 3. n.º 18.

161 *Ibid.* 1. 39. n.º 21; cf. *ibid.*, 2, I, 2, n.º 7.

162 *Ibid.*, 3, 32, n.º 6.

entendimiento divino preceda lógicamente a la voluntad divina, la voluntad divina no necesita dirección como si pudiera errar o escoger algo inconveniente, y, en ese sentido, la voluntad divina es su propia regla. Escoto afirma a veces, es verdad, que la voluntad divina quiere porque quiere, y que no puede darse ninguna razón para ello; pero deja bastante claro el sentido de tal afirmación. Después de citar a Aristóteles a propósito de que buscar para todo una razón demostrativa es la marca del hombre ineducado, Escoto argumenta que no son solamente los primeros principios lo que no puede ser demostrado, sino también las cosas contingentes, porque las cosas contingentes no se siguen de principios necesarios. La idea de la naturaleza humana en Dios es necesaria; pero por qué Dios quiso que la naturaleza humana fuera representada en este o en aquel individuo, o en este o en aquel momento, es una cuestión a la que no puede darse respuesta alguna, salvo que «porque Él lo quiso, y por ello fue bueno que fuese»¹⁶³. Lo que Escoto piensa es que las cosas contingentes no pueden ser deducidas por demostraciones necesarias, puesto que, si pudieran serlo, serían necesarias, y no contingentes. Si preguntas, dice Escoto, por qué calienta el calor, la única respuesta es que el calor es calor: así, la única respuesta a la cuestión de por qué Dios quiso una cosa contingente es que la quiso¹⁶⁴. Escoto no niega que Dios obra para un fin, Él mismo, ni que actúa «de la manera más racional»; pero quiere poner de manifiesto lo absurdo que es buscar una razón necesaria para lo que no es necesario. «De un (principio) necesario no se sigue algo contingente.»¹⁶⁵ La libre decisión de Dios es la razón última de las cosas contingentes, y no podemos legítimamente ir más allá de la decisión libre de Dios y buscar una razón necesaria que determine esa decisión. El entendimiento de Dios no determina su obra creadora por razones necesarias, puesto que la creación es libre, ni tampoco es Dios determinado por la bondad de los objetos, puesto que los objetos no existían aún; más bien éstos son buenos porque Dios quiere que sean. Se entiende que Dios solamente puede crear lo que es una imitación de su esencia, y que, por lo tanto, no puede crear nada malo.

Escoto insistía, pues, en la libertad de la voluntad de Dios con respecto a sus operaciones *ad extra*; pero también mantenía que, aunque Dios se ama necesariamente y no puede no querer ni amar a sí mismo, tal amor es, no obstante, libre. Esa teoría parece ciertamente algo singular. Que la voluntad de Dios es libre con respecto a los objetos finitos se sigue de la infinitud de la voluntad divina, que solamente puede tener como su objeto necesario un objeto infinito, Dios mismo; pero que Dios pueda amarse a sí mismo necesariamente y libremente a la vez, parece ciertamente, al menos a primera vista, implicar una contradicción. La posición de Escoto es la siguiente. La libertad pertenece a la perfección de la volición, y debe estar formalmente presente en Dios. Como la volición dirigida al fin último es la más perfecta clase de volición, debe incluir lo que pertenece a la perfección de la volición. Debe ser, pues, libre. Por otra parte, la voluntad divina, idéntica a Dios, no puede sino querer y amar el fin último, Dios mismo. El principio de reconciliación de las dos proposiciones aparentemente contradictorias es que la necesidad en el acto supremo de la voluntad no excluye, sino que más bien postula, lo que pertenece a la perfección de la voluntad. «La condición intrínseca del poder mismo, sea absolutamente o en orden a un acto perfecto, no es incompatible con la perfección en la operación. Pero la libertad es una condición intrínseca de la voluntad absolutamente o en orden al acto de la

¹⁶³ *Ibid.*, 2. 1. 2. n.º 65.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 1. 8. 5. núms. 23 y sig.; cf. *Quodlibet*, 16.

¹⁶⁵ *Rep.*, 1, 10, 3, n.º 4.

voluntad. Así pues, la libertad es compatible con una condición posible perfecta en la operación, y tal condición es la necesidad, especialmente cuando es posible.»¹⁶⁶ Escoto ofrece un ejemplo para mostrar lo que quiere decir. «Si alguien se arroja voluntariamente por un precipicio (*voluntarie se praecipitat*), y, al caer, continúa siempre queriéndolo, cae en verdad necesariamente, por la necesidad de la gravedad natural, y sin embargo quiere libremente su caída. Así Dios, aunque vive necesariamente su vida natural, y eso con una necesidad que excluye toda libertad, quiere sin embargo libremente vivir esa vida. Así pues, no ponemos la vida de Dios bajo la necesidad (es decir, no atribuimos necesidad a la vida de Dios) si entendemos por "vida" la vida como amada por Dios por libre voluntad.»¹⁶⁷ Escoto parece querer decir, pues, que podemos distinguir en Dios la necesidad natural por la que se ama a sí mismo, y su libre ratificación, por decirlo así, de aquella necesidad, de modo que el amor necesario a Sí mismo y el libre amor a Sí mismo no son incompatibles. Puede pensarse que esa distinción no es particularmente provechosa; pero, en todo caso, está claro que la doctrina voluntarista y libertaria de Escoto no implica que Dios pueda abstenerse de querer a Sí mismo, ni que su amor a Sí sea arbitrario. La verdad del asunto es que Escoto asignó tanto valor a la libertad como una perfección de la voluntad que se resistía a excluirla incluso de aquellos actos de voluntad que se veía obligado a considerar necesarios. Eso se hará patente cuando nos ocupemos de su doctrina sobre la voluntad humana.

11. Escoto mantuvo que el poder de Dios para crear a partir de la nada es demostrable por la luz natural de la razón. Dios, como primera causa eficiente, ha de ser capaz de producir algún efecto de modo inmediato, puesto que, en caso contrario, tampoco podría producirlos mediatamente (dado que es primera causa eficiente). «Así pues, está claro para el entendimiento natural que Dios puede causar de ese modo que algo sea a partir de Él (es decir, que algo tenga su ser de Dios), sin que ningún elemento de ello sea presupuesto, ni sea recibido en elemento receptivo alguno. Está, pues, claro a la razón natural que, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo dijera así, puede probarse que algo es capaz de ser causado por Dios de esa manera.» «Y digo que Aristóteles no afirmó que Dios crea algo de ese modo; pero no se sigue de ahí que lo contrario [es decir, lo contrario a la opinión de Aristóteles] no pueda ser conocido por la razón natural...»¹⁶⁸ Además, puede probarse que Dios puede crear a partir de la nada¹⁶⁹. Pero la relación implicada por la creación no es mutua: la relación de la criatura a Dios es una relación real, mientras que la relación de Dios a la criatura es solamente una relación mental (*relatio rationis*), puesto que Dios no es esencialmente Creador, y no puede ser llamado creador en el mismo sentido en que es llamado sabio o bueno. Dios es realmente Creador; pero su relación a las criaturas no es una relación real, puesto que Dios no es Creador por esencia, ya que, si lo fuera, crearía necesariamente, y, por otra parte, no puede recibir una relación accidental.

En cuanto a la cuestión de si puede probarse la creación en el tiempo, Escoto se inclinó a la posición de santo Tomás de Aquino, aunque no aceptó las razones de santo Tomás, de que la creación en el tiempo no puede probarse filosóficamente. Puede probarse la prioridad lógica de la nada «pues, en otro caso, no se podría admitir la creación»; pero no es necesario que la prioridad lógica implique prioridad temporal. Escoto habla, sin

¹⁶⁶ *Quodlibet*. 16. n.º 8.

¹⁶⁷ *Ibid.*. 16. n.º 9; cf. *Rep.*. 1. 10. 3. núms. 3 v sig.

¹⁶⁸ *Rep.*. 2. 1. 3. núms. 9-11; cf. *Ox.*, 2, 1, 2; *Collationes*, 13, n.º 4.

¹⁶⁹ *Ox.*, 4, 1, 1, núms. 27 y sig.

embargo, de un modo vacilante. «No parece necesario que la nada preceda al mundo temporalmente; pero parece suficiente que lo preceda lógicamente.»¹⁷⁰ En otras palabras, Escoto rechazó la opinión de san Buenaventura de la imposibilidad de que la creación desde la eternidad pueda ser filosóficamente demostrada, y se inclinó a la opinión de santo Tomás de que tampoco la creación en el tiempo puede demostrarse filosóficamente; pero Escoto habla en ese punto más vacilantemente que santo Tomás.

¹⁷⁰ Ox., 2, 1, 3, n.º 19.

CAPÍTULO XLIX

ESCOTO. — V: EL ALMA

La forma específica del hombre. — Unión de alma y cuerpo. — Voluntad y entendimiento. — La inmortalidad del alma no está estrictamente demostrada.

1. Que el alma racional es la forma específica del hombre puede probarse filosóficamente¹, y la opinión de Averroes de que el entendimiento es un principio separado, es ininteligible. «Todos los filósofos, hablando en general, han incluido "racional" en la definición de hombre como su diferencia específica, entendiendo por "racional" que el alma intelectual es una parte esencial del hombre.» Ningún filósofo de nota niega tal cosa, «aunque aquel maldito Averroes en su ficción Sobre el alma, que no es inteligible ni para él mismo ni para los demás, afirma que el entendimiento es una cierta substancia separada, que puede unirse a nosotros por medio de los *phantasmata*; una unión que ni él ni ningún discípulo suyo ha sido hasta ahora capaz de explicar, ni él ha podido por medio de esa unión salvar (la verdad de) que el hombre entiende. Porque, según él, el hombre no sería formalmente sino una especie de animal irracional superior, más excelente que otros animales en virtud de su tipo de alma sensitiva, irracional».^{171 172}

Escoto prueba por un entimema que el alma racional es la forma del hombre. «El hombre entiende (*intelligit*, aprehende intelectualmente) formal y adecuadamente; por lo tanto, el alma intelectual es la forma propia del hombre.»¹⁷³ El antecedente, dice Escoto, parece estar bastante claro por la autoridad de Aristóteles; pero, en caso de que alguien caprichosamente lo niegue, debe presentarse una prueba racional. Entender propiamente (*intelligere proprie*) significa entender por un acto de conocimiento que trasciende de toda especie de conocimiento sensitivo, y que el hombre entiende en ese sentido puede probarse del modo siguiente. Ejercer la actividad intelectual en sentido propio es, como se ha indicado, ejercer una actividad que trasciende el poder de los sentidos. Ahora bien, la aprehensión sensitiva es una función orgánica, puesto que cada uno de los sentidos tiene una determinada clase de objeto, el objeto del sentido especial en cuestión. Así, la visión está determinada a la percepción del color, el oído a la del sonido. Pero el entendimiento no está determinado de esa manera; su objeto es el ser, y éste no está vinculado a un órgano corpóreo en el sentido en que lo está la sensación. El entendimiento puede aprehender objetos que no están inmediatamente dados a la sensación, como las relaciones genéricas y específicas, por ejemplo. Así pues, la cognición intelectual trasciende la potencia de los sentidos, y de ahí se sigue que el hombre puede *intelligere proprie*.¹⁷⁴

Que la conclusión del original entimema («el alma intelectual es, pues, la forma del hombre») se sigue del antecedente, puede mostrarse de dos maneras. La cognición intelectual, como una función del hombre, tiene que ser «recibida» en el hombre mismo, en algo que no es extenso y que no es ni una parte ni el todo del organismo corporal. Si fuese recibida en algo extenso, tendría que ser ella misma extensa, y una función puramente orgánica, ya se ha probado que no lo es. Cuando Escoto habla de que la cognición intelectual es «recibida», quiere decir que no es idéntica a nuestra substancia, puesto que no estamos siempre ejercitando nuestra capacidad de cognición intelectual; así pues, debe ser el acto de algún principio radicado en nosotros. Pero no puede ser el acto de la parte material del

¹⁷¹ Ox., 4, 43, 2, núms. 4-5.

¹⁷² *Ibid.*, n.º 5.

¹⁷³ *Ibid.*, n.º 6.

¹⁷⁴ Ox., 4, 43, 2, núms. 6-11.

hombre; así pues, ha de ser el acto de un principio formal espiritual, y ¿cuál puede ser éste sino el alma intelectual? En segundo lugar, el hombre es dueño de sus actos voluntarios, es libre, y su voluntad no está determinada a ninguna especie particular de objeto apetecible. Así pues, trasciende del apetito orgánico, y sus actos no pueden ser los actos de una forma material. De ahí se sigue que nuestros actos libres, voluntarios, son los actos de una forma intelectual, y si nuestros actos libres son actos nuestros, como lo son, entonces la forma de la cual son actos tiene que ser nuestra forma. El alma intelectual es, pues, la forma del hombre; es su forma específica, que diferencia al hombre de los brutos.¹⁷⁵

2. En el hombre hay solamente un alma, aunque hay, como ya hemos dicho, una forma de corporeidad. Hay, como también hemos dicho antes, diversas «formalidades» en el alma humana única, formalidades que, aunque no realmente distintas (separables) unas de otras, son distintas con una *distinctio formalis a parte rei*, ya que las actividades intelectivas, sensitivas y vegetativas, son formal y objetivamente distintas; pero son formalidades de la única alma racional del hombre. Esa alma racional única es, pues, no solamente el principio de la cognición intelectual del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y de su vida. Da el *esse vivum*, y es el principio formal por el cual el organismo es un organismo viviente¹⁷⁶; es la forma substancial del hombre^{177 178}. Así pues, el alma es una parte del hombre, y sólo impropriamente puede ser llamada subsistente, puesto que es parte de una substancia más bien que la substancia misma. Es el ser compuesto, el cuerpo y el alma, lo que es *per se unum*⁸. El alma, en su estado de separación del cuerpo, no es, propiamente hablando, una persona¹⁷⁹. El alma perfecciona al cuerpo solamente cuando éste está adecuadamente dispuesto para ello, y esta alma tiene una aptitud para este cuerpo. Eso significa, dice Escoto¹⁸⁰, que el alma no puede ser individuada por la materia a la que informa, puesto que el alma, es decir, un alma particular, es infundida a un cuerpo, y su creación es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo.

Escoto difiere también de santo Tomás al sostener que el alma racional no confiere el *esse simpliciter*, sino el *esse vivum* y el *esse sensitivum*; como ya hemos dicho, hay una forma de corporeidad. Si el alma racional confiriese al hombre el *esse simpliciter*, el hombre no podría realmente morir. La muerte supone la corrupción de la «entidad» del hombre, y eso implica que tanto el cuerpo como el alma tienen realidad propia, que el ser del hombre como hombre es su ser como *compositum*, no su ser como alma. Si el alma confiriese *esse simpliciter* y no hubiese otra forma en el cuerpo, la separación de alma y cuerpo no significaría la corrupción del ser del hombre como hombre. Para que la muerte tenga lugar, el hombre ha de tener un ser como *compositum*, un ser distinto del de sus partes componentes, juntas o por separado, porque es ese ser del hombre como *compositum* lo que se corrompe con la muerte. Por lo demás, santo Tomás de Aquino, según Escoto, se contradice a sí mismo. «En otra parte dice que el estado del alma en el cuerpo es más perfecto que su estado fuera del cuerpo, puesto que es una parte del *compositum*»; sin embargo, al mismo tiempo afirma que el alma confiere, y por lo tanto posee, *esse simpliciter*, y que no es menos perfecta meramente por el hecho de que no comunique ese *esse* a otra cosa que a sí misma. «Según dices, el alma posee el mismo *esse* totalmente en estado de separación que cuando está unida al cuerpo...; así pues, no es en modo alguno más imperfecta por el hecho de que no comunique ese *esse* al cuerpo.»¹¹

El alma está unida al cuerpo para la perfección del hombre entero, que consta de alma y cuerpo. Según santo Tomás^{181 182}, el alma está unida al cuerpo para bien del alma. El alma depende naturalmente de los sentidos para su acto de conocimiento, pues la *conversio ad phantasma* le es natural¹⁸³, y, por lo

¹⁷⁵*Ibid.*, n.º 12.

¹⁷⁶ *Ibid.* 2. 16. n.º 6.

¹⁷⁷ *Ox.* 2. 1. 4. n.º 25.

¹⁷⁸*Ibid.* 4. 12. 1. n.º 19.

¹⁷⁹ *Quodlibet.* 9. n.º 7 y 19, n.º 19.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 2. 3 v sig.

¹⁸¹ *Ox.*, 4. 43. 1. núms. 2-6.

¹⁸² *S. T. Ia.* 89. 1.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, Ia, 84, 7.

tanto, el alma está unida al cuerpo para el bien del alma, para que pueda operar de acuerdo con su naturaleza. Para Escoto, en cambio, como ya hemos visto, la dirección del entendimiento humano hacia las cosas materiales y su dependencia de facto de los sentidos tiene su origen no tanto en la naturaleza del alma humana en cuanto tal como en el estado presente del alma, es decir, su condición en el cuerpo como caminante o *viator*. (El mismo Escoto sugiere como alternativa que el pecado pudo ser el factor determinante de aquel estado.) Santo Tomás objetaría que en ese caso la unión del alma con el cuerpo sería para bien del cuerpo, y no del alma, y que eso es irracional, «puesto que la materia es para la forma, y no a la inversa». La respuesta de Escoto a una objeción así es que el alma está unida al cuerpo no para bien del cuerpo simplemente, sino para bien del ser compuesto, el hombre. Es el hombre, el ser compuesto, el que es término del acto creativo, no el alma considerada en sí misma ni el cuerpo considerado en sí mismo, y la unión del cuerpo y el alma se efectúa para que pueda realizarse ese ser compuesto; la unión existe, pues, para el bien del ser humano entero, *propter perfectionem totius*. La unión del alma con el cuerpo no tiene lugar «para la perfección del cuerpo, ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que consta de esas partes; y así, aunque a esta o aquella parte no podría acumularse perfección alguna que no fuese poseída sin tal unión, la unión, no obstante, no tiene lugar en vano, puesto que la perfección del todo, que es lo principalmente intentado por la naturaleza, no podría darse excepto de ese modo».¹⁸⁴

3. Ya hemos dicho algo, en el capítulo sobre el conocimiento, de la idea escotista de la actividad intelectual humana; pero debemos ofrecer aquí una breve discusión de su doctrina a propósito de la relación de la voluntad al entendimiento, porque ésta ha dado origen a alguna confusión concerniente a su posición general.

El conocimiento no es, como la voluntad, una potencia libre. «No está en poder del entendimiento el abstenerse de asentir a las verdades que aprehende; porque en la medida en que la verdad de los principios se le hace clara a partir de sus términos, o la verdad de las conclusiones a partir de sus principios, en esa medida tiene que dar su asentimiento, por razón de su falta de libertad.»¹⁸⁵ Así, si la verdad de la proposición de que el todo es mayor que la parte se hace clara al entendimiento a partir del reconocimiento de lo que es un todo y de lo que es una parte, o si la verdad de la conclusión de que Sócrates es mortal se hace clara a partir de la consideración de las premisas de que todos los hombres son mortales y que Sócrates es un hombre, entonces el entendimiento no es libre de negar su consentimiento a la proposición de que el todo es mayor que la parte, o a la conclusión de que Sócrates es mortal. El entendimiento es, pues, una *potentia naturalis*.

La voluntad, por el contrario, es libre, una potencia libera, y es libre esencialmente, pues su *ratio formalis* consiste más en su libertad que en su carácter de apetito¹⁸⁶. Es necesario distinguir entre voluntad en el sentido de inclinación natural y voluntad como libre, y solamente la voluntad libre es voluntad en sentido propio; de ahí se sigue que la voluntad es libre por su misma naturaleza, y que Dios no podría, por ejemplo, crear una voluntad racional que fuese naturalmente incapaz de pecar¹⁸⁷. Por un acto ilícito de su voluntad libre, dice Escoto, san Pablo quiso «disolverse y ser en Cristo»; pero ese acto ilícito era contrario a su «voluntad» natural, en el sentido de inclinación natural¹⁸⁸. Ambas son, pues, distintas, y esa distinción es de importancia cuando se considera el deseo de felicidad del hombre, o el de su fin último. La voluntad, como apetito natural o inclinación a la autoperfección, desea necesariamente la felicidad sobre todas las cosas, y como la beatitud, de hecho, solamente puede encontrarse en Dios, hay en el hombre una inclinación natural a la beatitud «en particular», a Dios. Pero de ahí no se sigue que la voluntad como libre desee necesaria y perpetuamente el fin último, ni que necesariamente *elicit* un

¹⁸⁴ *Ox.* 4. 45. 2. n.º 14.

¹⁸⁵ *Ibid.* 2. 6. 2. n.º 11.

¹⁸⁶ *Ibid.* 1. 17. 3. n.º 5; 2. 25, n.º 16.

¹⁸⁷ *Ox.* 2. 23. núms. 8 y 7.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 3, 15, n.º 37.

acto consciente y deliberado en relación con dicho objeto¹⁸⁹. Escoto aclara que no pretende implicar que la voluntad pueda elegir la desgracia como tal, o el mal como tal: «No quiero la beatitud» no es lo mismo que «quiero lo opuesto a la beatitud»; significa que aquí y ahora no *elícito* un acto respecto de aquélla, no que *elícite* la elección de su opuesto, que no puede ser objeto de la voluntad. Pero si *elícito* un acto, es decir, un acto de querer la beatitud, ese acto será libre, puesto que todo acto elícito de la voluntad es libre¹⁹⁰. Además, Escoto no vacila en sacar la conclusión de que en el cielo los bienaventurados quieren y aman a Dios libremente¹⁹¹. Así pues, rechaza la doctrina de santo Tomás de que cuando el *summum bonum* está claramente presente la voluntad lo elige y ama necesariamente, y llega lo bastante lejos para decir que los bienaventurados conservan el poder de pecar. Pero cuando dice eso no intenta decir otra cosa sino que la voluntad como tal sigue siendo libre en el cielo, puesto que es esencialmente libre y el cielo no destruye su libertad: moralmente hablando, los bienaventurados en el cielo no solamente no querrán pecar, sino que no podrán pecar, aunque tal necesidad es sólo *secundum quid*, procedente del «hábito de gloria» (*habitus gloriae*) y de la inclinación producida en la voluntad, no de una determinación física de la voluntad¹⁹². La voluntad del bienaventurado es, pues, moralmente impecable, pero no físicamente impecable. Escoto no difiere de santo Tomás en cuanto a que de hecho el bienaventurado no quiere pecar, e incluso está dispuesto a decir que no puede pecar, siempre que «no puede» no se entienda en un sentido que implique una amenaza a la esencia de la voluntad.¹⁹³

El entendimiento es, pues, una *potentia naturalis*, y la voluntad una *potentia libera*, y, dada la insistencia de Escoto en la libertad como perfección, su posición en la controversia referente a la primacía del entendimiento sobre la voluntad o de la voluntad sobre el entendimiento no puede ofrecer dudas. Es verdad que el entendimiento precede a todo acto elícito de la voluntad, ya que la voluntad no puede ejercitar su elección en relación con un objeto enteramente desconocido (Escoto no era «irracionalista»), y es difícil, dice él, aunque no imposible, que la voluntad no se incline a lo que es finalmente dictado por la razón práctica. Pero, por otra parte, la voluntad puede mandar al entendimiento. Escoto no intenta decir, por supuesto, que la voluntad pueda mandar al entendimiento asentir a proposiciones que se ve que son falsas; la voluntad no añade nada al acto de entender como tal¹⁹⁴, ni es la causa del acto del entendimiento¹⁹⁵. Pero la voluntad puede cooperar mediatamente, como una causa eficiente, moviendo al entendimiento a atender a este o aquel objeto inteligible, a considerar este o aquel argumento¹⁹⁶. De ahí se sigue que «la voluntad, al mandar al entendimiento, es una causa superior respecto de su acto. Pero el entendimiento, aunque sea causa de la volición (es decir, como causa parcial, al proporcionar el conocimiento del objeto) es una causa subordinada de la voluntad».¹⁹⁷

Escoto presenta otras razones para afirmar la primacía de la voluntad. La voluntad es más perfecta que el entendimiento porque la corrupción de la voluntad es peor que la corrupción del entendimiento; odiar a Dios es peor que no conocer a Dios o no pensar en Dios. Igualmente, el pecado significa querer algo malo, mientras que pensar en algo malo no es necesariamente un pecado; solamente es un pecado cuando la voluntad da

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 4, 49, 10, n.º 3; 2, 23, n.º 8; 1, 1, 4, n.º 16; *Collationes*, 16, n.º 3.

¹⁹⁰ Cf. *Ox.*, 4, 49, 10, núms. 8 v sig.

¹⁹¹ *Ibid.*, 1, 1, 4, núms. 13 y sig.

¹⁹² *Ibid.*, 4, 49, 6, n.º 9.

¹⁹³ Cf. *Collatio*, 15.

¹⁹⁴ *Rep.*, 2, 42, 4, n.º 7.

¹⁹⁵ *Collationes*, 2, n.º 7.

¹⁹⁶ *Rep.*, 1, 35, 1, n.º 27.

¹⁹⁷ *Ox.*, 4, 49, *quaestio ex latere*, núms. 16 y 18.

algún consentimiento o experimenta algún placer en el mal pensado¹⁹⁸. Además, el amor es un bien más grande que el conocimiento, y el amor reside en la voluntad¹⁹⁹, y la voluntad es la que desempeña el papel principal en la beatitud última, uniendo el alma a Dios, poseyendo a Dios y gozando de Él. Aunque ambas potencias, el entendimiento y la voluntad, toman parte en la beatitud, la facultad más alta, la voluntad, es el medio más inmediato de unión con Dios²⁰⁰. Escoto rechaza así la doctrina tomista de la primacía del entendimiento y de la esencia de la beatitud, y permanece fiel a la tradición de la escuela agustiniano-franciscana. No parece, en realidad, un asunto de gran importancia que se adopte el punto de vista tomista o el escotista, toda vez que ambas partes coinciden en que la beatitud, considerada *extensive*, comprende ambas potencias; pero es necesario explicar la posición de Escoto para mostrar cuán insensatas son las acusaciones de irracionalismo o de voluntarismo absoluto.

4. Era de esperar, dada la clara enseñanza de Escoto, no solamente que de la actividad intelectual del alma trasciende la capacidad de los sentidos, sino también de que puede probarse filosóficamente su trascendencia de los sentidos y de la materia, que Escoto tratara de demostrar la inmortalidad del alma humana; pero, en realidad, no creyó que esa verdad pueda ser estrictamente demostrada por el Filósofo, y criticó las pruebas aducidas por sus predecesores. De las tres proposiciones, primera, que el alma racional es la forma específica del hombre, segunda, que el alma es inmortal, y tercera, que el alma, después de la muerte, no permanecerá en perpetuo estado de separación del cuerpo (es decir, que el cuerpo resucitará), la primera es conocida por la luz natural de la razón, y el error opuesto a ella, el de Averroes, es «no solamente contra la verdad de la teología, sino también contra la verdad de la filosofía (es decir, la doctrina averroísta no solamente va contra la verdad conocida por la fe, sino que además puede ser refutada filosóficamente)». «Pero las otras dos (proposiciones) no son suficientemente conocidas por la razón natural, aunque hay ciertos argumentos probables y persuasivos (*persuasiones probabiles*) en favor de ellas. En favor de la segunda hay, ciertamente, varios (argumentos) más probables; de ahí que el Filósofo parezca haberla sostenido *magis expresse*.» Pero en favor de la tercera hay menos razones y, consecuentemente, la conclusión que se sigue de dichas razones no es suficientemente conocida por la razón natural²⁰¹. La posición general de Escoto consiste, pues, en que podemos probar filosóficamente que al alma racional es la forma específica del hombre; pero que no podemos probar demostrativamente en filosofía ni que el alma es inmortal ni que el cuerpo resucitará. Los argumentos filosóficos en favor de la inmortalidad del alma tienen mayor peso que los en favor de la resurrección del cuerpo, pero no por ello dejan de ser meros argumentos probables. Los argumentos a priori, a saber, aquellos que se basan en la naturaleza del alma, son mejores que los argumentos a posteriori, como, por ejemplo, los basados en la necesidad de sanciones en una vida futura. Puede decirse que la inmortalidad del alma es moralmente probable, *ex inductione*, y es ciertamente más probable, filosóficamente hablando, que su mortalidad; pero los argumentos aducidos para afirmarla no son argumentos demostrativos y necesarios que gocen de absoluta

¹⁹⁸ *Ibid.*, n.º 17.

¹⁹⁹ *Ibid.*, n.º 21.

²⁰⁰ *Rev.* 4. 49. 3. n.º 7: *Ox.* 4, 49, 3, núms. 5 y sig.

²⁰¹ *Ox.*, 4, 43, 2, n.º 26.

certeza.²⁰²

En cuanto a la autoridad de Aristóteles, Escoto declara que su opinión no es realmente clara. «Porque habla de maneras diversas en distintos lugares, y tiene principios diferentes, de algunos de los cuales parece seguirse una (opinión) opuesta, y de otros otra. Es probable, pues, que siempre tuviese dudas en cuanto a aquella conclusión, y una vez se inclinase a un lado, otra a otro, según tratase de una materia que armonizase más con un lado que con el otro.»²⁰³ En todo caso, no todas las aserciones de los filósofos han sido probadas por éstos valiéndose de razones necesarias, sino que «frecuentemente tuvieron sólo algunas persuasiones probables (algunos argumentos probables y persuasivos), o la opinión general de filósofos precedentes»^{204 205}. La autoridad de Aristóteles no constituye, pues, un argumento seguro en favor de la inmortalidad del alma.

En cuanto a los argumentos aducidos por santo Tomás de Aquino y otros filósofos cristianos, no son absolutamente concluyentes. En la *Summa Theologica*³⁵, santo Tomás argumenta que el alma humana no puede corromperse *per accidens*, en virtud de la corrupción del cuerpo, puesto que es una forma subsistente, ni puede corromperse *per se*, puesto que el *esse* pertenece a una forma subsistente de tal modo que la corrupción natural de la forma significaría que la forma se separaría de sí misma. A eso responde Escoto que santo Tomás hace una petición de principio, puesto que presupone que el alma es una forma *per se subsistens*, lo cual es precisamente el punto que se trata de probar. La proposición de que el alma humana es una forma de esa clase se acepta como un objeto de creencia, pero no es conocida por la razón natural²⁰⁶. Si se objeta que esa crítica es injusta, porque santo Tomás había dedicado previamente un artículo (el 2) a mostrar que el alma humana es un principio incorpóreo y subsistente, Escoto replica que, aunque pueda probarse que el alma racional en su actividad intelectual no utiliza un órgano corpóreo, y que su actividad intelectual trasciende el poder de los sentidos, de ahí no se sigue necesariamente que el alma racional no dependa, en cuanto a su ser, del *compositum* entero, el cual es indudablemente corruptible²⁰⁷. En otras palabras, el hecho de que el alma humana no emplee un órgano corpóreo en su actividad puramente intelectual no prueba necesariamente que no dependa naturalmente para su existencia de la existencia del *compositum*. Habría que demostrar que una forma que trasciende de la materia en una cierta operación es necesariamente independiente en cuanto a su existencia, y eso, según Escoto, no ha sido probado concluyentemente.²⁰⁸

En cuanto al argumento basado en el deseo de beatitud, que supondría la inmortalidad, Escoto observa que si por deseo se entiende un deseo natural en sentido estricto, un deseo que es simplemente la inclinación de la naturaleza a cierta cosa, entonces está claro que un deseo natural de una cosa no puede probarse a menos que se haya probado antes la posibilidad natural de éste: afirmar la existencia de una inclinación natural hacia un estado cuya posibilidad es aún desconocida es hacerse reos de una *petitio principia*. Si, por el contrario, por deseo natural se entiende un deseo natural en sentido amplio, es decir, un deseo elícito que está de acuerdo con una inclinación natural, no puede mostrarse que el deseo elícito sea natural en ese sentido hasta que se haya probado que hay un deseo natural en el sentido estricto. Puede decirse que un objeto que llega a ser el objeto de un deseo elícito inmediatamente que es aprehendido, debe ser el objeto de un deseo o inclinación natural; pero en ese caso podría decirse también que, porque un hombre vicioso está inmediatamente inclinado a desear el objeto de su vicio cuando lo aprehende, tiene por éste una inclinación o deseo natural, mientras que en realidad la

202 Cf. *Rep.* 4. 43. 2. núms. 15 y sig.

203 *Ox.* 4. 43. 2. n.º 16.

204 *Ox.* 4. 43, 2, n.º 16.

205 P. 75. 6.

206 *Ox.* 4. 43. 2. n.º 23.

207 *Ibid.* n.º 18.

208 Cf. también *Rep.*, 4, 43, 2, n.º 18.

naturaleza no es de suyo viciosa, e, indudablemente, no lo es en todos. No se debe decir que un objeto que, en cuanto es aprehendido, es el objeto de un deseo ilícito según la recta razón sea el objeto de un deseo natural, puesto que toda la cuestión está en descubrir si el deseo de inmortalidad está o no de acuerdo con la recta razón, y no es legítimo que lo demos por supuesto. Además, si se dice que el hombre tiene un deseo natural de inmortalidad porque tiende naturalmente a huir de la muerte, y que por lo tanto la inmortalidad es al menos una posibilidad, podría argumentarse con la misma razón que los brutos tienen un deseo natural de inmortalidad, y que por lo tanto pueden sobrevivir y sobreviven.²⁰⁹

Puede ser conveniente recordar que Escoto no dice que los argumentos en favor de la inmortalidad no son probables ni persuasivos, ni aun menos que estén faltos de valor; lo que dice es que, en su opinión, no son demostrativos. El argumento basado en el deseo no es concluyente, porque si se habla de la inclinación biológica a escapar de la muerte o de lo que lleva a la muerte, también los brutos poseen esa inclinación, mientras que si se habla de un deseo ilícito, consciente, no se puede concluir legítimamente del deseo de inmortalidad el hecho de la inmortalidad, a menos que se haya mostrado primeramente que la inmortalidad es posible, que el alma humana puede sobrevivir a la desintegración del *compositum*. Está muy bien decir que los sufrimientos de esta vida piden una contrapartida en otra vida; pero sigue siendo verdad que el hombre está expuesto al sufrimiento en esta vida, lo mismo que es capaz de placer y alegría en esta vida, por el mero hecho de tener la naturaleza que tiene, de modo que la exposición al sufrimiento es natural, y no podemos decir sin más ni más que el sufrimiento tenga que ser contrapesado por una felicidad ultramundana. En cuanto al argumento de que debe haber sanciones en una vida ulterior, y que, por lo tanto, existe una vida ulterior, no es válido hasta que se haya mostrado que realmente Dios recompensa y castiga a los hombres de ese modo, y Escoto no cree que eso pueda probarse de un modo puramente filosófico²¹⁰. El mejor argumento en favor de la inmortalidad del alma puede ser el basado en la independencia del entendimiento de un órgano corporal; pero aunque Escoto pensaba que esa prueba era un argumento muy probable, no consideraba que fuese absolutamente concluyente, puesto que puede ser que el alma, que es creada como parte de un *compositum*, no pueda existir si no es como parte de un *compositum*.

²⁰⁹ Ox., 4. 43. 2. núms. 29-31.

²¹⁰ *Ibid.*, n.º 27.

CAPÍTULO I

ESCOTO. — VI: ÉTICA

La moralidad y los actos humanos. — Actos indiferentes. — La ley moral y la voluntad de Dios. — La autoridad política.

Lo que me propongo en este capítulo no es exponer todas las doctrinas éticas de Duns Escoto, sino más bien poner de manifiesto que la acusación que se ha dirigido contra él de enseñar el carácter puramente arbitrario de la ley moral, como si ésta dependiese única y exclusivamente de la voluntad divina, es en lo fundamental, una acusación injusta.

1. Un acto es naturalmente bueno (*naturaliter bonus*) cuando posee todo lo que se requiere para su *esse naturale*, como un cuerpo es bello cuando posee todas aquellas características de tamaño, color, forma, etc., que cuadran al cuerpo y armonizan entre sí. Un acto es bueno moralmente cuando posee todo lo requerido no por la naturaleza del acto tomado meramente en sí mismo, sino por la recta razón (*recta ratio*). Para caer dentro del orden moral, un acto tiene que ser libre, porque «un acto no es digno de alabanza ni de oprobio si no procede de la voluntad libre»; pero está claro que eso se requiere tanto para los actos moralmente buenos como para los moralmente malos; para que un acto sea moralmente bueno se requiere algo más, y ese algo más es la conformidad con la recta razón¹. «Atribuir bondad moral es atribuir conformidad con la recta razón.»^{211 212} Todo acto moralmente bueno ha de ser objetivamente bueno, en el sentido de tener un objeto conformable con la recta razón; pero ningún acto es bueno sólo por eso, salvo el amor a Dios, que no puede en circunstancia alguna ser moralmente malo. E, igualmente, ningún acto es moralmente malo por la sola razón de su objeto, salvo el odio a Dios, que no puede ser moralmente bueno en circunstancia alguna²¹³. Es imposible, por ejemplo, amar a Dios con una intención mala, puesto que en tal caso no habría amor, lo mismo que es imposible odiar a Dios con una intención buena. Pero, en otros casos, «la bondad de la voluntad no depende solamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y principalmente del fin (a fine)», que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto²¹⁴. Pero aunque el fin ocupe el primer lugar entre las circunstancias del acto, un acto no es moralmente bueno simplemente porque su fin sea bueno: el fin no justifica los medios. «Es necesario que todas las circunstancias (requeridas) se den juntas en un acto moral para que éste sea moralmente bueno; el defecto de cualquier circunstancia es suficiente para que (el acto) sea moralmente malo»²¹⁵; «no deben hacerse cosas malas para que puedan obtenerse buenos resultados»²¹⁶. Así pues, para que un acto sea moralmente bueno debe ser libre, debe ser objetivamente bueno, debe ser hecho con intención buena, de manera adecuada, etc. Si posee todas esas circunstancias, estará en conformidad con la recta razón.

2. Todo acto humano, es decir, todo acto libre, es bueno o malo de alguna manera, no solamente en el sentido de que todo acto, considerado en términos puramente ontológicos, es decir, en tanto que entidad positiva, es bueno, sino también en el sentido de que todo acto tiene un objeto que o está de

²¹¹ Ox.. 2. 40. quaestio unica, núms. 2-3.

²¹² Ibid.. 1. 17. 3, n.º 14.

²¹³ Rep.. 4. 28. n.º 6.

²¹⁴ Ox.. 1, distinctio ultima, núms. 1 y 2.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ibid., 4, 5, 2, n.º 7.

acuerdo con la recta razón o es contrario a ésta. Pero, puesto que para que un acto moral sea completamente bueno se requiere la bondad de todas sus circunstancias, si alguna circunstancia es deficiente en la bondad que debería tener, el acto puede ser «indiferente». Por ejemplo, para que el dar limosnas sea un acto moral completamente bueno, para que pueda tener pleno valor moral, debe estar hecho con una intención moral. Ahora bien, dar limosnas con una intención mala convertiría en malo al acto; pero es posible dar limosna simplemente por una inclinación inmediata, por ejemplo, y un acto así, dice Escoto, puede llamarse moralmente indiferente; ni es un acto malo ni es un acto plenamente moral²¹⁷. En la admisión de actos elícitos indiferentes (y Escoto insistía en que no se refería a actos reflejos, como el espantarse una mosca de la cara)²¹⁸, Escoto adoptó una opinión opuesta a la de santo Tomás de Aquino, pero para que mejor la entendamos es importante saber que, para Escoto, «el primer principio práctico es: Dios debe ser amado»²¹⁹. No es que un hombre esté siempre obligado a referir su acto a Dios, ni actual ni virtualmente, porque, dice Escoto, Dios no le ha puesto bajo esa obligación, pero, si no lo hace, su acto no será completamente bueno desde el punto de vista moral. Por otra parte, y como no estamos obligados a referir así todo acto, no hay que sacar la consecuencia de que el acto no referido a Dios sea un acto malo. Si es incompatible con el amor de Dios, será malo; pero puede ser compatible con el amor de Dios y no estar referido a Dios ni actual ni virtualmente. En tal caso, se trata de un acto indiferente. Escoto pensaba que la referencia «habitual» no es suficiente para dotar a un acto de pleno valor moral.

3. Hemos visto que un acto moralmente bueno ha de estar de acuerdo con la recta razón. Entonces, ¿cuál es la norma de la recta razón y de la moralidad de nuestras acciones? Según Escoto, «la voluntad divina es la causa del bien, y, así, por el hecho de que Dios quiere algo, eso es bueno»²²⁰. Esa formulación, tomada en sí misma, parece implicar del modo más natural que la ley moral depende simplemente de la voluntad arbitraria de Dios; pero no era ésa la opinión de Duns Escoto, y éste no quería decir otra cosa sino que lo que Dios quiere es bueno, porque Dios, por su misma naturaleza, no puede querer nada más que lo que es bueno. Así y todo, Escoto hace a la ley moral dependiente en cierto sentido de la voluntad divina, y debemos poner en claro su posición. Como el entendimiento divino, considerado como antecedente del acto de la voluntad divina, percibe los actos que están en conformidad con la naturaleza humana, la ley moral eterna e inmutable se constituye en relación con el contenido de dicho entendimiento; pero solamente adquiere fuerza obligatoria mediante la libre decisión de la voluntad divina. Puede decirse, pues, que no es el contenido de la ley moral lo que se debe a la voluntad divina, sino la obligatoriedad de la ley moral, su fuerza moralmente vinculante. «El mandar pertenece únicamente al apetito o a la voluntad.»¹¹ El entendimiento dice que tal cosa es verdadera o que no lo es, tanto en la esfera de lo práctico como en la de lo especulativo, y aunque inclina a una acción de un cierto tipo, no dicta que se deba obrar de esa manera. Escoto no dice simplemente que la obligación pese sobre los seres humanos solamente porque Dios ha querido crearles, lo que sería bastante obvio, puesto que mal podrían estar obligados si no existiesen, sino que la voluntad divina es la fuente de la obligación misma. Parece seguirse de ahí que si Dios no hubiese querido imponer la obligación, la moralidad sería una cuestión de autoperfeccionamiento, en el sentido de que el entendimiento podría percibir que un cierto tipo de acción conviene a la naturaleza humana, y juzgaría que es razonable y prudente obrar de esa manera. Se tendría así una ética del tipo representado por la ética de Aristóteles. Pero, en realidad, Dios ha querido aquel tipo de acción, y ese acto de la voluntad divina se refleja en la obligación moral: transgredir la ley no es, pues, algo simplemente irracional, sino que es pecado, en el sentido teológico de la palabra.

Que el contenido de la ley moral no se debe simplemente al capricho o decisión arbitraria de Dios es algo

²¹⁷*Rep.*, 2. 41. n.º 2.

²¹⁸*Cf. Ox.*, 2. 41. n.º 4.

²¹⁹*Ibid.*, 4. 46. 1. n.º 10.

²²⁰*Rep.*, 1, 48, quaestio unica.

que Escoto aclara abundantemente. Hablando del pecado de Adán, observa^{221 222}: «Un pecado que es pecado solamente porque está prohibido, es menos pecado formalmente que lo que es pecado en sí mismo, y no porque esté prohibido. Ahora bien, comer de aquel árbol no era más un pecado, por lo que se refiere al acto mismo, que comer de otro árbol, excepto por el hecho de que estaba prohibido. Pero todos los pecados relativos a los diez mandamientos son formalmente malos, no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos; en consecuencia, son prohibidos, puesto que por la ley de la naturaleza el opuesto de todo mandamiento es malo, y por razón natural un hombre puede ver que cualquiera de esos preceptos debe ser observado.» Ahí afirma Escoto claramente que los diez mandamientos no son meramente preceptos arbitrarios, y que un hombre puede discernir su validez mediante el empleo natural de la razón; tal afirmación impone la conclusión de que Dios mismo no podría cambiarlos, no porque Él esté sometido a aquéllos, sino porque están fundamentados últimamente en su naturaleza.

Se plantea, sin embargo, la dificultad de que Dios parece haber hecho ciertas dispensas en algunos de los preceptos secundarios del Decálogo (los preceptos de la segunda tabla). Por ejemplo, Dios dijo a los israelitas que despojases a los egipcios, y encargó a Abraham que sacrificase a su hijo Isaac. Al tratar de esa materia, Escoto pregunta en primer lugar si la totalidad de los diez mandamientos pertenecen a la ley de la naturaleza, y procede a establecer una distinción. Aquellas leyes morales que son evidentes por sí mismas o que se siguen necesariamente de principios prácticos evidentes por sí mismos, pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, y en el caso de dichos principios y conclusiones ninguna dispensa es posible. Dios no podría, por ejemplo, permitir al hombre que tuviese otros dioses, o que tomase su nombre en vano, pues tales actos serían enteramente incompatibles con el fin del hombre, el amor a Dios como Dios, que necesariamente implica culto y reverencia exclusivos. Por otra parte, una ley moral puede pertenecer a la ley de la naturaleza no como consecuencia necesaria de principios prácticos primarios, necesarios y evidentes por sí mismos; y de este tipo son los mandamientos de la segunda tabla. En el caso de esos mandamientos morales, Dios puede hacer dispensas²²³. Escoto procede a argumentar, o a sugerir la argumentación²²⁴ de que aun cuando el amor al prójimo pertenece a la ley natural en sentido estricto, de modo que yo estoy necesariamente obligado-a querer que mi prójimo ame a Dios, no puede concluirse necesariamente que yo deba querer que mi prójimo tenga este o aquel bien particular. Pero eso no impide que Escoto llegue a decir²²⁵ que los preceptos del Decálogo son obligatorios en todo estado, y que, antes de que se diera la ley escrita, todos los hombres estaban obligados a observarlos, «porque estaban escritos interiormente en el corazón, o tal vez por alguna enseñanza externa dada por Dios, que aprendieron los padres y transmitieron a sus hijos». Escoto explica además que los israelitas no necesitaban realmente dispensa alguna cuando despojaron a los egipcios, porque Dios, como señor supremo, transfirió a los israelitas los bienes de los egipcios, de modo que aquéllos no tomaron lo que no era suyo. No obstante, la posición general de Escoto es que los dos primeros mandamientos de la primera tabla del Decálogo pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto (acerca del tercer mandamiento, el relativo a la observancia del sábado, expresa dudas), mientras que los preceptos de la segunda tabla no pertenecen a la ley natural en el sentido más estricto, aunque sí en un sentido más amplio. Dios puede, pues, dispensar en el caso de los preceptos de la segunda tabla, y no puede dispensar en el caso de mandamientos que pertenecen estrictamente a la ley natural. En este tema de la dispensa, la opinión de Escoto difiere de la de los tomistas, que no admiten que Dios pueda, propiamente hablando,

221 *Ox.* 4. 14. 2. n.º 5.

222 *Rep.* 2. 22. quaestio unica. n.º 3.

223 *Ox.* 3. 37. quaestio unica, núms. 5-8.

224 *Ibid.* n.º 11.

225 *Ibid.*, núms. 13-15.

dispensar de ninguno de los preceptos del Decálogo, puesto que todos derivan inmediata o mediata de los principios prácticos primarios. Los tomistas explican las aparentes dispensas, que preocupaban a Escoto como ejemplos de *mutatio materiae*, de modo muy parecido a como el propio Escoto explicó la expoliación de los egipcios por los israelitas.

No estamos obligados a discutir aquí tales pasajes escriturísticos, ya que éstos no entran en la filosofía; pero debemos observar que aunque Escoto admita la posibilidad de dispensa en el caso de algunos mandamientos, el hecho de que se negase a admitir esa posibilidad con respecto a los preceptos morales que pertenecen estrictamente a la ley natural, manifiesta claramente que no consideraba toda la ley natural como debida simplemente a la decisión arbitraria de la voluntad divina. Escoto pudo pensar que la inviolabilidad de la propiedad privada, y la consiguiente maldad del robo, no estaban tan vinculadas a la ley natural que no pudiera haber excepciones legítimas, incluso «en casos difíciles»; pero afirmó claramente que si un precepto moral pertenece a la ley natural en sentido estricto, es inalterable. No puede negarse que Escoto hace observaciones como la de que la voluntad divina es la primera regla de rectitud, o la de que «ninguna cosa que no incluya contradicción es incompatible con la voluntad divina, absolutamente hablando, de modo que cuanto Dios hace o puede hacer ha de ser recto y justo»²²⁶; pero es indudable que no pensaba que Dios, sin contradicción, pudiese ordenar o permitir actos contrarios a principios prácticos evidentes por sí mismos o a principios que se deduzcan necesariamente de aquéllos. Parece que hay una íntima conexión entre la doctrina de Escoto referente a la obligación moral y la referente a los preceptos secundarios del Decálogo. Los preceptos primarios son evidentes por sí mismos, y están tan íntimamente conectados con principios evidentes por sí mismos que su carácter obligatorio es obvio. Los preceptos secundarios, en cambio, no son inmediatamente deducibles de los principios prácticos primarios, aun cuando sea evidente su armonía con aquellos principios y sus derivaciones inmediatas. Su carácter obligatorio no es, pues, evidente por sí mismo o necesario, sino que depende de la voluntad divina. Su contenido no es puramente arbitrario, puesto que su armonía y consonancia con principios necesarios es clara; pero la conexión no es tan estricta que Dios no pueda hacer excepciones. Si es su voluntad lo que refuerza la armonía natural de los preceptos secundarios con los principios necesarios, de modo que aquéllos se hagan obligatorios en un sentido moral pleno, su voluntad puede igualmente dispensar de ellos.

Parece, pues, que Escoto ocupa una posición intermedia, si puede decirse así, entre santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Coincide con el primero en que hay principios morales que son inalterables, y no enseña que toda la ley moral dependa de la arbitraria decisión de la voluntad de Dios. Por otra parte, atribuye a la voluntad divina en la determinación del orden moral un grado mucho más alto de preeminencia que el que le asignara santo Tomás, y parece haber sostenido que la obligación, al menos respecto a ciertos mandamientos, depende de dicha voluntad, como distinta del entendimiento divino. Así pues, mientras consideramos la filosofía de Escoto en sí misma, debemos admitir que su doctrina moral no es la del autoritarismo divino arbitrario, debemos también admitir, si atendemos al desarrollo histórico del pensamiento, que su doctrina moral ayudó a preparar el camino a la de Ockham, a ojos del cual la ley moral, incluido el Decálogo entero, es creación arbitraria de la voluntad divina.

4. En cuanto a la autoridad política, Escoto la distingue cuidadosamente de la autoridad paterna²²⁷, y parece sugerir que se apoya en el libre consentimiento. «La autoridad política... puede ser justa por el consentimiento común y la decisión de la comunidad misma.»²²⁸ Escoto se refiere a hombres que ven que no pueden valerse sin alguna autoridad y acuerdan encargar el cuidado de la comunidad a una persona, o

²²⁶ *Ren.*, 4. 46. 4. n.º 8.

¹⁷ *Ren.*, 4. 15. 4. núms. 10-11.

⁷⁸ *Ox.*, 4, 15, 2, n.º 7.

a una comunidad de personas, y, o bien a un hombre para sí mismo, de modo que haya luego que elegir a su sucesor, o bien a un hombre para sí y para su descendencia²²⁹. En otro lugar²³⁰ habla de muchas personas independientes que, «para conseguir un continuo estado de paz, pudieron, por mutuo consentimiento de todos, elegir de entre ellos un príncipe...».

La autoridad legítima es uno de los factores requeridos en los legisladores; el otro es la «prudencia», la aptitud para legislar de acuerdo con la recta razón²³¹. El legislador no debe promulgar leyes para su ventaja privada, sino para el bien común, que es el fin de la legislación²³². Además, la ley humana positiva no debe estar en conflicto ni con la ley moral natural ni con la ley divina positiva. Duns Escoto no habría podido tener mayor simpatía que santo Tomás de Aquino por la idea de un gobierno despótico o por la de que el mismo Estado fuese la fuente de la moralidad.

229 *Ibid.*, n.º 7.

230 *Rep.*, 4. 15. 4. n.º 11.

231 *Ox.*, 4. 15. 2. n.º 6.

232 *Ibid.*, 4, 14, 2, n.º 7.