

LEY Y LEY NATURAL EN DUNS ESCOTO (¿Hobbes lector de Escoto?)

LUIS ALBERTO DE BONI*

En este texto voy a analizar la noción de ley y de ley natural en Duns Escoto procurando, con la debida prudencia, encontrar una relación entre el pensamiento escotista y algunas teorías hobbesianas.

Digamos inicialmente, para mejor comprender a Duns Escoto, que en la Edad Media hubo "filosofías medievales", todas ellas con mayor o menor grado de legitimidad, según la consistencia interna del propio discurso. Esta observación, que puede parecer banal a quien hoy se inicia en los estudios filosóficos, fue cuestionada durante mucho tiempo en algunos círculos para los cuales existía una sola Filosofía Medieval, paradigmática y normativa, bajo cuya luz eran juzgadas las demás. Dos ejemplos ilustran lo que estoy diciendo.

El primero es el de los frailes franciscanos que a fines del siglo pasado editaron la obra de San Buenaventura¹. En un trabajo admirable y, hasta hoy, modelo de edición crítica, en vez de resaltar la originalidad y la relevancia de la contribución de Buenaventura, se sintieron constantemente obligados, por imposiciones externas de ortodoxia, a mostrar —o a tratar de mostrar— la consonancia entre el pensamiento de San Buenaventura con el de Santo Tomás de Aquino. El segundo ejemplo es el de F. Schwendinger, cuyo texto *Metaphysik des Sittlichen nach Johannes Duns Scotus*² constituyó el primer estudio completo de la ética escotista. El autor, a quien no le pasaron desapercibidas las diferencias entre Escoto y Santo Tomás, procura explicarlas, no como producto de filosofías diversas que se autoexcluyen, sino como resultado del hecho de que Escoto, al ser posterior al Aquinate, prosiguió hacia adelante en el camino abierto, pero no del todo explorado por éste.

Felizmente esta visión reduccionista se halla hoy superada. A partir de los trabajos de F. Picavet³ —también podríamos recordar los nombres de C. Baeumker⁴, y E. Gilson⁵ hasta L. Honnefelder⁶ (para sólo citar algunos de los

* Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

¹ *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.

² *Wissenschaft und Weisheit*, 1-3 (1934-1936).

³ *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905.

⁴ "Die christliche Philosophie des Mittelalters", en P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin, 2ª ed., 1913, pp. 338-431.

⁵ *Jean Duns Scot*, Paris, 1952.

⁶ "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert", en J. P. Beckmann et alii (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 165-186; *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990.

autores más conocidos)— hay una nueva lectura, según la cual también en la Edad Media, así como en otros períodos, se considera a un filósofo primeramente en su propio sistema, y no en relación con otros, pues cada uno de los grandes nombres del pensamiento medieval es señor de su propia filosofía, la cual puede ser comparada con otras, pero no se reduce a ninguna de ellas⁷.

Una vez afirmado esto, agregó algunas observaciones preliminares, a fin de situar mejor el estudio de la ley en Duns Escoto.

En primer lugar, cabe observar que Escoto, en oposición consciente a Aristóteles, atribuye a la ética un valor científico en nada inferior al de la ciencia teórica⁸. Al ser traducida y recibida en Occidente la ética aristotélica, se vio que no se le podía aplicar el carácter de ciencia en sentido estricto, tal como Aristóteles lo desarrollara en los Analíticos, pues se trataba de un conocimiento particular y contingente⁹. Ahora bien, Escoto en discordancia con la tradición aristotélico-tomista, ve que la determinación de la bondad o maldad del obrar humano no se fundamenta en el fin, sino en el objeto. La acción moral, propia de los seres libres, se constituye en dos momentos, siendo, por un lado, objeto de la ciencia práctica y, por otro, obra de la voluntad. En cuanto objeto, cae bajo el dominio de la necesidad, pues el intelecto no posee la facultad de conocer algo diferente de aquello que de hecho es; a la voluntad, por otra parte, le compete fundamentalmente optar, pudiendo querer esto o su contrario, querer lo que antes no quiso, tanto como poder dejar de querer lo que quiso¹⁰. Ahora bien, si por el objeto la ciencia práctica

⁷ A este respecto, aparece como superada la posición de M. Batit, *Les principes des choses en ontologie médiévale (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux, 1997. El autor, comparando temas fundamentales de los tres autores, toma a Santo Tomás como paradigma, lo que le impide ver la originalidad de las posiciones de Escoto y Ockham, a quienes sólo les reserva una crítica por haberse desviado de la solución definitiva del Aquinate. Así dice por ejemplo en la conclusión de la obra, después de examinar los puntos de oposición entre Escoto y Ockham: "Le conflit entre Scot et Occam nous introduit dans le cercle qui unit désespérément les frères ennemis de la philosophie transcendente et du nominalisme. Il permet de s'orienter, dans la pensée classique et contemporaine, en éclairant les liens qui unissent Hume et Kant, et par là même Husserl, à une bonne partie de la philosophie analytique. Mais, au delà de l'intérêt historique, ce conflit pose la question de la possibilité d'échapper à un tel cercle en évitant les oppositions irréductibles qui naissent de la pensée de la création sous l'entière catégorie de l'accident, en vue de sauvegarder la volonté divine. On introduit alors une scission radicale à l'intérieur des choses, entre leur forme, leur essence et le fait de leur existence [...] après quoi l'on est obligé, par la chose même, de réintroduire l'autre dimension en opposition violente avec la réduction précédemment pratiquée [...]. Mais si l'on se refuse à opérer cette scission sur le mode discret, si l'on maintient l'ordre de la puissance à l'acte, à l'exemple de Thomas, on échappe à ces difficultés" (ibid., p. 346). De este modo se le hace posible hablar de "conocimiento destructor" y del "desequilibrio del juicio práctico" de Escoto, o del "enfrentamiento de las libertades" en Ockham (ibid., pp. 269, 274 y 315).

⁸ Sobre la lectura 'metafísica' que Escoto hace de la ética, pasando del nivel de la naturaleza al nivel del ser, cfr. J. C. Gonçalves, "João Duns Escoto e a ciência ética", en *Temas de Filosofía Medieval* (Leopoldianum XVII, n. 48 - set. 1990), pp. 121-137.

⁹ Sobre el estudio de la ética en el siglo XIII, cfr. G. Wieland, *Ethica - Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, 1981.

¹⁰ "[...] necessitas est in intellectu propter evidentiam obiecti necessario causantis assensum in intellectu: non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono, et ita libere assentit maiori bono sicut minori" (Ord. I, d 1, n. 147; Vat. II, 98); cfr. H. Möhle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus*, Münster, 1995.

es ciencia de lo necesario, entonces ella posee a su modo la misma certeza de que goza la ciencia teórica¹¹.

En segundo lugar, la distinción entre naturaleza y libertad, donde se destaca el lugar privilegiado de la voluntad. Quien obra por naturaleza, obra por necesidad, siempre del mismo modo, sin la posibilidad de optar; mientras que quien obra por voluntad obra libremente. Ahora bien, la inteligencia se rige por la naturaleza, no estando en su poder el entender o no entender el objeto que tiene ante sí; en cambio la voluntad sigue el camino de la libertad y, bien entendido, el de la racionalidad, en cuanto es capaz de determinarse a cosas opuestas¹².

En tercer lugar, y estrechamente vinculado a lo anterior, algo que Escoto toma de san Agustín y que preanuncia a Kant¹³: la afirmación de que la voluntad no se determina por nada, a no ser por sí misma. El acto de querer es precedido por el de conocer, pero la inteligencia se limita a presentar a la voluntad lo que conoce, sin determinarla a querer esto o aquello. La voluntad se autodetermina y no posee causa anterior por la que quiera esto o aquello; ella es *causa sui*¹⁴, "no habiendo nada más allá de la voluntad que sea la causa total de la volición en la voluntad"¹⁵.

Finalmente, la noción de justicia, en cuanto existente en Dios. Santo Tomás de Aquino, al tratar esta virtud, prefiere la definición del derecho ('dar a cada uno lo que es suyo'), completándola con la aristotélica ('el hábito que nos hace obrar escogiendo lo que es justo'), corrigiendo la definición de san Anselmo¹⁶. Escoto, por el contrario, parte de la definición anselmiana, afirmando que "la justicia es la rectitud de la voluntad mantenida por causa de sí misma", y le agrega la observación aristotélica de que se trata de una virtud que se refiere siempre a otro¹⁷. Ahora bien, observa Escoto, Dios posee siem-

¹¹ Este planteo es desarrollado por Escoto a partir de la calificación de la teología como ciencia práctica. La importancia de esta cuestión se deduce del hecho de que el autor se siente obligado a tratar de ella en el Prólogo mismo de la *Ordinatio*, reservándole dos largas e intrincadas cuestiones (cfr. *Ord.* I, Prologus, q. 5, n. 217-366; *Vat.* I, 152-237).

¹² Entre los innumerables textos de Escoto al respecto, cfr. *Quodl.* XVI (F. Alluntis, ed.), Madrid, 1968, pp. 580-609; *Quaest. in Met.* IX, q. XV. *Vat.* OPh IV, pp. 676-699.

¹³ Sobre este tema obviarnos mayores referencias a Kant, pero conviene recordar un texto de San Agustín que, también aquí, como en tantos otros temas es inspirador de los pensadores franciscanos: "Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inventa fuerit quaesiturus es? [...] Tu autem si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit quae causa huius est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur; aut non est voluntas, et peccatum nullum habet". *De libero arbitrio*, III, c. 17; PL 32, 1294s).

¹⁴ Para bibliografía al respecto, cfr. L. A. De Boni, "O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia" en *Veritas* 44 (1999), n. 175, p. 717s.

¹⁵ "Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate" (*Ord.* II, d 25, q. un., n. 22; *Vivès* XIII, 224).

¹⁶ *STh* II-II, q 58, a. 1. Sobre la justicia en Dios, cfr. I, q. 21, a. 1, ad 2um, donde muestra la relación entre el conocimiento divino y la voluntad recta, y muestra también la diferencia entre el hombre que sigue una ley superior y Dios que es ley para sí mismo.

¹⁷ "Hic primo de definitione iustitiae rationem generalissimam ponit Anselmus De veritate c. 12, quod 'iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata'. Haec ratio speci-

pre voluntad recta; por otra parte "su voluntad jamás puede volverse oblicua, porque es la regla primera y observada en función de la misma"¹⁸. Esta voluntad, de modo "casi natural" se inclina necesariamente "a casi otro", esto es, al propio Dios, en cuanto objeto de amor, y sólo para tal objeto existe esta inclinación casi natural, pues, con relación a los demás objetos, se comporta de manera puramente contingente, pudiendo dirigirse hacia uno de ellos tanto como a su opuesto, y en ambos casos los quiere con justicia¹⁹. Por lo tanto, también en la definición de justicia está presente la distinción entre naturaleza y libertad: tanto la voluntad divina como la humana sólo se inclinan naturalmente a Dios; para los demás objetos, la inclinación está bajo el dominio de la libertad. Por eso, Dios puede con justicia querer y ordenar lo opuesto de lo que prescribió; y el hombre observa la rectitud de la voluntad, esto es, se inclina hacia aquello que la ley divina prescribe, no por tendencia natural, sino por obediencia a la voluntad de Dios.

Qué es la ley

En la obra de Escoto, el elemento clave para el tratado de la ley se encuentra en un lugar inesperado, en la cuestión 44 del primer libro de la *Ordinatio*²⁰. Como el autor mismo lo reconoce al comienzo del texto modifica la cuestión formulada por Pedro Lombardo:

"Respecto de la distinción 44 —donde el maestro [Pedro Lombardo] pregunta 'si Dios podía haber hecho las cosas mejor de cómo las hizo'—, coloco la siguiente pregunta: si Dios podría hacer las cosas de modo diferente a como fue ordenado por Él que fuesen hechas"²¹.

El cambio es significativo. El texto de Pedro Lombardo tenía en vista rebatir afirmaciones de Abelardo; si Escoto se hubiese atendido a él, lo que no estaría fuera de propósito, estaría haciendo un arreglo de cuentas con el

ficatur per iustitiam secundum quod de ea tractat Philosophus V Ethicorum, qui addidit ultra istam rationem hoc quod est 'esse ad alterum'" (*Ord. IV, d. 46*. Al no existir edición crítica seguimos el texto preparado por A. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington, 1986, p. 240).

¹⁸ "[...] habet rectitudinem voluntatis, immo voluntatem inobliquabilem, quia prima regula est et servata propter se" (*ibid.*).

¹⁹ "[...] cum iustitia proprie sit rectitudo voluntatis habitatae, et per consequens, quasi naturaliter inclinans ad alterum vel ad se quasi ad alterum; et voluntas divina non habet rectitudinem inclinantem determinate ad aliquid, nisi ad suam bonitatem quasi ad alterum (quasi ad quodcumque aliud obiectum mere contingenter se habet, ita quod aequae potest in hoc et in eius oppositum) sequitur quod nullam iustitiam habet nisi ad reddendum bonitati suae illud quod condecet eam [...]. Sed ad nullum obiectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina per aliquid in ipsa, ut quod repugnet sibi iuste inclinare ad oppositum illius, quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest iuste velle; alioquin posset velle absolute [id est, ex potentia eius absoluta] et non iuste, quod est inconveniens" (*ibid.*, p. 246).

²⁰ *Vat. VI, 363-369*; cf. *Lect. I, q. 44 (Vat. XVII, p. 535a)*.

²¹ "Circa distinctionem quadagesimam quartam — ubi Magister tractat 'utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit' — quaero istam quaestionem: utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas facere" (*ibid.*, n. 1, VI, 363).

pasado, en la persona del maestro Palatino²², como también podría estar iniciando un debate a distancia con el futuro, discutiendo con Leibniz. Su interés, sin embargo, es otro: no es saber si estamos o no en el mejor de los mundos; le preocupa saber si Dios, perfección suprema y suprema racionalidad, cuya acción es la del legislador sapientísimo, podría haber instituido para el mundo un orden diferente del actual.

Ahora bien —dice Escoto—, cuando se trata de un agente dotado de intelecto y voluntad, ya sea Dios o un ser humano, que puede obrar conforme a la ley recta, pero que también puede no obrar necesariamente conforme con la ley recta, es preciso distinguir entre la potencia ordenada y la potencia absoluta. Por potencia ordenada se entiende el principio para obrar en conformidad con la ley recta; y por potencia absoluta, el de obrar más allá de la ley recta o contra ella²³.

Con todo, puede suceder que el agente no tenga poder de determinar la ley y entonces que tampoco se encuentre en su poder obrar más allá de ella o en contradicción con ella, a no ser que lo haga de forma desordenada, transgrediéndola. De hecho, el agente que se encuentra bajo la ley debe observarla tal como le fue ordenado, no pudiendo realizar una acción que sea no-conforme a ella, al no poseer la potencia absoluta, esto es, porque no le compete a él ni estatuir la ni cambiarla. Es lo que sucede con los hombres respecto a la ley divina. El legislador que sobre la ley divina posee potencia ordenada y potencia absoluta es solamente Dios, no estando al alcance del hombre obrar ordenadamente contra las determinaciones de la ley divina.

En su argumentación, Escoto presenta dos puntos de interés. En primer lugar, como sucede con los tratados de los grandes escolásticos, aunque el contexto del estudio de la ley sea teológico, las nociones desarrolladas en él nivel de abstracción teórica en que se desenvuelven trascienden el campo de la teología; en este caso se constata que es un tratado aplicable a toda ley y a cualquiera de ellas. De allí el ejemplo que sucintamente presenta, al distinguir entre potencia absoluta y potencia ordenada: "Esto puede ser ejemplificado con la relación príncipe-súbditos en la ley positiva"²⁴. El príncipe, a quien le compete estatuir la ley, puede también modificarla y sustituirla por otra, pues posee la potencia absoluta para ello, y la ley sólo es ley porque él así lo determina; cuando, sin embargo, obra de acuerdo con las prescripciones de la ley que instituyó, obra por su potencia ordenada con relación a la ley establecida. En segundo lugar, presenta la razón filosófica de sus afirmaciones: la ley, tanto la divina como la humana, es una

²² Pedro Abelardo. *Theologia christiana* V (PL 178, 1324-1330).

²³ "In omni agente per intellectum et voluntatem, potens conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere — qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam — est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam" (ibid., n. 3; 363s).

²⁴ "Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva" (ibid., n. 5; 365).

determinación de la voluntad, y ésta, para Escoto, no se determina por nada, a no ser por sí misma. La rectitud formal, intrínseca, proviene del intelecto, que como tal reconoce como bueno o malo un objeto y lo presenta a la voluntad, pero la ley recta sólo surge, porque la voluntad acepta el objeto e instituye la ley; tal como podría optar por otro objeto y entonces habría otra ley, que también sería recta²⁵.

Por lo tanto, optar por una u otra ley es algo que se encuentra en el ámbito del poder absoluto de la voluntad del legislador. En este caso, refiriéndose a Dios, el orden por Él establecido en el mundo podría ser otro, estando limitado solamente por el principio de no-contradicción, esto es, Dios no podría ordenar que se aceptase como recto orden, como bien, aquello que en sí mismo no puede ser recto orden, por ser intrínsecamente malo²⁶. Para Escoto, como observa H. Möhle²⁷, al contrario de Aristóteles y de Santo Tomás, el obrar según una inclinación natural no desempeña ningún papel en su teoría general de la ley. La distinción entre naturaleza y libertad, entre obrar naturalmente y obrar libremente, lo lleva a considerar las acciones realizadas por la inclinación natural como neutras, situándolas al nivel de la *affectio commodi*, donde no se da todavía la acción verdaderamente moral, pues ésta sólo aparece cuando la voluntad se eleva hasta la *affectio iustitiae*²⁸. En el mundo de las cosas contingentes, la voluntad divina podría determinar como pertenecientes a la rectitud de la ley, tanto un orden, como otro diferente, o un tercero, y el hombre debería seguir el que ella determinase, no porque alguna tendencia natural lo inclinase a él, sino porque Dios así lo quiso.

La ley natural

Los enunciados generales sobre la ley, al ser aplicados a la noción de ley natural, conducen necesariamente a conclusiones que colocan a Escoto en una clara oposición a las teorías aristotélico-tomistas, así como al pensamiento de los jurisconsultos del siglo XIII. El texto clásico al respecto es el de la *Ordinatio* III, distinción 37²⁹, donde pregunta si todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley natural. También aquí Escoto transforma la pregunta, interesándose no tanto por lo que abarca la ley natural, sino por la dispensa. En vez de definir qué es la ley natural, y después examinar

²⁵ "[...] leges aliquae generales, rectae dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu ut praecedat actum voluntatis divinae [...]; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, [...] si placet voluntati suae - quae libera est - est recta lex, et ita est de aliis legibus" (ibid., n. 6; 365).

²⁶ "[...] ut autem potest [Deus] multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta; quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi) ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam" (ibid. n. 7; 366).

²⁷ Op. cit., p. 337.

²⁸ Cfr. respecto de las *affectiones* L. A. De Boni, op. cit., p. 720s.

²⁹ Cfr. A. Wolter, op. cit., pp. 269-277. Sobre el tema conserva validez la obra de G. Stratenwerth, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen, 1951.

qué preceptos del decálogo pertenecen a ella, prefiere preguntar por la posibilidad de dispensa; de ese modo, va más allá de la cuestión teológica, llegando al núcleo de lo que viene a ser el concepto de ley natural, y exigiendo que este concepto sea exactamente puesto en debate y redefinido³⁰.

La primera objeción presentada muestra por qué Escoto cuestiona a sus antecesores. Dice así: lo que es de ley natural no puede estar sujeto a dispensa, pues se refiere a principios prácticos conocidos por sus términos o por las conclusiones necesarias, que se siguen de tales principios. Tanto en un caso como en otro se trata, por lo tanto, de verdades necesarias, cuyo opuesto, lógicamente, es falso. Ahora bien, Dios no puede hacer que una verdad necesaria se torne falsedad, que aquello que es evidentemente bueno se torne malo, o que aquello que es ilícito se torne lícito³¹. Sucede, sin embargo, que se mencionaban algunos hechos bíblicos, donde se narra que Dios ordenó obrar contra los preceptos del decálogo. Así, por ejemplo, ordenó a Abraham que sacrificase a su propio hijo, a los israelitas que robasen objetos preciosos de los egipcios y al profeta Oseas que tuviese hijos de un adulterio. ¿Se puede entonces decir que los preceptos del decálogo pertenecen a la ley natural?

Hay una solución bien conocida y sin duda Escoto la tenía ante los ojos: el texto del Aquinate con el que inicia el *corpus quaestionis*. Éste también afirma que la ley natural se basa en la evidencia de los términos o en la conclusión fundamentada en tal evidencia. Admitiendo, entonces, grados en la evidencia, afirma que algunos preceptos pertenecen absolutamente a la ley natural, porque cualquiera percibe de inmediato que deben ser obedecidos, y tales son los mandamientos de la segunda tabla, como honrar padre y madre, no matar, no robar. Otros preceptos morales exigen mayor reflexión, por ser especificaciones de la ley natural. Y otros, finalmente, precisan de la instrucción divina, siendo tales los dos mandamientos primeros³². Ahora bien, por pertenecer al primer grado de evidencia y/o por provenir de la voluntad misma de Dios legislador, los preceptos del decálogo son absolutamente indispensables. Con todo, en casos particulares, es preciso saber si determinado hecho se encuadra dentro de las prohi-

³⁰ H. Möhle, op. cit., p. 338s.

³¹ "[...] in his quae sunt de lege naturae non videtur Deus posse dispensare. Sed dispensavit in aliquibus quae videntur contra praecepta decalogi. Ergo etc. Probatio minoris: quae sunt de lege naturae vel sunt principia practica nota ex terminis vel sunt conclusiones necessariae sequentes ex talibus principiis. Sive sic sive sic habent veritatem necessariam. Ergo non potest Deus facere eas esse falsas. Ergo non potest facere quin illud sit bonum quod signatur per eas esse bonum, et malum quod notatur per eas esse fugiendum; et ita non potest facere de illicito licitum" (*Ord.* III, d 37; apud Wolter, op. cit., p. 270).

³² "[...] cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores, haec autem sunt quae rationi congruunt, omne autem rationis humanae iudicium aequaliter a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode. Quaedam enim sunt quae, statim, per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse facienda, sicut *Honora patrem tuum et matrem tuam*, et *Non occides*, *Non furtum facies* [...]. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda [...]. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, *Non facies tibi sculptibile, neque omnem similitudinem; Non assumes nomen Dei tui in vanum*" (*STh*, I-II, q. 100, a 1, in corp.).

biciones del decálogo o no; esto es, cabe preguntar si tal determinación se aplica o no a un caso particular³³.

Escoto comprendió y resumió muy bien el argumento de Santo Tomás. A. Wolter, valiéndose de corchetes explicativos, traduce el texto con claridad meridiana:

“Pero entonces se exponen los textos en los cuales parece que Dios concedió dispensa. Una manera de hacerlo es decir que, aunque se pueda conceder dispensa respecto de un acto que cae bajo una descripción genérica [por ejemplo, matar en general], nunca puede ser concedida en cuanto está prohibida por la intención del mandamiento [por ejemplo, matar a un inocente], pero [matar a un injusto agresor, por ejemplo] no sería algo contra la prohibición”³⁴.

Pero la solución no le agrada al Doctor Sutil, porque la misma parece no comprender correctamente en qué consiste la dispensa de un precepto. De hecho, según Escoto dispensar no consiste en dejar que el precepto siga siendo válido, permitiéndole a alguien que pueda obrar contra él. “Dispensar es quitar el precepto o declarar cómo se lo debe comprender. Pues hay dos clases de dispensa: la revocación del derecho y la declaración del derecho”³⁵. Ahora bien, la pregunta que surge entonces es la de saber, por ejemplo, si el acto de matar, permaneciendo idénticas todas las demás circunstancias, puede ser lícito a uno e ilícito a otro. En caso afirmativo, hay entonces una dispensa por un cambio, como la concedida por Dios respecto a los actos ceremoniales del Antiguo Testamento: la ley no permaneció la misma y, por eso, el mismo acto, que antes era obligatorio, ahora ya no lo es más. Tal es —observa Escoto— el modo de obrar del legislador respecto a la ley positiva: se quita la prohibición y el acto ilícito se torna entonces lícito, o el acto obligatorio pierde su obligatoriedad. Entonces, si la prohibición de matar pertenece a la ley natural, Dios no puede hacer que pase de prohibida a permitida y, pese a ello, en el caso del sacrificio de Isaac, Dios así lo hizo.

Reforzando su argumento, Escoto observa que las proposiciones que son evidentes por sus términos o por deducción de ellos, son verdaderas por la aprehensión del intelecto práctico, independientemente de cualquier acto

³³ “Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia”. “Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium aut non, hoc quidem est mutabile” (ibid., a. 8, in corp. et ad 3um).

³⁴ “And the one would have to explain away those texts where God seems to have given a dispensation. One way of doing this is to claim that though a dispensation could be granted to an act that falls under a generic description [like killing in general], it could never be given insofar as it is prohibited according to the intention of the commandment [e.g., killing an innocent neighbor], and hence [killing an unjust aggressor, for example] would not be against the prohibition” (A. Wolter, op. cit., p. 273). El conciso texto de Escoto es el siguiente: “Sed tunc exponerentur auctoritates quae videntur dicere Deum in talibus dispensasse. Et exponitur uno modo sic: Quod etsi possit fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa illum in quantum est prohibitus contra intentionem mandantis, et ita nec contra prohibitionem” (ibid., p. 272).

³⁵ “Dispensare enim non est facere quod stante praecepto, liceat facere contra praeceptum; sed dispensare est removere praeceptum vel declarare qualiter debet intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et juris declaratio” (ibid., p. 272).

posterior de la voluntad; son verdaderas incluso si, por un imposible, no hubiese un acto posterior de la voluntad³⁶. Ésta, por lo tanto, no puede hacer que se torne bueno lo que el intelecto aprehendió como evidentemente malo, o que sea malo lo que el intelecto aprehendió como evidentemente bueno. En este nivel, cabe a la voluntad optar entre lo que es bueno y lo que es malo, o entre dos bienes; no le compete determinar lo que es bueno o malo por la evidencia de los términos, pues ésa es función del intelecto, no de la voluntad, el juzgar de la veracidad de los términos de una proposición. Entonces, la secuencia lógica de este proceso, fuera de cualquier temporalidad, es algo que para el autor se aplica tanto al hombre como, *mutatis mutandis*, también a Dios. Por lo tanto, si el intelecto divino aprehendiese como necesariamente buena una proposición como "el hombre inocente no puede ser muerto", nunca un acto de Su voluntad lo podría volver bueno u opuesto, afirmando que "el hombre inocente puede ser muerto".

De ese modo Escoto presenta su propia respuesta a la cuestión. Según él de dos maneras se puede decir que algo pertenece a la ley natural. En sentido estricto es de ley natural lo que constituye los primeros principios prácticos, conocidos por la evidencia de los términos o las conclusiones necesarias provenientes de tales principios. Ahora bien, examinando los preceptos del decálogo se percibe que por la evidencia de los términos pertenecen a la ley natural en sentido estricto los dos primeros mandamientos, que en su formulación negativa, dicen: "No tendrás dioses ajenos... No tomarás el nombre de Dios en vano". Esto equivale a decir en forma positiva: si Dios existe, debe ser amado de manera única y a Él se le debe dar reverencia. Por lo tanto, de esos preceptos ni siquiera Dios puede dispensar, pues sería una *contradictio in terminis* afirmar que lo que la inteligencia capta como bien supremo no deba ser amado necesariamente³⁷.

De un segundo modo se dice que un precepto pertenece a la ley natural, no porque pertenezca a los primeros principios prácticos o a conclusiones necesarias, sino por consonancia con tales principios. Así, tomando un ejemplo del derecho positivo, por el hecho de que esté prescrito que las personas deban convivir pacíficamente en la comunidad no se concluye necesariamente que cada uno deba poseer individualmente bienes como propiedad, aunque parezca conveniente que debido a la flaqueza humana sea mejor confiar a cada uno algunos bienes en particular³⁸. Ahora bien, los preceptos de la

³⁶ "[...] quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis sive sequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripito per impossibile omni velle" (ibid., p. 274).

³⁷ "[...] dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima principia practica nota ex terminis vel conclusiones necessario sequentes ex eis et haec strictissime dicitur de lege naturae. Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio [...]. De praecipis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto. Duo quidem prima, si intelligantur tantum negative, primum scilicet "Non habebis deos alienos", et secundum "Non accipies nomen Dei tui in vanum" [...]. Et per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius et illius prohibiti" (ibid., p. 276).

³⁸ "Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia multum consona illi legi, licet non necessario consequantur ex primis principis practicis [...]. Ista distinctio potest declarari in exemplo. Nam supposito isto principio iuris positivi, pacifice vivendum esse in comunitate vel politia, non necessario sequitur ex hoc: 'Ergo, quilibet debet habere

segunda tabla se encuadran en la ley natural no como pertenecientes a los primeros principios sino por estar en consonancia con ellos y, por lo tanto, no les cabe la necesidad y la inmutabilidad de la ley natural tomada en sentido estricto³⁹.

Detrás de esta distinción, que a primera vista quizás parece poder adaptarse a los niveles de evidencia de Santo Tomás al tratar de la ley natural, se encuentra una lectura totalmente diferente de la tomista —entonces habitual— y que no se puede reducir a ella. La diferencia es tan grande que finalmente para Escoto son de evidencia de los términos afirmaciones tales como “No tendrás otros dioses... No tomarás el nombre de Dios en vano”, esto es, exactamente aquellos preceptos que, para Santo Tomás, necesitan de una revelación divina para que el hombre pueda percibirlos como pertenecientes a la ley natural⁴⁰. Los preceptos de la primera tabla son de ley natural y por eso evidentes por los términos que los enuncian, porque se refieren inmediatamente a Dios⁴¹. No aceptarlos equivale a rechazar el fin último para el cual fue hecho el hombre. Lo mismo, sin embargo, no sucede con los preceptos de la segunda tabla, que para Escoto no son principios absolutamente necesarios, pudiendo el hombre llegar al fin último sin observar lo que ellos prescriben y sin evitar lo que prohíben⁴². El amor ordenado a Dios requiere que se desee que el prójimo también ame a Dios; esto es, en la relación de los hombres entre sí es evidente por los términos, y por eso pertenece a la ley natural en sentido estricto, querer que el prójimo ame a Dios, que se dirija a su fin último, pero sin embargo no se incluye necesariamente en este amor al prójimo el deseo que él no robe o no fornique. Por lo tanto, no es contradictorio desear que él ame a Dios y que no conserve la fidelidad conyugal⁴³. Si ésta no estuviese prescrita el prójimo podría igualmente así alcanzar su fin último.

De este modo Escoto se mantiene consecuente con los principios enunciados anteriormente, al decir que para Dios, legislador supremo, sólo es de necesidad absoluta lo que se refiere a las operaciones intratrinitarias: Dios se ama libremente, pero necesariamente, una cosa no excluye a la otra. Mien-

distinctionem possessionis vel possessionem distinctam a possessione alterius. Posset enim stare pax in communitate sive in convivendo etiamsi essent eis omnia communia. Nec etiam supposita infirmitate illorum qui vivunt vel convivunt est illa consequentia necessaria. Et tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacifice conversationi” (ibid., pp. 278 y 280).

³⁹ La argumentación de Escoto se mantiene así dentro de la tradición de la escuela franciscana, para la cual, ya en “San Buenaventura sólo la honra debida a Dios es un precepto dictado por la naturaleza [...]” (L. Sileo, “Natura e norma. Dalla ‘Summa Halensis’ a Bonaventura”, en Società Italiana di Studi Francescani (ed.), *Etica e Politica: Le teorie dei frati mendicanti nel due e trecento*, Spoleto, 1999, p. 50).

⁴⁰ Cfr. supra, nota 30.

⁴¹ “De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto” (Ord. III, d. 37, loc. cit., p. 276).

⁴² “Et non est sic loquendo universaliter de omnibus praeceptis secundae tabulae, quia de ratione eorum quae ibi praeciipiuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim est necessaria bonitas in his quae ibi praeciipiuntur ad bonitatem ultimi finis; nec in his quae prohibentur malitia necessario avertens a fine ultimo” (ibid., p. 276).

⁴³ Ibid., p. 284.

tras que las relaciones *ad extra* caen bajo el dominio de la contingencia, esto es, los mandamientos de la segunda tabla deben ser observados por los hombres, porque Dios así lo ordenó, pero Él, legislador supremo, no se encuentra obligado por ellos y podría haber ordenado de otra manera. Afirmar lo contrario, según Escoto, sería caer en el necesitarismo greco-árabe, contra la teología cristiana, según la cual la voluntad divina no se determina necesariamente a nada que sea distinto de la divinidad. Entonces, manteniéndose fiel a la afirmación de que la moralidad de las acciones se determina antes por el objeto que por el fin, Escoto insiste en que los mandamientos de la primera tabla son de ley natural, en sentido estricto, porque poseen directamente a Dios por objeto⁴⁴, mientras que los de la segunda tabla se refieren a las relaciones entre los hombres, relaciones éstas marcadas ontológicamente por la contingencia y por ello no se hallan en relación directa con el fin último. "También con relaciones éticas diversas los entes racionales pueden alcanzar a Dios como su fin último"⁴⁵.

Determinar la moralidad de los actos humanos primariamente por el objeto o primariamente por el fin, presupone trabajar con sistemas éticos diferentes. El Aquinate, en el clásico artículo 1 de la cuestión 94 de la I-IIae, al preguntarse sobre el contenido de la ley natural, presenta un paralelo entre la razón especulativa y la práctica, diciendo que así como hay un primer principio para aquélla, así también lo hay para ésta: para la primera el ser, bajo el principio de no contradicción, para la segunda, el bien, en cuanto fin al cual tiende toda la acción:

"Ahora bien, como el ser es lo primero aprehendido en sentido absoluto, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, que tiene naturaleza de bien. Por lo tanto, el primer principio de la razón práctica está fundado en la noción de bien, que así se formula: 'Bien es lo que todos desean'. Éste es pues el primer precepto de la ley: 'Se debe hacer y buscar el bien y evitar el mal'. Y éste es el fundamento de todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que todas las cosas que deban hacerse o evitarse en tanto tendrán carácter de preceptos de la ley natural en cuanto la razón práctica naturalmente los aprehende como bienes humanos. Pero porque el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, de allí que todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural la razón naturalmente las aprehende como buenas"⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. supra, nota 38.

⁴⁵ "Anche con rapporti etici diversi gli enti razionali possono raggiungere Dio come loro ultimo fine" (L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto - Metafisico e Teologo*, Roma, 1999, p. 491).

⁴⁶ "Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: 'bonum est quod omnia appetunt'. Hoc est ergo primum praecceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praeccepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praeccepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [...]" (I-II, q. 94, a 2, in corp.).

Para Santo Tomás, por lo tanto, el bien es naturalmente aprehendido como fin, y el hombre tiende naturalmente a conseguir tal fin. Así como la inteligencia especulativa, por naturaleza, capta la veracidad del enunciado del principio de no contradicción, así también la inteligencia práctica percibe por naturaleza el bien y tiende naturalmente a él, estando los preceptos en la ley natural ordenados de modo correspondiente a las inclinaciones naturales. A la razón práctica le corresponde, por lo tanto transformar en reglas fundamentales de la acción los fines naturales, que están dados por recta tendencia hacia ellos, no por el conocimiento recto⁴⁷.

Para Escoto, por el contrario, la voluntad es determinada primeramente por su objeto, quedando el fin en una posición secundaria, pues él se vuelve tal no por una evidencia natural sino por una determinación de la voluntad⁴⁸. No existe en sentido propio una dirección de la voluntad hacia fines predeterminados por naturaleza, su obrar se caracteriza más bien por la relación que ella establece con los objetos de su obrar⁴⁹. La ley natural, en su sentido estricto, es algo independiente de la voluntad, también de la voluntad divina, pues antes de cualquier acto de volición el intelecto percibió la evidencia de los términos y es en esa percepción de evidencia que se basa su inmutabilidad. Por eso, solamente los preceptos que tienen a Dios directamente por objeto son preceptos de ley natural. Los otros, en la medida en que dependen de una determinación de la voluntad divina, tienen una consonancia con la ley natural, pero no pertenecen propiamente a ella, porque Dios podría querer otro orden diferente del que ellos expresan y en ese caso también este orden sería consonante con la ley natural. Para el Doctor Sutil hay una división irreductible entre naturaleza y voluntad. Las potencias del hombre, según él, se dividen primeramente entre la que obra por necesidad y la que obra por libertad; una está determinada a obrar, la otra, no, pudiendo obrar de una o de otra manera, como también pudiendo obrar o no obrar⁵⁰. La inclinación natural pertenece a la inteligencia, cuya acción es siempre *ad unum*. La voluntad, en lo que posee de más específico, *est ad oppositum*, esto es, se decide ante alternativas que se le presentan. En forma natural la voluntad humana se determina para lo que le interesa al individuo y que Escoto, siguiendo a San Anselmo, califica como *affectio commodi*; en el ejercicio de la libertad, ella va más allá de la naturaleza, pues no existe naturaleza ni tendencia natural que le indique lo que debe ser hecho: ella obedece

⁴⁷ Cf. H. Möhle, op. cit., p. 352s.

⁴⁸ También aquí la lectura tomista de M. Batit le dificulta la comprensión del pensamiento escolástico: "La fin [pour Scot] n'exerce pas de véritable causalité, elle n'est qu'une cause métaphorique. C'est parce qu'elle est voulue qu'elle devient une fin, mais en elle-même elle n'attire plus. Le désirable n'est pas une qualité réelle d'un objet. Il ne devient tel que par l'acte de la volonté qui se met en mouvement pour l'obtenir. La volonté constitue ainsi son objet ou plus exactement, elle décide de vouloir justement parce qu'il est désirable. Le bien devient ce qui est voulu par la volonté et non une qualité de l'objet" (op. cit., p. 276).

⁴⁹ Cfr. H. Möhle, "Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants", en L. Honnefelder et alii, *John Duns Scotus. Metaphysics & Ethics*, Leiden/New York/Berlin, 1996, p. 567. Este artículo constituye un excelente resumen de la ética según Escoto.

⁵⁰ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, L. IX, q. 15, n. 20-34 (OPh, IV, p. 680-684).

a la ley divina, porque Dios así lo mandó, y si Él hubiese determinado lo opuesto, ella tendría que cumplir lo que Él entonces hubiera determinado, no por inclinación natural, sino por *affectio iustitiae*, esto es, por aquella cualidad trascendente que hace que quiera el bien por la objetividad de éste, no por el provecho que le pueda traer⁵¹.

“Con la mirada dirigida tanto hacia el mundo moral como hacia el físico, parece que se puede decir que, colocando en el centro la omnipotencia divina y, por lo tanto, la libertad de Dios y la contingencia del mundo, Escoto nos invita a interpretar el mundo como un *volitum*, esto es como fruto no sólo de la sabiduría sino también del amor libre e insondable. No fue su intención debilitar el vínculo de las leyes morales y de las leyes físicas; lo que quiso fue impedir que tanto unas como otras se presenten como fruto necesario de un Dios impersonal y remoto. El mundo, tanto el físico como el moral, es epifanía de Dios, es expresión temporal del amor creativo divino”⁵².

De la ética a la política

Al pasar de la ética a la política Escoto se mantiene coherente, lo que significa que también aquí sigue su propio camino.

Digamos, para comenzar, que él no escribió un tratado sobre el tema, y por ello se deben buscar los textos entre los temas éticos, como la propiedad de bienes, la esclavitud, el casamiento, el divorcio, etc. Por otra parte en esto no difiere de sus hermanos de hábito, entre los cuales hubo tan solamente dos comentarios a la Política, de los cuales uno fue compuesto en 1431, sobre la nueva traducción emprendida por Leonardo Bruni⁵³. De la misma forma, ninguno de ellos escribió un verdadero tratado de política: de hecho, Ockham, Fr. Mayrones, Álvaro Pelayo y otros pocos redactaron escritos de ocasión, sin duda importantes, pero nada que pueda ser considerado como una teoría general del Estado.

Escoto se mantiene también dentro de la tradición de la Orden al distanciarse de Aristóteles, al analizar las formas de organización de la vida de los hombres en sociedad. Por otra parte, es interesante observar que al tratar de la familia cita al Estagirita tanto para decir que “el hombre es naturalmente un animal conyugal y doméstico”⁵⁴ como para oponerlo a Platón cuando éste defiende la propiedad en común de los bienes⁵⁵. Sin embargo, al analizar la vida política,

⁵¹ Sobre la coexistencia de necesidad y libertad, cfr. *Ord.* I, d. 10, q. un., (IV, 341-378), donde, al examinar un tema teológico, trata de la voluntad como principio necesario de la producción del Espíritu Santo.

⁵² B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano, 1991, p. 207.

⁵³ Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphia, 1992, vol. 2°, pp. 43-46. Apud A. Tabarroni, “Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham”, en *Società italiana*.... (ed.), op. cit., p. 210s.

⁵⁴ “Homo naturaliter est animal conjugale et domesticum”. *Ord.* IV, d. 26, q. 1, n. 6; Vivès, XIX, p. 149.

⁵⁵ *Ord.* IV, d. 15, q. 2 (A. Wolter, op. cit., p. 312). Cfr. *Rep. Par.*, d. 15, q. n. 8; Vivès, XXIV, p. 234.

"tal como [para] los demás pensadores de la Orden franciscana, la tendencia aristotélica a fundamentar las relaciones políticas directamente sobre un análisis de la naturaleza humana resulta [para él algo] particularmente difícil de aceptar"⁵⁶.

Por eso, en su texto más importante al respecto, en *Ord. IV, d. 15, q. 2*⁵⁷ con el texto paralelo de la *Reportatio Parisiensis*, Aristóteles es simplemente ignorado. La cuestión discutida era la de la propiedad particular de los bienes. Ahora bien, había al respecto una larga tradición cristiana que afirmaba que en el paraíso los bienes eran comunes a todos, no habiendo propiedad particular. Ésta, por lo tanto, no proviene de una ley natural, porque si proviniese existiría también en el paraíso. Se la debe atribuir entonces a una determinación de la ley positiva humana⁵⁸. Por consiguiente, para saber cómo puede ser justa la división de la propiedad, se hace necesario saber cuándo es justa una ley.

También a este respecto había una larga tradición cristiana, conocida por todos y que provenía de San Agustín⁵⁹, San Gregorio Magno⁶⁰, San Isidoro⁶¹ y en parte asumida por el *Decretum* de Graciano. Ellos son formadores de opinión en la escuela franciscana, siendo citados, entre otros, por Alejandro de Hales⁶² y por San Buenaventura⁶³, según los cuales en el paraíso no había autoridad civil sino tan sólo la paterna. Escoto, sin embargo, no podía ignorar que en fecha más reciente, Santo Tomás se había apartado claramente de ella, afirmando que también en el paraíso la unidad de acción de voluntades libres exigía que alguien imperase sobre los demás⁶⁴. Entre permanecer con la tradición o seguir la innovación tomasiana, optó por la coherencia de principios.

Su texto es de gran densidad y conviene citarlo por extenso:

"La autoridad puede ser de dos formas: la paterna y la política. La política también es doble, residiendo o en una sola persona o en la comunidad. La primera, es decir, la paterna, es justa por la ley natural, por la cual los hijos deben obedecer a los padres; y ella no fue revocada por ninguna ley positiva divina, como la de Moisés o la evangélica, antes bien fue confirmada por ellas. Pero la autoridad política, que es autoridad sobre extraños, así reside en una persona o en la comunidad, puede ser justa por el consenso común y por la elección de la propia comunidad. La primera autoridad [la paterna] se refiere a los descendientes naturales, aunque no habiten en la misma ciudad. Mientras que la segunda se refiere a los que residen juntos, aunque no los unan lazos de sangre o de relaciones próximas. Así, por ejem-

⁵⁶ A. Tabarroni, op. cit., p. 214.

⁵⁷ Cfr. A. Wolter, op. cit., pp. 310-316.

⁵⁸ "[...] revocato isto praecepto legis naturae de habendo omnia communia, et per consequens concessa licentia appropriandi et distinguendi communia, non fiebat actualiter distinctio per legem naturae, nec per divinam [...]. Et ex hoc sequitur quod ex aliqua lege positiva fiebat distinctio dominiorum" (A. Wolter, op. cit., p. 314).

⁵⁹ *De civitate Dei*, XIX, c. 15; PL 41, 643.

⁶⁰ *Moralium*, XXI, c. 15; PL 76, 203.

⁶¹ *Etymologiae* V, c. 4; PL 82, 109.

⁶² *Summa II*, p. 1, inq. 4, tr. 3, q. 5; II, p. 777.

⁶³ *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2; II, 1008.

⁶⁴ *Summa I*, q. 96, a. 4; q. 92, a. 1, ad 2um.

plo, si algunos extraños se unieran entre sí para edificar o habitar una ciudad y constataran que no podían ser bien gobernados si no tuviesen una autoridad, podrían entonces admitir de común acuerdo que su comunidad fuese confiada a una sola persona o a un grupo. Estando confiada a una sola persona, podrían decidir si la autoridad sería solamente de ella—debiendo su sucesor ser electo nuevamente—o también de su descendencia. Y esta autoridad política, en sus dos formas, es justa, pues con justicia puede alguien someterse a una persona o a la comunidad en aquellas cosas que no van contra la ley de Dios⁶⁵.

El texto es claro a la primera lectura, lo que no siempre acontece con Escoto. Por ley natural (entendida en sentido amplio) sólo existen la familia y la autoridad paterna. Por naturaleza, por lo tanto, los padres gobiernan a los hijos y éstos les deben obediencia, pues por naturaleza los padres no escogen a los hijos ni los hijos a los padres. Por eso, entre la autoridad paterna y la autoridad civil hay una distinción cualitativa, ya desde el origen, visto que en el estado paradisiaco no existía autoridad política. Según Escoto “por naturaleza todos nacen libres”⁶⁶, lo que significa que ninguno nace súbdito o constituido en autoridad. Esta, pues, no se fundamenta en una ley natural ni en una inclinación de la naturaleza, pues el hombre, para Escoto, no es por naturaleza un animal político; él es una persona humana, caracterizada, en primer lugar, por la singularidad, por la “última soledad del ser”. Si pues los individuos en su autonomía resolviesen asociarse lo harían por decisión libre, no por tendencia natural. Percibiendo que algo puede resultar en favor de todos, deseando convivir en paz (*propter pacificam conversationem inter se habendam*, reza el texto latino⁶⁷), los hombres pueden, de común acuerdo, elegir un individuo o un grupo que los dirija.

Hay, pues, un rechazo de la teoría aristotélico-tomista que considera al hombre como un animal político. Pero la aceptación de la tesis contraria no se da sin matices: la afirmación agustiniana de que el dominio de un hombre sobre otro tiene por causa primera el pecado⁶⁸ es edulcorada por la creencia en la razón humana, afirmando que después de perdido el estado paradisiaco, “los hombres, incluso así, mantuvieron la sabiduría y prudencia suficien-

⁶⁵ “[...] principatus est duplex: vel auctoritas paterna, scilicet, et politica. Politica duplex, scilicet in una persona vel in communitate. Prima, scilicet paterna, iusta est, scilicet ex lege naturae, quae omnes filii tenentur parentibus obedire, nec ista per aliquam legem positivam Mosaicam vel evangelicam est revocata, sed magis confirmata. Auctoritas vero politica, quae est supra extraneos, sive in una persona resideat sive in communitate, potest esse iusta ex communi consensu et electione ipsius communitatis. Et prima auctoritas respicit descensum naturalem, quamquam non cohabitantes civiliter. Secunda respicit cohabitantes, quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate sibi coniunctos; utpote si ad civitatem aliquam aedificandam vel inhabitandam concurrerunt extranei aliqui videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire, ut vel uni personae vel communitati committerent illam communitatem; et uni personae vel pro se tantum—et successor eligeretur sicut ipse—, vel pro se et tota sui posteritate. Et ista auctoritas politica utraque iusta est, quia iuste potest quis se submittere personae vel communitati in his quae non sunt contra legem Dei” (*Ord. IV, d. 15, q. 2*; apud A. Wolter, op. cit., p. 314 s.).

⁶⁶ *Ord. IV, d. 36, q. 1, n. 2*; A. Wolter, op. cit., p. 522.

⁶⁷ *Rep. Par. IV, d. 15, q. 4, n. 11*; Vivès, XXIV, p. 235.

⁶⁸ “Conditio quippe servitutis iure intelligitur imposita peccatori [...]. Prima ergo servitutis causa peccatum est” (*De civitate Dei, XIX, c. 15*; PL 41, 643).

tes para instituir leyes en forma sabia y justa"⁶⁹. No es, pues, la naturaleza la que primeramente inclina a los hombres hacia la sociedad: es la decisión de la voluntad libre que los lleva a celebrar un contrato y a promover una elección, a fin de constituir la sociedad civil. Así, la clásica distinción escotista entre naturaleza y libertad aparece nuevamente. Lo que se perdió con el pecado es reconstruido pero ya no según una determinación de la naturaleza, sino por el esfuerzo de la razón o, como observa M. de Gandillac, usando el lenguaje de los filósofos modernos se podría decir que en la perspectiva en que se sitúa Duns Escoto la cultura suple, bien o mal, las deficiencias de una naturaleza caída⁷⁰.

No ha pasado desapercibida a los investigadores la relación entre la teoría política de Escoto y la de los contractualistas de la filosofía moderna. Un texto de C. R. S. Harris, aceptado por algunos, criticado por otros, nos parece exacto, cuando dice que Escoto, en sus pocas líneas sobre el asunto, presenta

"una relación completa sobre la teoría de la soberanía y del contrato social, no diferente de la enunciada posteriormente por Hobbes, Locke y Rousseau, pero la presenta de tal manera que le quita los excesos cometidos por éstos"⁷¹.

Si esto es así, Escoto se sitúa como el pionero del contractualismo moderno. Hobbes, por lo tanto, no necesitaba ir lejos para elaborar su teoría.

Hobbes lector de Escoto

Es delicado hacer aproximaciones entre autores de épocas diferentes. Semejanzas de vocabulario, aparentes semejanzas de paradigmas de interpretación, temas aproximados, no significan que haya dependencia directa de uno respecto del otro: tal dependencia puede ser indirecta y puede también no existir.

Puede también suceder que un autor procure esconder las fuentes en que abrevó, en razón de que era la praxis de su tiempo el rechazar la herencia del pasado. Fue lo que sucedió con Descartes, cuando anuncia una nueva filosofía, que surgía de sí misma. Una investigación histórico-filosófica pudo demostrar que Descartes era deudor de aquellos que lo antecedieron y, gra-

⁶⁹ "[...] constat autem quod post lapsum potuerunt homines habere sapientiam et prudentiam ad sapienter et iuste condendas leges" (*Rep. Par. IV*, d. 15, q. 4, n. 9; Vivès, XXIV, p. 234).

⁷⁰ M. de Gandillac, "Loi naturelle et fondements de l'ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot", en *Commissio Scotistica Internationalis* (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis. Oxonii et Edimburgi*. 11-17/9/1966, Roma, 1968, Vol. 2, p. 700s). Sobre las divergencias y convergencias entre Escoto y Santo Tomás, respecto a la lectura de la ley natural y la sociedad civil, cfr. A. Marchesi, "L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino", en *Commissio Scotistica...*, op. cit., pp. 671-682. G. de Lagarde trató de situar el pensamiento ético-político de Escoto en el contexto medieval: *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*, Vol. II, Paris-Louvain, 1958, pp. 214-261. La importante lectura del profesor de Lagarde sobre el pensamiento social de Duns Escoto nos parece digna de algunos reparos, que aquí no vienen al caso.

⁷¹ C. R. S. Harris, *Duns Scot*, New York, 1959, vol. 2, p. 347.

cias a esa investigación, su autor Étienne Gilson terminó convirtiéndose en el mayor medievalista del siglo XX. De hecho, no pasa de ser un embuste, o un modismo el afirmar que en filosofía se parte de la nada, como si se pudiese ignorar todo lo que hasta entonces fue producido.

Con su pretensión innovadora, Hobbes (1588-1679) también hijo de su tiempo, en mucho se asemeja al autor del *Discurso del método*. Es conocida su aversión a la enseñanza académica de la época, y más de una vez afirmó que la grandeza y la amplitud de su obra no debían nada a los años de estudios universitarios. Éstos, marcados en Inglaterra por la escolástica tardía, le parecen un discurso vacío, incomprensible, rayano en el absurdo⁷². Por eso, él también procura montar su sistema ignorando la academia de su tiempo, de la cual afirma que nada aprendió.

Ahora bien, la relación entre la Edad Media tardía y los tiempos modernos, si bien por un lado se caracteriza por una discontinuidad—de la cual surgió algo nuevo y diferente—, por otro lado, cada vez se hace más evidente también la continuidad que une las dos épocas. Es paradigmática para el primer caso la obra de H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*⁷³, donde procura mostrar la ruptura entre los dos períodos, mientras que por otro lado, J. Goldstein⁷⁴, relejendo la obra de Blumenberg y profundizando en el estudio del siglo XIV, principalmente en Guillermo de Ockham, muestra las raíces medievales de la subjetividad moderna.

En el caso de Hobbes, aunque aun no haya surgido un Gilson para situarlo debidamente en su relación con los medievales, se ve cada vez con mayor claridad que sus dos coterráneos Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham lo influenciaron, y no sólo de modo indirecto. El catálogo de lo que se editó y estudió, principalmente en Inglaterra, en los siglos XVI y XVII, muestra que en aquel país la tradición escolástica continuaba predominante, a pesar de las tentativas públicas de reforma de la enseñanza universitaria⁷⁵. En metafísica, ética, lógica, retórica, gramática, medicina, sin hablar de la teología, el pensamiento medieval estaba presente y aun entre los críticos, mucho de lo que deseaban renovar, principalmente en cuestión de método, en realidad no se apartaba del aristotelismo. Incluso la alta estima que comenzó a gozar el *more geometrico* euclidiano no esconde el uso que de él hacía la escolástica tardía.

La documentación de la época permite también saber qué obras existían en algunas de las localidades donde residió Hobbes. Se comprueba que todos o casi todos los *colleges* de Oxford poseían la obra de Escoto, en una de las varias ediciones hechas a partir del último cuarto del siglo XV, como también poseían las obras teológico-filosóficas de Ockham y alguna obra política, principalmente el *Dialogus* y el *Opus nonaginta dierum*. En lo que atañe directamente a Hobbes, investigaciones de F. O. Wolf muestran que en la Bibliotheca Aulae Magdalенаe, en Oxford, se hallaba entre otras la obra de

⁷² Cfr. *Leviatán*, 1ª parte, c. 8; São Paulo (Os Pensadores), 1974, p. 54.

⁷³ Frankfurt, 1972.

⁷⁴ *Nominalismus und Moderne - Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg, 1998.

⁷⁵ Sigo especialmente la obra de J. H. J. Schneider, *Thomas Hobbes und die Spätscholastik* (tesis de doctorado), Bonn, 1986, pp. 33-74.

Escoto, así como la de Buridán y la de Suárez. Por otros catálogos se sabe que en la de Chatsworth se encontraban las dos *Sumas* de Santo Tomás, la *Oxoniense* y los *Quodlibetos* de Escoto, así como la *Monarchia Sacri Romani Imperii* (J. Hamilton asegura que Hobbes la compulsó⁷⁶) de Melchior Goldast (Frankfurt, 1611-1614), en tres volúmenes, con una serie de textos de medievales sobre política, varios de ellos pertenecientes a Ockham.

Es conveniente observar que Suárez, execrado en el *Leviatán*, defiende en el *De legibus* el primado de lo individual sobre lo general y, por eso, el primado de la voluntad, presentada como fundamento de la obligatoriedad de la ley. Por otra parte, Suárez entabló una discusión con Vázquez sobre la cuestión: "¿La ley obliga porque el legislador quiere que obligue, o es obligatoria independientemente de cualquier legislador, debido al hecho de que su contenido es moralmente bueno?". En las tesis del jesuita se percibe claramente, mirando al pasado, la influencia de Escoto y de Ockham; mirando al futuro se ve que Hobbes las leyó con mucha atención⁷⁷.

Volviendo a las fuentes hobbesianas, años más tarde el pensador inglés vivió un largo exilio en París, siendo huésped del convento de los franciscanos, cuyo superior era el conocido Marin Mersenne. No hay duda de que hizo uso de la buena biblioteca de los frailes, en la cual probablemente ya se encontraba la edición de toda la obra de Escoto, promovida por Lucas Wadding en 1639.

En cuanto al tema de la relación de dependencia de Hobbes respecto de Escoto (y de Ockham) se pueden citar tres argumentos. En primer lugar, en la disputa entre Hobbes y el obispo John Bramhall, éste valiéndose de Escoto afirma que las obras divinas *ad extra* son producidas libremente, no por necesidad. Hobbes ridiculiza al obispo, pero después, citando a Calvino, Lutero, San Agustín y el sínodo de Dort, observa que "liberty is not opposite to all kinds of necessity and determination"⁷⁸. Lo que por otra parte es un eco de su afirmación: "La libertad y la necesidad son compatibles"⁷⁹.

El segundo argumento proviene del *De cive*. Es corriente la afirmación de que en Hobbes hay una secularización de la teología, al transferir al soberano o al Estado atributos que Escoto y Ockham colocaron en Dios, como el del poder absoluto por el cual las leyes son lo que son. Así, cuando estudia las leyes, observa que en las relaciones entre los hombres pertenece a la ley natural la obligación de observar los pactos, de obedecer a la autoridad, etc., pero que la determinación del derecho individual cabe a la ley civil:

"Ahora bien, como las leyes civiles hacen que el individuo tenga su derecho propio y distinto del derecho de otro, y también que se vea impedido de invadir el derecho ajeno, se sigue que son leyes civiles los preceptos abajo enumerados: No rehusarás a tus padres la honra prescrita en las leyes; No matarás al hombre que las leyes prohíben matar; Evitarás el coito prohibido por las leyes; No tomarás un bien ajeno contra la voluntad del dueño; No falsearás las leyes y los juicios con un falso testimonio' [...]. De allí se sigue que

⁷⁶ Ibid., pp. 74-94.

⁷⁷ Ibid., pp. 74-78.

⁷⁸ Cfr. The Quaestion Concerning Liberty, Necessity and Chance. EW 5, p. 229, apud J. H. J. Schneider, op. cit., p. 81s.

⁷⁹ *Leviatán*, II, c. 21, p. 134.

ninguna ley civil —que no sea hecha para ultrajar a Dios, ante quien las propias ciudades no son autónomas, ni estatuyen leyes en sentido propio— puede ir contra la ley natural. Pues, aunque la ley natural prohíba el robo, el adulterio, etc., sin embargo si la ley civil ordenase esa especie de transgresión ya no se trataría de robo, adulterio, etc.”⁸⁰

El tercero, finalmente, son las perícopas hobbesianas sobre el contractualismo que por ser de todos conocidas, nos dispensan su transcripción.

Si se tiene presente lo que ya dijimos al tratar de Escoto, sobre naturaleza y libertad y sobre ley natural, en sentido estricto y en sentido amplio, cualquier otro comentario sobre el paralelismo entre los dos pensadores se hace superfluo.

Lo que se puede preguntar es si esas aproximaciones son puntuales o si se trata de sistemas muy próximos uno del otro, existiendo alguna relación de dependencia entre ellos. A ese respecto, parece que la respuesta correcta es la que insiste en la proximidad entre los sistemas, pues lo que se transparenta por la lectura no son algunas semejanzas en ideas secundarias y menos aun semejanzas tan sólo de vocabulario. Están próximos por toda una visión del trabajo filosófico, que va desde la comprensión de la ética como ciencia práctica hasta la confirmación de la autonomía de la voluntad, como fundamento de la ley de la autoridad estatal.

Si aceptamos la conclusión de J. H. J. Schneider, Hobbes leyó a Aristóteles y el debate con el pensador griego fue fundamental para el surgimiento de su obra. Pero la asimilación del pensamiento del Estagirita se dio dentro de una tradición de lectura, dentro de una hermenéutica de la obra aristotélica, en la cual predominaba la interpretación de Escoto y de Ockham. Hasta qué punto él tuvo contacto directo con los textos de Escoto (y de Ockham) es algo difícil de precisar, aunque la afirmación parezca mucho más probable. Ello sin embargo termina siendo de interés secundario: importante y decisivo es que Hobbes, como la gran mayoría de los intelectuales británicos de su tiempo, leyó a Aristóteles con los ojos de Duns Escoto (y de Ockham).

(Trad.: Gustavo D. Corbi)

ABSTRACT

Canonical divisions of the history of philosophy usually present as drastic the break between Medieval and Modern thinking. One can genuinely ask whether that rupture has not started in the Middle Ages and to what extent many of the elements that characterise the Modernity are already present in that period. In that sense, the article seeks to establish some similarities between Medieval and Modern thinking, particularly the aspects concerning the relationships between the ethical-political thinking of Duns Scotus and some ideas of Hobbes, that, after a detailed study, reveal themselves as heirs of Medieval philosophical thinking.

⁸⁰ *De cive*, c. 14, Petrópolis, 1993, p. 183s.