

INCIDENCIA EN LA ETICA DE LA CONDENA PARISIENSE DE 1277

SOBRE LA CUESTION Y SUS CONDICIONAMIENTOS

Entre los temas en activo que definen el pensamiento medieval por los finales del siglo XIII, en cuanto afecta al interés de estas páginas, figuran las siguientes: 1) Relaciones entre fe y razón; 2) Orden de la fe y discurso de la práctica; 3) Fuero de la voluntad; 4) La moral entre acuerdo y desacuerdo con el intelectualismo.

Se cuestionan y reorientan, en efecto, por entonces, las relaciones entre fe y razón, en el sentido de tener que delimitar los poderes racionales para reivindicar el puesto que se les debe a las creencias, y ello como reacción contra un racionalismo neopaganizante que, declarando autárquica a la razón, tiende, bien a evacuar la fe, bien a contraponerse a ella como criterio de definitiva verdad. La práctica, en esas circunstancias, termina teniendo primado sobre la teoría. Se delimitan las funciones del entendimiento y la voluntad, enfatizándose la importancia de esta última que, definida como incondicionadamente libre, se constituye en motor de la vida moral y agente humano último responsable de ejecutar los planes de la salvación. La moral, por tanto, busca fundamentos nuevos, negando los del naturalismo racionalista greco-pagano e invocando la tradición cristiano-bíblica.

En estas cuestiones incide el debate sostenido en circunstancias que será cuestión de señalar, sobre todo en la universidad de París, y que tuvieron lugar en el curso de una controversia que, antes que a puntos particulares de doctrina, afectaba a la identidad y autocomprensión mismas del ser y vivir cristianos. La figura en que voy a fijarme como la que mejor recoge los resultados del debate es la de Duns Escoto. Sus posiciones, radicalizadas por Guillermo de Ockham y por sus seguidores, acaban estableciéndose como mentalidad de una *nova aetas*. La fecha en la que puede establecerse la divisoria entre un antes y un después es la de 1277, hace setecientos años. Esa fecha señala la crisis de una orientación del pensamiento escolástico, que venía haciéndose sentir a lo largo del siglo XII¹ y que, afirmándose y endureciéndose

1 Estudiosos del siglo XIII han puesto de relieve el surgimiento en él de nuevas fuerzas culturales que permiten atribuir a ese período un primer renacimiento humanista; así como una forma nueva de contemplar la naturaleza que adquiere una magnitud «desacralizada» y pide ser estudiada como realidad exterior de peso y eficacia propios (Cf. M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle* (Paris 1957) pp. 25-27; Id., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris 1950) p. 223; G. Paré - A. Brunet - P. Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement* (Paris-Ottawa 1933).

desde mediados del XIII, engendra hondas preocupaciones en la ortodoxia, por lo que es sometida a censura y acaba siendo condenada².

Ordenaré la exposición siguiendo los cuatro puntos indicados. Me interesa poner de manifiesto el relieve que a raíz de esa fecha va a adquirir la filosofía práctica, razonando el porqué del puesto privilegiado que ahí toma la moral.

No voy a referirme a las circunstancias relativas al momento, motivo y alcance de la condena, que son conocidas³; pero sí quiero anteponer una observación que afecta a las situaciones históricas y cambios de la realidad social por esas fechas, que explican en parte lo que estaba pasando y tenía que pasar por las cabezas de los hombres a los que les tocó vivirlas⁴.

oOo

El fenómeno global de más consideración operado en la conciencia cristiana en los lustros que preceden a 1277 es el de la presencia de la filosofía con su pretensión de ofrecer una visión sistemática y auto-suficiente del mundo de modo que, en concurrencia con la teología, esta última hasta entonces más bien declarada que sistematizada, podía llegar a prevalecer sobre ella y sustituirla⁵. Ese movimiento ha recibido distintas denominaciones. De «racionalismo pagano» o «aristotelismo radical heterodoxo» habla Van Steenberghen⁶. «Averroísmo latino» se le llamó también, siguiendo a Renán⁷. Ante ese desafío, es importante sin duda lo que las condenas tenían de freno que impidiera dicha sustitución; pero no lo es menos lo que de estímulo positivo tuvo aquella forma de pensar el universo en coherencia sistemática. El resultado del desafío fue que

2 Para el estudio de la situación en que se produce la condena y el de sus repercusiones, pueden consultarse: F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle* (Lovaina-Paris 1966) p. 357 ss.; Id., *Aristotle in the West* (Lovaina 1955); Id., 'Le XIII^e siècle', en *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle (Histoire de l'Eglise, Flich-Martin, vol. 13; Tournai 1956)*, «Autour de la condamnation de 1277», p. 305 ss.; J. Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno* (Madrid 1973) p. 144 ss.; E. Gilson, *La philosophie au moyen age* (Paris 1947) p. 550 ss.; cf. Id., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Nueva York 1955); D. A. Callus, *The Condemnation of Thomas at Oxford* (Oxford 1946); J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris-Tamines 1923); C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII^e siècle* (Paris 1964).

3 Steenberghen, sobre todo, en *Le mouvement doctrinal...*, *Aristotle in the West, La philosophie au XIII^e siècle*, ha detallado esos puntos.

4 G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age. II, Secteur social de la scolastique* (Lovaina-Paris 1958).

5 La actitud tomada por san Buenaventura en la controversia, que ha sido objeto de atento examen por parte de los investigadores, ilustra muy especialmente sobre la inquietud y preocupaciones que sentían ante la situación los espíritus más responsables (Steenberghen, *Aristotle...*, pp. 233-35; Id., *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 427-29, 474-76).

6 Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, en diferentes lugares, pp. 365-72, 394-95; sobre todo, pp. 399-400.

7 En la bibliografía que venimos citando puede completarse la información sobre estos últimos puntos. Steenberghen ha insistido en la distinción que debe establecerse entre el aristotelismo, aún el heterodoxo, y el averroísmo en sentido estricto, relacionando este último con la tesis del monopsiquismo. (Entre otros lugares, *Aristotle in the West*, pp. 205-6; *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 368-69, 394 ss.).

la propia teología no se contentó ya con servirse de unas y otras autoridades, también las filosóficas, para organizar sus declaraciones de la fe. La teología aprende de la filosofía a pensarse a sí misma en coherencia sistemática, abriéndose con ello el período del gran pensamiento cristiano que representan las *Sumas* y las líneas definidas de conceptualizar ese pensamiento que dan lugar a también definidas escuelas. Cada escuela desde entonces dejó de contentarse con recoger eclécticamente el legado de la sabiduría tradicional en conjuntaciones de consenso bajo la inspiración unitaria de la fe, para elaborar sistematizaciones de principio que pudieran contrarrestar los valores de consistencia en que podía apoyar su superioridad la filosofía. En adelante, y aunque los autores sigan tomando como texto base de sus explicaciones las *Sentencias* de Pedro Lombardo, introducen en ellas un rigor escolar en el que no se renuncia a la voluntad de sistema.

La seducción de la filosofía se había manifestado tan poderosa que existió realmente el peligro de que su oferta de verdad dejara en suspenso la verdad teológica. Santo Tomás se metió de lleno en la zona del peligro, viendo muy claramente dónde se encontraba. Pero no creyó ni oportuno ni conveniente librarse de él cerrando las puertas al nuevo poder que había hecho acto de presencia y que en su terreno tenía sobrados títulos de legitimidad. Lo que hizo fue integrarlo en una visión del mundo que, sin negarlo, lo trascendía. Esta actitud es la que vino a ser considerada como sospechosa de colaboracionismo. A partir del día de la condena, en efecto, hubo que prescindir de ella.⁸ La escuela que iba a encargarse de sistematizar la fe en nuevo suelo de seguridad fue la franciscana. También su sistema aprendió de la filosofía la forma, pero aplicada a atender a la base de principios deudores de la tradición de los «santos»⁹.

Se ha hecho observar últimamente que esa fecha de 1277 ha sido indebidamente apreciada en su importancia en orden a la evolución doctrinal de la escolástica. Sólo en estudios recientes se ha insistido en la transcendencia de su significación. Al respecto, escribe Pieper:

8 El texto del decreto de condena y estudio de las proposiciones afectadas, en P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'avveroisime latin au XIII^e siècle* (Lovaina 1911); cf. H. Denifle y A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I (Paris 1889); Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 484.

9 Sabido es que la recepción de la «filosofía» pagana por el cristianismo corrió vicisitudes complejas. Los autores medievales distinguían claramente entre *philosophi* y *sancti*; por «filósofo» no se reconoció ninguno de ellos. La palabra envolvía una connotación netamente pagana; de ahí que al afirmarse el movimiento de aquellos aristotélicos que parecían venir haciendo profesión de filósofos su actitud fue asociada inmediatamente con motivos de inspiración no cristiana, relacionándola con el paganismo. Los teólogos echaban mano de los servicios de la filosofía, mas no por eso entendían ser filósofos, sino, como observa Gilson, *philosophans* o *philosophans theologus*: «parece que no entró en la mente de los teólogos del siglo XIII que uno y el mismo hombre pudiera ser, al mismo tiempo, ambas cosas —'filósofo' y 'santo'» (E. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid 1969) pp. 14-15; Id., 'Les philosophantes', en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 19 (1952) 135-40; M.-D. Chenu, 'Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale', en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937) 27-40; Id., *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 223; A. M. Landrag, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente* (Barcelona 1956) pp. 20-21, 64.

«Las exposiciones de la filosofía medieval aparecidas después de 1950 se distinguen de casi todas las anteriores, entre otras cosas, por considerarse como sorprendentemente importante un determinado suceso que, a primera vista, no parece en absoluto ser algo especial que se salga de lo corriente: la condenación eclesiástica de principios filosófico-teológicos que tuvo lugar en París y Oxford en marzo de 1277»¹⁰. El propio Pieper hace notar que la condena ocurre exactamente en la fecha del tercer aniversario de la muerte de Tomás.

La situación planteada significa «el fin de una época». El fin de esa época es el de «la edad de oro de la escolástica»: «la luna de miel de la filosofía y la teología ha concluido»¹¹. Quienes en adelante opten por la ortodoxia tendrán que ver muy relegada en sus oficios de servirla a la filosofía. «Al día siguiente de los sucesos de 1277 la escuela franciscana se pone en cabeza del movimiento doctrinal»¹². ¿Qué es lo que está ocurriendo en la base histórica de esa evolución?

El fenómeno de crisis mencionado es considerado por los autores a que nos hemos referido tomándolo desde las alturas de la filosofía, fijándose en la modificación del curso de las ideas y cambio de mentalidad implicado en dicha crisis. A este punto de vista es al que prestaremos especial atención en lo que sigue.

Pero no debe olvidarse que las transformaciones que sufre lo ideológico son solidarias de los cambios que se cumplen en la realidad. Sin sentirse obligado a admitir una determinación de la conciencia por el ser o la vida, es cierto que las respuestas de la conciencia se corresponden con interpelaciones concretas de la realidad y de las situaciones históricas de hecho en que esas respuestas se producen. La situación histórica en nuestro caso viene dada en los cambios socio-políticos que se cumplen en la edad media al paso de la estructuración jerárquica señorial y agraria hacia formas de vida de configuración comunal-urbana. La estructura social urbana asienta sobre el desarrollo artesanal y el predominio del comercio sobre la agricultura; sobre formas de organización libre y el avance hacia modos de convivencia democráticas. Algo parecido ocurrió en Grecia con el paso de la sociedad aristocrática terrateniente sustentada en la tradición a la sociedad abierta a las comunicaciones marinas y al comercio que impulsa el predominio de las ciudades. El impacto de estos cambios conmociona los esquemas de la conciencia de los helenos, abriendo el período de tensiones que imprimen un sello propio al siglo de Pericles, tensiones recogidas por la inquietud crítica de la sofística, y que los grandes sistemas filosóficos desde Sócrates tratan de resolver encauzándolas mediante concepciones en las que los problemas tradicionales reciben formulaciones consonantes con las demandas de la nueva época.

Ante situaciones paralelas en la edad media los autores responden también armándose con sistemas de pensamiento en los que, por abstrusas que sean las cuestiones tratadas y por más que parezca que los

¹⁰ Pieper, *ob. cit.*, pp. 155, 157.

¹¹ Gilson, *History of Christian Philosophy*, pp. 408, 465; Id., *La philosophie au moyen age*, p. 605.

¹² Steenberghen, *Le mouvement doctrinal...*, p. 324.

contendientes estén situados en el empíreo de las ideas, las exigencias de la realidad constituyen el motivo de fondo cuya presencia tácita se ve en acción por debajo de las contiendas dialécticas explícitas.

A impulsos del espíritu libre de la ciudad adquiere peso creciente el elemento laico, que, aunque siempre animado de la fe religiosa que caracteriza los tiempos, busca darle expresión con independencia. La ordenación del derecho, forzada a buscar figuras consonantes con las nuevas situaciones, alienta igualmente un proceso de autonomía, que se refleja también en las Facultades de Artes. En ambos casos se busca inspiración en las fuentes clásicas que son recuperadas con celo y rapidez. La propia universidad se consolida como institución urbana, y de entre los miembros del clero urbano serán reclutados los maestros. Las órdenes religiosas de franciscanos y dominicos nacen bajo el estímulo de las nuevas necesidades. En las ciudades establecen sus conventos; desde sus comienzos se convierten en portavoz de los intereses espirituales del momento. Su entrada a participar en las tareas universitarias es un fenómeno revelador, que no se produce sin resistencias, pero que, consonante con las situaciones, acaba por imponerse¹³.

En este clima es en el que se produce el brote de «filosofismo». En él recibe expresión la tendencia cultural que se nutre del clima libre respirado en las ciudades. En el filosofismo se refleja el rechazo de lo autorizado —y por serlo— como instancia decisoria de los juicios sobre la realidad, invocando como criterio de verdad el poder autónomo e igualador de la razón. Se responde así a las exigencias de vida que se plantea el incipiente hombre burgués, trasladando al terreno mental el modelo de orden y relaciones que sirven de estructura a la organización urbana. Dicho orden se piensa sustentado en sí mismo, como un todo interrelacionado que, en efecto, ha roto los vínculos con el sistema jerárquico y con las instancias de autoridad. Es ahí donde encuentra su espacio el «racionalismo radical» o el «aristotelismo heterodoxo», cuyo supuesto es la asunción de un orden mundano en el ámbito de una racionalidad que opera con exención respecto a las tutelas del pasado.

SE CUESTIONAN LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZON

La filosofía, cuando ha buscado expresarse con rigor y coherencia escolar, se ha referido gustosamente a aquel principio que recorre toda su historia, desde Anaxágoras a Hegel: «La mente o la razón rigen al mundo»¹⁴. Un mundo que tiene por principio la razón cae dentro de explicaciones necesarias. El racionalismo que alberga esa tesis deja al universo «libre de sorpresas».

La propia filosofía cristiana, cuando llega a ser sí misma bajo forma escolástica, aunque con oportunas salvedades, asume ese principio. Ello introduce una tensión dentro de la conciencia cristiana: la que se da

13 Cf. H. Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines*. I (Paris 1939), en la trad. *Las ciudades de la edad media* (Madrid 1975).

14 Cf. Platón, *Fedón*, 97b-98; Aristóteles, *Metaph.*, I, 4, 985a; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Werke*, Suhrkamp, vol. 12; Frankfurt 1970) p. 23.

entre la vida de fe y el discurso del conocimiento, que, si de una parte es difícil de orillar, parece por otra que es imposible de asimilar o resolver.

El pensamiento cristiano preescolástico, desde san Justino o san Agustín buscó la alianza entre los extremos de la vida de fe y el conocimiento filosófico, proponiendo incluso la *philosophia christiana* como la plena y verdadera. En estas condiciones recorre la edad media, como problema de continuo planteado, el de las relaciones entre la fe y la razón¹⁵.

Boecio, que pasa por el primer escolástico, siguiendo indicaciones ya expresadas en Agustín, ordena metodológicamente su reflexión sobre los misterios revelados tratando de conjugar la fe con la razón, e incitando a ello: *fidem, si poteris, rationemque coniunge*. En la línea de Boecio se inscribirá toda una línea de pensadores posteriores, que pasa por Anselmo o Abelardo y desemboca en el siglo XIII, exigiendo la atención de las figuras máximas de ese período: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, que ante todo se preocupan por armonizar los extremos de la tensión en una síntesis en que ninguno de los dos fuera sacrificado.

Pero la introducción del conocimiento racional en el ámbito de lo creído no podía considerarse operación espontánea y obvia. La razón convierte en exigencia lógica a cuanto cae dentro de su fuero; es decir, conduce a explicaciones necesarias. El dominio de las *rationes necessariae* disuelve el misterio. De modo que la asunción de la filosofía podía significar la evacuación de la teología.

Este peligro fue sentido con claridad precisamente en una época en que los contenidos de la revelación animaban desde la raíz todas las manifestaciones de la vida. La tendencia racionalista encontró por tanto resistencia, alentada ésta por la tradición conservadora, que veía en ese racionalismo no su complemento, sino su contrario, una especie de principio subversivo que, dejado a sí mismo, podría acabar con todo lo que de sagrado tenía dicha tradición.

Un teólogo como Juan Peckham ve en la doctrina de los «maestros» llenos de suficiencia un vilipendio para la autoridad de los «santos». En esta contraposición incluía la pugna doctrinal que atribuye a dominicos y franciscanos; los primeros «entregados a los dogmas filosóficos», y con ello «llenando de ídolos la casa de Dios»¹⁶. El momento, cargado de ardor polémico, no era el adecuado para matizar. Los «maestros» tendían a ser vistos bajo la rúbrica común de dejarse seducir por una especulación independiente que, bajo la guía del «ideal filosófico», daba estatuto de autarquía a la razón, apoyándose en la sustantividad de la naturaleza.

Las posiciones que al respecto había tomar estaban suficientemente prefiguradas ya de antes. Por una parte, la de identificación con la fe tradicional profesada por los «santos», mirando con suspicacia a una razón que no fuera la conciencia viva de esa identidad. Esta armonía en el origen era la puesta en cuestión por el «filosofismo» que, siguiendo el discurso racional en toda su lógica «no prestaba atención a las exigencias de la fe y de la teología»¹⁷; de ahí la solución de dualidad, al menos vistas las cosas desde fuera. Quedaba con ello abierto el camino

15 Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1948) pp. 1-16, 413 ss.

16 *Ibid.*, p. 7.

17 Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 381.

para las actitudes antitéticas de una *fides sola* en la cual no encontraba cometido alguno la razón, o una *ratio sola* encargada de resolver sus problemas con independencia de la fe. Este doble camino, aunque dé su fruto en fechas posteriores, empieza a andarse a raíz de la de 1277. Entre tanto la cuestión en litigio trata de resolverse en términos de relación. Esta relación puede ser de armonía interna, aunque subordinada la razón a la fe; o bien de subordinación externa, de modo que la verdad de fe se sobreponga a la de razón.

La solución armonizadora interna parecía negada por los hechos, ya que el crédito puesto en ella por los «maestros» terminaba manifestándose en descrédito del sentir de los «santos». Pareció, pues, obligado negar autarquía al principio racional, incluso cercenar su autonomía. De buscar su relación armónica con la fe había que tomar a esta última muy en serio como principio radical de verdad. Se acentuarían para la razón sus oficios serviciales. Bajo la guía de la fe, la razón no tendría empleo autárquico ninguno. Asistida desde dentro por la revelación, sus verdades no podrían afianzarse en el título de expresar *rationes necessariae*. La relación entre las verdades de razón y de fe no sería de consistencia sino de congruencia. Ya que las cuestiones a las que afecta la revelación son las que tienen que ver con el fin de la existencia humana y con el orden de la salvación. Sobre estas cuestiones, aunque la filosofía pueda decir alguna cosa pertinente, su insuficiencia de fondo se pone de manifiesto en lo distantes que los filósofos quedaron al respecto de la verdad. Era asunción común tomar a Aristóteles como la medida no sobrepasada de la verdad de que era capaz el filósofo. Mostrar las deficiencias de Aristóteles era mostrar las de la filosofía misma. Pero esas deficiencias estaban patentes al comparar los resultados de la metafísica del griego con los datos de la doctrina cristiana. Dar crédito por separado a Aristóteles era reincidir en el paganismo, cosa en que iban a insistir los doctores que toman partido en la controversia contra los seguidores del «ideal filosófico»¹⁸.

En esta controversia, ventilada entre teólogos y filósofos, vamos a ver tomar partido a Duns Escoto, como exponente significativo del estado de la cuestión y representando también la opción franca por la primacía de la fe y los servicios de congruencia que en relación con ella corresponden a la razón. Su actitud tiene el significado, a este respecto, conforme observa Gilson, de «una crítica teológica de los límites de la filosofía», contraponiéndose directamente en este caso a Avicena, quien suponía «que el hombre puede naturalmente ver a Dios». Pero si «la filosofía se basta para salvar al hombre, toda la revelación divina se hace superflua, el evangelio es inútil y la religión cristiana es enseñada en vano. A cuyo respecto los filósofos árabes eran más peligrosos que Aristóteles, a quien podía reprochársele no haber aportado ninguna doctrina de salvación, pero no el haber inventado alguna falsa»¹⁹. Para Escoto «no hay salvación filosófica posible». La filosofía es incapaz de revelarnos nuestro último fin, cosa que sólo puede hacerlo la religión. Refutar a los filósofos, que, fundándose en el solo conocimiento natural, pretenden poder asignar al hombre su último fin, en algo que cae de lleno en la actitud crítica de Escoto y ello en virtud de una posición de principio que es inequívocamente teológica²⁰.

18 Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales* (Paris 1952) pp. 13-14, 18-21.

19 *Ibid.*, p. 29.

20 *Ibid.*, pp. 35, 38.

La filosofía con sus recursos presumía, pues, de la capacidad de apoderarse de toda la realidad y de dar cuenta de ella. En esa cuenta entraba la realidad de la que se ocupaban los teólogos, pero suponiendo que lo que ellos hacían, o era una mala cuenta que había que revisar con arreglo a los criterios filosóficos, hablando de lo mismo pero con rigor y responsabilidad racional, o, si quedaban cuestiones no asimilables filosóficamente, serían cuestiones separadas, objeto de la fe de los creyentes para entre ellos. La filosofía y sus razones era el nuevo poder con crédito para discutir *de omni re scibile* entre hombres. La racionalidad filosófica se presumía realizada en la obra del «Filósofo» por excelencia, esto es, Aristóteles: los límites del saber coincidían con los de la racionalidad natural, de la que en efecto, Aristóteles era el insuperable exponente, como lo confesara Averroes.

Con esta situación se encuentran los teólogos. Parece que no les queda otra opción que la de deponer las armas ante el nuevo poder que todo lo avasallaba, o confesar en el silencio de la fe el mensaje aparte de sus creencias, es decir, tomar la revelación como verdad que no será para discutida sino únicamente para acatada.

«In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem» (Op. Ox., Prol., I, 5).

Es la situación que constituye el reto fundamental que se ofrece a la reflexión de un teólogo como Duns Escoto. El prólogo a su *Opus Oxoniense* señala claramente el área en que emerge la controversia.

El *quaeritur* que ahí se investiga afecta a la cuestión de si es «necesario para el hombre, *pro statu isto*, *aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus* (Op. Ox., *Ibid.*, q. 1, p. 1, n. 2).

Así, pues, *inter philosophos et theologos controversia versatur*. Escoto no reprochará a la filosofía que se ocupe de sus competencias; no le reprocha que haga lo que puede hacer. Le reprocha que pretenda hacer lo que no puede, o que decida que todo lo que se puede hacer es menos de lo posible. Entregarse a la filosofía, y nada más, es consagrar su inmanencia irrespondiente al *necessarium* del hombre *pro statu isto*, que supone realidades no alcanzables por la luz natural del intelecto. Esas realidades corresponden a lo que fue asunto propio de la teología, orientada al fin de la existencia, que se refiere a la salvación.

La filosofía evacua esos problemas al cerrarse a la escucha de una instancia solicitadora trascendente, respondiendo a la cual tiene su horizonte de realidad la «potencia obediencial». La filosofía y sus razones tienen que ver con conceptos terminantes acerca de naturalezas o realidades terminadas, que son lo que son; por otra parte, no pueden hacer otra cosa. Escoto dirá que la existencia, si bien es *ratio intellecta in obiecto vel citra obiectum*, no es objeto de ciencia: *omnis scientia est de re non praecise ut existens est*²¹.

La filosofía que reduce su campo a lo «natural», por lo mismo queda presa en el círculo de la necesidad, y tiene bloqueados los fines de la

21 E. Rivera de Ventosa, 'Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual', en *Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis*, 1970 (Roma 1972) pp. 307, 311.

vida. Creerá decir esas mismas cosas mejor que lo hace la teología. En realidad pone en evidencia que aquello que cree decir mejor lo deja intocado. Entonces el teólogo se sentirá libre para proclamar su «doctrina inspirada», de resolución eminentemente práctica; conociendo bien los límites del poder de ese ambiguo aliado que ha acabado manifestándose como lo que es, haciendo a la vez patente su fuerza y su debilidad. Puesto que ha dado claras pruebas de lo que con sus recursos alcanza —siendo la filosofía no esta o la otra formulación de opiniones, sino la filosofía en toda su verdad que alcanzó su medida plena en Aristóteles—, basta a un cristiano comprobar qué verdades de su fe no ha alcanzado o, cuando ha tratado de hacerlo, las ha deformado, para concluir que no se tiene en ella el criterio para decidir sobre las últimas cuestiones ²².

«La fe tiene razones que la razón no comprende». El asalto invasor llevado a cabo por la filosofía ha conducido a la teología a hacerse consciente de sí misma, a realizarse plenamente en su verdadero elemento, rechazando realizarse en el de la filosofía, en cuyo ámbito y bajo cuyo régimen resultaba negada. La razón tendrá su cometido respecto a la fe, pero ciertamente no cometido rector. Lo que, por otra parte, era doctrina establecida en la ortodoxia. Pero ahora se verá claro que los maridajes precipitados con la filosofía acababan siendo desastrosos; será también cuestión de alertar sobre los peligros de los coqueteos con ella. El *imperium* doctrinal corresponde a la teología. La filosofía tendrá oficios ministeriales. Se instaura pues en toda su fuerza el principio: *fides quarens intellectum*, principio que, según Gilson, se pone en juego en la crisis averroísta ²³.

Sobre los sutiles enmascaramientos, alianzas y peligros latentes en la controversia aludida puede decirnos mucho y muy instructivo lo que hoy está pasando a consecuencia de que un nuevo poder racional, el de la ciencia, pretende levantarse con el *imperium* que establece su régimen sobre lo humano y lo divino. La ciencia se ha arrogado ser la nueva medida «aristotélica» irrebalsable con la que se decide lo que es verdad. Pero sí se comprueba que las demandas importantes de la vida —que por cierto siguen siendo las mismas que interesaron a los teólogos, aunque secularizadas—, no son atendidas, en la falta de respuestas a esas cuestiones tenemos determinados los límites de la ciencia. El *imperium* tiene que ser entregado a su legítimo titular, que en este caso puede ser el hombre como sujeto moral, que se abre a aquellas mismas cuestiones que tienen que ver con los fines y el sentido de la vida. Desde ahí podrán plantearse preguntas a la propia ciencia, ante las cuales se pondrán de manifiesto sus límites y también sus oficios ministeriales. Tampoco aquí se reprochará a la ciencia que haga lo que puede hacer; pero sí que decida que nada se puede hacer más que lo que ella hace, cuando empieza predefiniendo lo que puede

22 San Buenaventura, en sus *Colaciones sobre el Exámeron*, pronunciadas en la significativa fecha de 1273, trae a examen la filosofía, sobre todo la representada por Aristóteles, señalando sus deficiencias, tanto en el orden teórico como en el práctico; entre otros lugares, VI, nn. 2-5; VII, nn. 3-6, 13. No niega que, entre los antiguos filósofos, algunos de los más nobles descubrieran verdades: «Et ad hoc venerunt philosophi et nobiles eorum et antiqui, quod esset principium et finis et ratio exemplaris» (VI, n. 1); pero entiende que hay que dividir en ellos la luz de las tinieblas. «Modo sumus in vera luce; non sic illi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo» (VII, n. 13).

23 Citado, con reservas a esa extensión del averroísmo, por Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, p. 409.

hacerse dando como canon el alcance de su brazo. La cultura humanista encuentra el elemento sobre el que puede afirmar su verdad cuando la cultura científica ha dado la medida de su posibilidad.

En uno y otro caso resulta obligado poner límites a la razón para dejar paso a la «fe». No es que la razón no tenga nada que ver con la «fe». La relación entre esas cosas se hace necesaria, pero no sin criterios para decidir de qué lado queda el régimen llamado a tener primacía. Investiguen con dedicación y exigencia los «científicos», pero no dejen en suspenso o, por lo menos, no evacuen la causa de los «humanistas». Razonen con todo rigor los «filósofos», pero sepan que su labor no evacua el compromiso de los «santos». Esto último es lo que Escoto pone de relieve en su discusión, haciendo, en efecto, lo que pudiera llamarse una crítica de la filosofía en función de lo teológico. De la discusión sale reafirmada en su verdadero ámbito la teología; también purificada. Dios no envió a Aristóteles para salvar a los hombres. Para esto envió a su Hijo. En él, y conforme al testimonio de la revelación, es donde se hacen patentes los planes de Dios. No en una filosofía pagana o en los comentarios de su «miserable comentador», como, argumentando de nuevo contra la filosofía de las escuelas, dirá Malebranche²⁴. Si se encontrara en la filosofía suficiencia para salvar al hombre, la revelación sería superflua y la religión innecesaria²⁵.

Lo cuestionado por la filosofía era globalmente el sentido cristiano de la existencia como economía de salvación: la existencia soberana de Dios, sus planes salvíficos o los caminos de la libertad; en otros términos, la obra de la creación y el drama de la redención, o la sustancia moral y religiosa de la vida. La función de la crítica teológica a la filosofía tendría el cometido de quebrantar el círculo de la necesidad natural inevitable para el racionalismo filosófico. El filosofismo aparecerá entonces como aquella *stulta mundi sapientia* «que juzga imposible para Dios lo imposible para la naturaleza», como observa el propio santo Tomás²⁶. La cuestión se ventilará para los teólogos en el terreno de los posibles de Dios, por razón de que fuera de ellos quedaban excluidos del contexto de la verdad los planes de la salvación. Las consecuencias de centrar así el debate tendrán el máximo alcance, siendo en efecto el más visible el específico primado de la fe sobre el saber. Ello implica un ensanchamiento de la mirada. Las ataduras cosmológicas quedan rotas para dar paso a un dinamismo que se resuelve en historia. Romper la cadena de la necesidad sólo es posible cuando la opción a no empezarla se hace viable. Y sólo es viable si el mundo queda referido

24 En la crítica de Malebranche quedan incluidos los propios escolásticos; creyendo deber inspirarse en Moisés antes que en Aristóteles, y en san Agustín antes que en «quelque misérable commentateur d'un philosophe païen» (*De la recherche de la vérité*, Paris 1945, «Préface», p. VII).

25 Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 29.

26 *Summa Th.*, I, q. 25, a. 3; ahora bien, lo posible para la naturaleza tendrá una densidad y una fundamentación mucho más tributarias del naturalismo aristotélico, es decir, pagano, de lo que va a admitir Escoto. De ahí que en santo Tomás la naturaleza ofrezca sólida asistencia para acceder a la gracia, como la ofrece la razón para acceder a la fe. Tendremos ocasión de referirnos a la importancia que en su pensamiento tienen la moral natural y la teología natural como mediaciones para alcanzar la verdad de fe teológica y la perfección sobrenatural en la gracia. La extensión y seguridad de esas mediaciones se verá muy disminuida en la línea del pensamiento franciscano que toma la dirección del saber teológico tras el correctivo impuesto a las desmesuradas pretensiones del filosófico.

a designios de voluntad. Ello no quiere decir que esos designios sean arbitrarios y contradigan a la verdad. Quiere decir que la verdad —la razón— no rige incondicionalmente el mundo.

EXCURSO SOBRE LA «POTENTIA ABSOLUTA» Y «POTENTIA ORDINATA»

La infinitud de Dios no ha de concebirse como «naturaleza», sea la naturaleza inteligible de Aristóteles o Averroes, sea la agible de Plotino o Avicena. La infinitud no queda pasivamente dentro de un discurso o proceso «natural» que habría que entender en términos de necesidad, vinculado sí a una causa primera y eterna, pero no libre. La infinitud de Dios es positiva y se manifiesta en la omnipotencia y en la libertad. Este concepto de omnipotencia rompe con una eternidad necesaria, y es elaborado en relación con las nociones de persona y libertad; en su más honda amplitud es desconocido por la filosofía griega o por una teología, como la musulmana, convertida en filosofía. Tributario de la fe cristiana, viene impuesto para salvar la soberanía de Dios y el significado de su acción creadora.

La cuestión fue ampliamente debatida entre los teólogos e introducida en las escuelas a partir de Pedro Lombardo. Este se pregunta en la distinción 44 si «podría Dios haber hecho las cosas mejor que las hizo». Se reformula después continuamente, hasta alcanzar la forma de si las cosas hechas pudieron ser otras o conforme a un orden distinto del existente. Para concluir que la omnipotencia de Dios sólo encuentra barrera en la contradicción. La cuestión se desplaza pues del terreno de la necesidad, según lo cual *omnia de necessitate eveniunt*, al del beneplácito a voluntad.

Santo Tomás ensancha la potencia divina de modo que en ella entren cosas que no ha querido que tengan realidad:

«Multa igitur subsunt divinae potentiae quae in rerum natura non inveniuntur» (*Contra gentes*, II, 23).

«Nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus» (*S. Th.*, I, q. 25, a. 5).

En Dios se identifican potencia, esencia, voluntad y entendimiento. En cuanto a sus funciones, la potencia es ejecutiva, la voluntad es imperativa y el entendimiento, directivo. «Aquello que se atribuye a la potencia considerada en sí misma se dice que lo puede Dios *secundum potentiam absolutam*».

«Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis... Quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit et praedixit se facturum» (*Ibid.*; *Contra gentes*, II, 25).

En su potencia absoluta cae, pues, todo aquello en que se salve la razón del ser; y se dice de potencia ordenada su obrar según un orden prefijado constituido por el imperio de su voluntad. El obrar de potencia ordenada queda vinculado al orden de las ideas y las esencias, en un sentido que la teología posterior habrá de revisar.

«Non tamen potest esse quod aliqua faciat quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum; quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura» (S. Th., I, q. 25, a. 5).

Concluye diciendo que «si bien para las cosas existentes ningún otro curso sería el conveniente y bueno, sin embargo, Dios podría hacer otras e imponerles otro orden» (*Ibid.*).

Lo realmente querido por Dios se ve ahí trascendido por lo que absolutamente puede. Pero el poder en absoluto se ve medido y determinado por el saber. Escoto entenderá que esa vinculación conserva un resto de la necesidad de la naturaleza en el obrar divino. Por su parte, «hace todo lo posible por elevar a Dios por encima de las ideas», e insiste en dar a «las esencias una posterioridad al pensamiento divino» o «a la esencia infinita de Dios»²⁷.

Cuando hay que pensar en Dios la acción necesaria *ad intra*, esa necesidad tiene toda la perfección posible y se cumple en la forma de libertad. Es la perfección misma de la voluntad la que le impide apartarse de las directrices del entendimiento, no una preordinación del entendimiento²⁸. El entendimiento obra como una potencia natural, y no se encuentran en él las raíces de la libertad. En este sentido el intelectualismo aristotélico no favorece una adecuada concepción de la libertad. Y si Aristóteles, que es la filosofía, llega a ese resultado, es que la filosofía misma no puede llegar a otro. De ahí que la concepción de Dios como omnipotente y libre deban apoyarse en la creencia y no en la inteligencia. Escoto establece que la omnipotencia en sentido absoluto ha de ser creída «y no puede ser probada por la razón natural». La omnipotencia absoluta excluye de la causa primera cualquier forma necesaria de obrar. Ningún resto de la concepción naturalista es compatible con la noción de omnipotencia creída. Contra el principio naturaleza se establece soberano el principio voluntad. De donde, frente a naturalismo, la concepción de Escoto es netamente voluntarista. En cuanto el intelecto en su obrar procede *naturaliter*, su potencia no se resuelve en el *imperium* del intelecto, sino que remite al obrar que procede *libere*. La omnipotencia sale aquí a primer plano por exigencias teológicas, a instancias de un artículo de fe: *Credo in Deum patrem omnipotentem*. Los filósofos pudieron hablar de la omnipotencia divina, pero sin ver en ella la causa de los seres contingentes y menos la contingencia que resulta de que sean creados *ex nihilo*. En este sentido es *tantum credita*, extendiéndose *immediate* a todo lo posible: *omnipotentia non es passiva sed activa, non quaecunque sed causativa*; se extiende a todo lo posible en cuanto lo posible se identifica con lo «causable», entrando en lo causable lo «creable»: *Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis* (*Quodlib.*, 7, 8)²⁹.

Escoto necesita disociar su causa, como teólogo, de la defendida por los filósofos para salvar la radical contingencia de lo creado, que remite a la omnipotencia y su «causalidad perfecta». Pero si encontramos la contingencia en el camino hay que pensarla en los orígenes, lo cual

27 Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 279 ss.; Id., *La philosophie au moyen âge*, pp. 599, 605.

28 J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* (Paris 1839) pp. 245, 249; Gilson, *J. D. Scot*, p. 577.

29 Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 355-57.

es imposible si el causante en los orígenes es el entendimiento, ya que el entendimiento entiende *necessitate naturali*. Es, pues, cuestión de ver si no ha de intervenir en el origen la voluntad; y no una voluntad predeterminada por el entendimiento, ya que entonces lo querido por la voluntad entraría en la necesidad, siendo excusado hablar ahí de contingencia. Esa voluntad en los orígenes constituye la tesis mantenida por Escoto. Las esencias están en la potencia infinita de Dios; no la gobiernan, son por ella gobernadas. De modo que no es la razón la que rige el mundo, sino la voluntad. Ahí es donde aparece la divisoria radical del ser entre infinito y finito, necesario y contingente. La contingencia de lo finito no puede entenderse en línea con la naturaleza, tampoco con el entendimiento, que causa *naturaliter*, sino en línea con la libertad. Pero la consistencia de lo causado no es arbitraria. Lo causable o creable es posible; esta posibilidad es intrínseca y como tal la ve el entendimiento divino. La posibilidad intrínseca de las esencias depende del entendimiento, no de la voluntad divina. Su potencia creadora no crea esencias; les da la existencia. La potencia activa divina, que es su omnipotencia, *non est principium alicuius rei nisi secundum esse existentiae* (*Rep. Par.*, I, d. 43, q. 1, n. 7). Las decisiones de la voluntad operan sobre inteligibles. De ahí la restricción a lo que pudiera entenderse como «voluntarismo» en Escoto.

«Licet intellectus divinus non prius novit 'a' esse creandum quam voluntas sua velit, tamen prius novit quam creet, et ita illam praxim ad extra praecedit notitia conformis, licet non ex objecto, sed aliunde conformis» (*Op. Ox.*, «Prologus», V, n. 343).

Fuera de cuanto concierne a la propia esencia divina, donde el entender y el querer son coextensivos y necesarios, si bien el querer de la voluntad permanece libre, el primado de la voluntad sobre el entendimiento, aunque no sin el entendimiento, se hace sentir siempre. En el conocimiento de lo contingente, el intelecto es «ostensivo» no «dictativo». El conocimiento divino *non praehabet cognitionem aliquam dictativam de aliquo faciendo*. La razón es siempre la misma:

«Si ante actum voluntatis divinae posset intellectus divinus aliquam talem cognitionem habere, haberet eam mere naturaliter et necessario...; de necessitate ergo cognosceret hoc esse faciendum, et tunc voluntas cui hoc offerat, non posset non velle istud» (*Op. Ox.*, I, d. 38, q. unica, n. 2; *Quodlib.* 7, n. 16).

Desaparecería por tanto la contingencia. Pero *voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter* (*Op. Ox.*, III, d. 37, q. un., n. 4), disponiendo, entre los posibles, cuáles han de pasar a la realidad: en esa disposición, a su beneplácito, se rompe el círculo de la necesidad.

Cuando se pregunta «si Dios pudo hacer las cosas de modo distinto a como ordenó que fueran hechas», responde remitiendo al modo de obrar de todo agente que obra por entendimiento y voluntad, que puede hacerlo «conforme a la ley recta y, sin embargo, de una manera necesaria, distinguiendo entre potencia absoluta y ordenada. *De potentia absoluta* es poder obrar *conformiter illi legi rectae*. La potencia absoluta tiene sus límites en la contradicción: *Nihil est simpliciter impossibile, nisi quod contradictionem includit et implicat* (*Rep. Par.*, I, d. 43, q. 1, n. 13).

Cuando se habla ahí de *lex recta* no ha de entenderse algo propuesto a la voluntad y predeterminándola. Las «leyes rectas» son prefijadas

por la voluntad divina no por el entendimiento en cuanto precede al acto de la voluntad.

«Quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta, quod omnis glorificandus prius est gratificandus, si placet voluntati divinae, quae libera est, est recta lex; et ita est de aliis legibus. Deus igitur agere potens secundum illas rectas leges, ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere, quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta» (Op. Ox., I, d. 44, q. un., n. 2).

En su obrar, la potencia ordenada *conformis est regulis praedeterminatis a divina sapientia, vel magis a divina voluntate* (Op. Ox., II, d. 7, q. un., n. 18; *Quodl.* 16, n. 29).

La razón por la que quiere la voluntad no será nunca otra que la de que «la voluntad es voluntad», como veremos. La voluntad divina quiere necesariamente su bondad; esa necesidad dimana de la perfección de la propia voluntad. En cuanto a si necesariamente quiere «otro objeto distinto de su bondad», Escoto distingue entre «necesidad de inmutabilidad» y «necesidad de inevitabilidad». Respecto a la primera, sostiene que «Dios quiere necesariamente lo que quiere»; pero porque quiere, sin que su querer sufra mudanza por otra cosa. Respecto a la segunda —«necesidad de inevitabilidad»—, «aunque la voluntad divina tenga necesariamente el acto de complacencia respecto de cualquier inteligible en cuanto muestra alguna participación de su bondad propia, con todo, no quiere necesariamente todo lo creado con volición eficaz o con volición que lo determine a existir: quiere contingentemente que la creatura sea, como contingentemente la causa». La propia voluntad creada, sea lo que sea de su estado bienaventurado, en la situación presente, puede afirmarse, al menos como probable, que «no toda voluntad creada es necesitada por su naturaleza a querer el fin, no sólo *absolute* —lo que es manifiesto—, mas tampoco dada la aprehensión oscura de ese objeto, como ahora la poseemos» (*Quodl.* 16, nn. 25-29).

La imagen del mundo que resulta de esta concepción se ajusta a un esquema nuevo. El orden de las creaturas en la contingencia no es fungible con el orden de las naturalezas en la necesidad. Lo creado aparece en escena como una escritura en limpio, cuyo ser no tiene detrás otra razón que la llamada o el ser dicha por la palabra creadora. Las cosas son lo que Dios dijo que fueran y porque lo dijo: lo que dicho estaba en su entendimiento, pero fue dicho —igual a hecho— por voluntad. Las cosas son, pues, dichos-hechos, interpretables en un discurso de acción; no naturalezas dadas impuestas a la contemplación. La metafísica del ver se cambia en metafísica del oír. En esta última todo ser queda abierto y a la escucha de la palabra creadora, que es su principio en disposición obediencial continua. Entendido el *ordo rerum*, no como un necesario *ordo rationis*, sino como un contingente *ordo voluntatis*, el mundo queda abierto a la «sorpresa». El evento milagroso encajará sin rechazos en un discurso de la acción que se manifiesta como creación continua. Frente al *ordo permanens* de la razón necesaria se establece aquí la *ordinatio continua* originada y sostenida contingentemente en la voluntad. De ahí se deriva que la imagen del mundo no responda ya a la noción de un orden centrado en sí mismo sobre fundamento eterno y constanding de esencias inmutables. El orden nuevo se entenderá en términos de sentido, integrándose en un discurso axial, que no habrá que asimilar a la naturaleza sino a la historia. En ese

discurso, la realidad creada se encuentra, más radicalmente que establecida, disponible. Ninguna ocurrencia podrá considerarse por principio rechazada. Un mundo que empezó a existir como entera novedad, dará siempre acogida a lo nuevo como manifestación de la voluntad divina que no encuentra limitado su poder hacer por lo que *de facto* hizo. Ningún orden de razones, ninguna teoría, será determinante del ser del universo cerrado entonces sobre la necesidad de sí mismo. La necesidad es trascendida por la libertad. La razón mantendrá su valor ostensivo de posibilidades, pero es la voluntad la que las convierte en reales. En la realidad predomina el coeficiente de «signo» sobre el de «cosa» dada. Se impone, pues, una forma de entender las cosas bajo óptica práctica, lo que significa que más importante que ver lo que son será interpretar auditivamente su voz en el contexto de un discurso de sentido.

HACIA UNA PRACTICA CON PRIMADO SOBRE LA TEORIA

El análisis tomista de la facultad de desear o de querer, o sea la doctrina de la voluntad, posee los rasgos de una elaboración «científica», esto es, racional, «fuerte» y «fría». «Fría», por su focalización hacia la objetividad, y «fuerte», por la consistencia lógica que determina sus razonamientos. El objetivismo que priva en toda la obra tomista no llega a dejar en suspenso al sujeto, pero todas sus operaciones están regidas por el objeto. También cuando se trata del querer. Definiendo con Aristóteles el *bonum* por *quod omnes appetunt*, el apetito remite a lo «apetecible», sin quedar en lo «apetecido» como acto subjetivo de apetecer. De forma que el bien no lo es porque apetecido, sino que es apetecido por ser bien. Lo apetecible pertenece al reino de los fines, correspondiéndose en cada cosa con su forma, siendo ésta en el orden de las causas la primera, por cuanto da forma plenificando la forma dada. Volcado el sujeto sobre el objeto, lo objetivo es tratado por santo Tomás, conforme en su encomio se ha repetido, *formalissime*, es decir, en rigurosos términos de la inteligibilidad que toda cosa tiene de su forma. El orden del mundo es un orden de formas a las que se tiene acceso intelectivamente. El principio intelectual es la vía de ingreso en la realidad, y ésta se funda en la inteligencia como principio.

La inteligencia es la forma más perfecta entre las creadas. El sujeto inteligente tendrá su plenitud o perfección por el camino de la inteligencia y alcanzado el fin de ella, que es la consecución de la verdad. En la contemplación reside el bien sumo y la suma felicidad. En toda operación dominará la dimensión *quae* objetiva sobre la dimensión *qua* subjetiva. Al contrario, pues, del realce que el subjetivismo da en la actividad pensante a la inquisición de la verdad sobre su consecución, santo Tomás establece abiertamente la supremacía de esta última: *unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae, quam in inquisitione eius* (*In Eth.*, X, 7, lect. 10, n. 2092).

El principio del ser y del obrar del universo es la inteligencia, nueva forma de decir que «la razón rige el mundo»:

«Primus autem auctor et motor universi, est intellectus... Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi» (*Contra gentes*, I, 1; II, 23 y 24).

«La bienaventuranza consiste más en la operación del entendimiento especulativo que del práctico... La óptima potencia es el intelecto, y su óptimo objeto es el bien divino»; máximo bien de aquella contemplación que termina en sí misma. *Et ideo ultima et perfecta beatitudo quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione* (S. Th., I-II, q. 3, a. 5). Define la bienaventuranza como *bonum perfectum intellectualis naturae*. «La bienaventuranza de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender» (S. Th., I, q. 26, a. 2).

«Bonum hominis consistit in cognitione veri: non tantum summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis» (S. Th., II-II, q. 167, a. 1).

Comentando la *Metafísica* de Aristóteles insiste en que las artes prácticas se ordenan a las especulativas. La «filosofía primera» se entiende como arquitectónica de todas las demás ciencias o saberes, ordenándose la filosofía primera al conocimiento de Dios, *unde et scientia divina nominatur* (*In Meth.*, I, 2). La operación propia del hombre es la intelección, no el apetito (*Contra Gentes*, III, 26). De ahí que la contemplación de la verdad sea su fin y felicidad propias (*Ibid.*, III, 37). «No puede darse la perfecta felicidad sino en la visión de la esencia divina» (S. Th., I-II, q. 3, a. 8). «El entendimiento práctico se ordena a un bien extraño a él mismo; pero el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo» (S. Th., I-II, q. 3, a. 5). Recuerda a quienes piensan que la felicidad sigue a la voluntad, tanto más cuanto que ésta tiene por objeto el bien, que a su vez tiene razón de fin. Pero juzga esto imposible, porque la voluntad, en cuanto es apetito,

«non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter magis quam in actu voluntatis» (*Contra gentes*, III, 26).

Respondiendo a san Agustín, que dice que la bienaventuranza del hombre consiste en la paz, que pertenece a la voluntad, afirma que «la paz pertenece al último fin del hombre no como si esencialmente fuera la misma felicidad, sino por cuanto se relaciona antecedente o consecuentemente con ella» (S. Th., I-II, q. 3, a. 4, ob. 1; cf. San Agustín, *De civ. Dei*, X, 10-11). El obrar del entendimiento no implica que la operación resulte *per necessitantem naturae*. Refiriéndose al obrar divino, explica:

«Igitur (Deus) per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitantem naturae» (*Contra gentes*, II, 23).

En todo ese cap. de *Contra Gentes* se sustrae por diferentes argumentos el obrar de Dios del círculo de la necesidad, insistiendo en que obra *non ex necessitate naturae, sed per arbitrium voluntatis*. En el capítulo siguiente se continúa la argumentación para mostrar que «Dios produce todos sus efectos según su sabiduría».

«In quolibet agente per voluntatem, in quantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem... Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus» (*Ibid.*, II, 24).

La universalidad y la indiferencia de la intelección dejan la acción en manos de la voluntad, de modo que ésta tiene el dominio sobre su acto. El actuar según el entendimiento o por sabiduría es la raíz del actuar libre, justificando el *agere per voluntatem*; lo cual es atribuible a cualquier agente *per intellectum et voluntatem*. En todos los planos de la realidad el ordenar es oficio del sabio y cometido de la sabiduría. De ahí que toda sabiduría tenga resolución teórica, contemplativa: la sabiduría de Dios y su participación por el hombre en la forma de *sacra doctrina*. La teología tiene «más carácter especulativo que práctico»:

«Quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit» (*S. Th.*, I, q. 1, a. 4).

Este enfoque, de resolución especulativa, es el que va a ser modificado en los planteamientos que vamos a encontrar en Escoto.

El filosofismo con toda su batería de razones se ocupa de esencias y necesidades. No se sale del círculo que señala la tesis que afirma: «la razón rige el mundo»; el mundo se sustenta en razones o es razón constituida en realidad. Pero, ¿qué tiene que ver eso con los planes de salvación que interesan a la teología? ¿Son siquiera posibles esas cosas de interés teológico, en el supuesto de un mundo bajo el régimen de la razón?

Afirmando la autonomía, que en realidad es autarquía, de la razón, ella se reserva competencias decisorias absolutas. Se constituye, pues, en tribunal inapelable cuyas decisiones, juicios o sentencias, dictados a medida de su poder, neutralizan toda realidad o evento que no se pliegue a tener cabida dentro de su jurisdicción, que procede según un discurso necesitante. En lo neutralizado cae lo relativo al mundo moral y religioso; es decir, la práctica.

La moral es una ciencia práctica y Duns Escoto entiende como ciencia práctica la teología: *ista scientia non est praecise propter speculari* (*Op. Ox.*, «Prologo», q. II, n. 222). Y alega como pruebas estos testimonios: *Finis legis est dilectio* (Rom. 13, 10); *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae* (Mt. 22, 40); *ille itaque tenet quod patet et quod latet in divinis sermonibus qui caritatem tenet in moribus* (San Agustín, *Sermo* 350, *De caritate*, II, 2, PL 39, 1534).

Esas cuestiones prácticas son las verdaderamente vitales. Si la razón, queriendo hacerlas suyas, las evacua, quiere decirse que se ejercita usurpando funciones que no son de su competencia. Salvo en aquellos filósofos que, como Avicena, hacen de la filosofía la ciencia de la salva-

ción; contra los cuales polemiza Escoto, no por lo ilegítimo de los fines, sino por la insuficiencia de los medios³⁰. Será preciso, pues, delimitar su poder y encomendar el régimen del mundo a otra potencia. Esa potencia será la soberana, no sometida a ningún otro fuero, fuero de sí misma. ¿Dónde está y cómo denominarla? Esté donde esté y sea la que sea, no se identificará con la razón autárquica, teniendo que verse libre de secundar unos dictados que, de producirse, serían inapelables.

La respuesta para un teólogo no admite dudas. El puesto usurpado por la razón lo ha de ocupar Dios. No se prejuzga con ello si Dios ha de ser identificado con la Razón; sin que por razón haya de entenderse, como es obvio, facultad de discurso, sino Sabiduría, Inteligencia, Pensamiento, u otra denominación parecida. No se prejuzga eso, pero, si no se excluye, tampoco se establece³¹.

El esquema descriptivo de la mente o el espíritu en relación con facultades está, al menos en principio, fuera de lugar. Ese esquema, sin embargo, ha sido determinante para suscitar y alimentar las controversias. Por ejemplo, la entablada entre intelectualismo y voluntarismo. Parece como si ahí se procediera argumentando de esta forma: Entendimiento y voluntad son las potencias del espíritu, y el espíritu domina el universo; ahora bien, dado que la primacía no le corresponde al entendimiento —razón—, ha de corresponderle a la voluntad. La alternativa al intelectualismo tiene que ser un voluntarismo. Los supuestos de ese razonamiento son precisamente los discutibles. La cuestión puede plantearse más allá de tales distinciones de facultades. Digamos más bien que razón y voluntad son expresión de un potencial anterior en el que la diversidad se ve resuelta en unidad. Si ponemos ese potencial en Dios, donde no ha de significar potencia¹dad o derivación de ningún género, sino infinitud de ser y de poder, plenitud de vida, se verán descartadas por igual las tesis de que sea la razón la que rija al mundo o que lo sea la voluntad.

En la esencia infinita se disuelven todas las distinciones. Y, si no hubiera más que Dios, podríamos dejar ya con esto de hablar; o sólo sería cuestión de aguzar la sagacidad para mostrar cómo se hace presente lo distinto del entender o querer divinos en lo idéntico de su esencia. Si hay un primado concebible en Dios, como, en relación con Escoto, escribe Gilson, éste «corresponde a la esencia infinita que es a la vez intelecto y voluntad»³². Por su parte, Escoto: «entendimiento y voluntad no son propiamente atributos».

30 *Ibid.*, pp. 33, 363, 631-32. Gilson que ha contribuido grandemente a deshacer el equívoco muy común existente en torno al voluntarismo por lo que hace a Duns Escoto, se esfuerza por realzar el significado que en él tiene el intelecto, lo cual facilita el armonismo con santo Tomás respecto a problemas particulares. Sin embargo, reiteradamente expresa la disparidad de inspiración y estructura de conjunto que se da entre las visiones sistemáticas de ambos pensadores.

31 Más bien lo que se da por supuesto es que, según la actitud que se tome ante ella, es lo que empieza a dividir, desde los orígenes mismos, las orientaciones de escuela. Compárense, a este respecto, las formas de enfocar la moral, así como los supuestos de ese enfoque, en santo Tomás y en Escoto, tal y como expone la cuestión Rohmer, *ob. cit.*, pp. 110-16, 251-59.

32 Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 151, 285, 307, 578.

«Sunt quaedam perfectiones intrinsecae in essentia ut preintelligitur omni quantitati et quasi qualitati...; vel aliter declaratur et melius: quia haec essentia ut haec essentia, praecedens omnem quasi qualitatem, est intellectualis et volitiva essentia» (Op. Ox., I, d. 26, n. 55).

En todo caso, su esencia volitiva tiene identidad por sí misma, acudiendo en la voluntad una perfección autónoma que no cede el primado al entendimiento. Dios no es voluntad en el sentido de que todo dependa de ella, en primer lugar el pensamiento, de modo que a su arbitrio piense esto o lo otro. Escoto puede hablar de las ideas eternas, aunque atribuyéndoles subsistencia sólo en el entendimiento divino, marcando una posterioridad entre ellas y su esencia. Las ideas no piensan a Dios. La teología no podrá ser vertida en filosofía. La filosofía subrogándose por teología será una teología natural o teodicea, que Escoto critica, señalándole los límites que respecto a la verdad cristiana tiene toda filosofía. La verdad cristiana es más amplia que la filosófica, y también más intensa. Las propias verdades de la filosofía reciben seguridad de la verdad teológica. A esa luz, cosas no vistas o insuficientemente probadas por los filósofos, como son las relativas a Dios y sus atributos, a su acción creadora, o algunas concernientes al hombre, como la inmortalidad del alma, arraigadas en la fe es como dicen su verdad. Pero la fe no es el lugar de las razones necesarias. En cuanto todo conocer está penetrado de teología, todo el saber está orientado en la dirección que marcan los intereses teológicos, que no atienden a conocer el mundo sino a ordenar, dar sentido a la vida y salvarla. Tomado desde su raíz, puede decirse, pues, que todo conocimiento es práctico.

No se trata de que Escoto reste virtualidad al razonar filosófico. En cierto sentido lo refuerza. Basado en su realismo metafísico se persuade de que el verdadero saber consta de demostraciones necesarias y *a priori*. Pero en esas demostraciones no habla la física ni la lógica, sino la misma realidad sobre la cual se tienen instrucciones teológicas. El universo no es un orden respaldado por ideas, sino un discurso de sentido en el que se cumplen los planes de Dios. La clave de ese discurso le fue revelada al hombre. El universo que la filosofía creyó poder encadenar en razones necesarias acaba en poner un orden intermedio en el puesto del todo. Orden parcial, y además sincopado o lleno de lagunas. Quebrantar ese orden bajo el dominio, usurpado, de la razón para ponerlo en las manos de Dios, es lo que enseña la fe. Fueron experiencias aleccionadoras al respecto las que resultaron de las controversias que culminan en la fecha de 1277, donde se ventilaba la cuestión de si la filosofía era la instancia capaz de apoderarse de toda la realidad y dar de ella una explicación suficiente con sus propios medios. La alternativa podía ser la de cambiar de óptica, traspasando el dominio de la razón a la fe; mas una fe sola cerrada en su pureza tampoco podía resultar satisfactoria. El cambio significaría más bien que la fe se apodera de la razón, en el sentido de que dentro de la fe, e instrumentalmente a su servicio, es como podría la razón moverse certeramente hacia la verdad. Donde las demostraciones racionales no podrían reclamar un estatuto autónomo de autosuficiencia consistente sino de dependencia congruente. Sobre los poderes de la razón autónoma se cierne

el escepticismo y sus averiguaciones se relativizan. La razón asumirá en estas circunstancias un papel hermenéutico. En este sentido la posición epistemológica que describimos tiene la máxima actualidad. No sin haber pasado por la prueba, que en el propio pensamiento de Escoto era una tentación, de consagrar en su autonomía a la razón deductiva y dar con ello paso al racionalismo. Ahora bien, una razón en oficios de hermenéutica supone establecido el primado de la práctica.

Dentro de una concepción del mundo que arranca de la unidad y tiene por supuesto la razón se hacía problemático el poder hablar de una verdadera práctica. En concreto quedaban sin explicación, respecto al hombre, los fundamentos del discurso moral y religioso de su existencia; es decir, la contingencia, el pluralismo de singulares y la libertad. Preguntas como las de «de dónde» y «para qué», disueltas allí en lo ontológico, cobran aquí específico significado moral o salvífico.

La divisoria entre ese doble planteamiento hay que buscarla en la noción de creación, noción que, con el pleno significado que le da la fe cristiana, era inasimilable para la filosofía³³. Si la filosofía entendía el mundo en términos de «naturalezas», la fe le entiende en términos de «creaturas». El naturalismo es solidario de la necesidad. El creacionismo lo es de la contingencia. La contingencia que reconoce el naturalismo, en último término se resuelve en un necesitarismo metafísico³⁴. Es la noción de creación, partiendo de un principio cuya relación con el mundo no es la necesidad, la que permite instalar la contingencia en el corazón ontológico de la creatura. Se introduce así un cambio de clave explicativa, merced al cual la referencia necesaria a lo eterno se traduce en referencia contingente al tiempo. Clave por la que se traslada la instancia explicativa del mundo, de la necesidad *a natura*, a la contingencia *ex libertate*. El monismo, irrompible en el discurso de la razón autárquica, se ve roto cuando la razón procede a la escucha de la fe. Ello no quiere decir que lo que venga detrás sea el dualismo. La creatura guarda relación al creador por causa de la verdad de su origen y por causa del bien de su fin. El discernimiento de estos dos aspectos —verdad de origen y bondad de fin— será de la máxima importancia para determinar las diversas perspectivas teológicas aplicadas a comprender el ser de la creatura. Esos dos aspectos se ordenan entre sí; pero importa saber a cuál de ellos corresponde la primacía. La perspectiva teológica que ve la creatura como expresión de la verdad divina hará girar en torno a la verdad el orden del universo. En cambio

33 Cf. A. Manssion, *Introduction a la physique aristotélicienne* (Lovaina-Paris 1945); M. J. Chevalier, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs particulièrement chez Platon* (Paris 1915); C. Tresmontant, *Estudios de metafísica bíblica* (Madrid 1961); G. Jalbert, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs* (Ottawa 1961).

34 En perspectiva de la creación las cosas naturales, como provenientes de la nada y tendientes de suyo a ella, se enrarecen, para centrar toda la densidad del ser en Dios. Lo creado responde a una dignación divina, y tiene todo lo que es como recibido —no nativo—, por lo que puede ser considerado como una «primera gracia», según la fuerte expresión de san Agustín. Si el naturalismo encontraba obvio hablar de necesidad respecto al mundo, el creacionismo, de suyo, tenderá a rehuir esa forma de expresarse. (Cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 73; Jean Duns Scot, pp. 576, 588-89; Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, p. 240.

aquella que entiende el universo focalizado hacia la bondad piensa lo existente en un discurso de sentido salvacional. La primera se resuelve en contemplación y la segunda en acción. A ella corresponden las concepciones a veces denominadas intelectualismo y voluntarismo.

Pero una teología de orientación intelectualista puede verse siempre amenazada del peligro de necesitarismo³⁵, lo cual, como vino demostrando el intelectualismo griego, parece que es lo que lleva dentro³⁶. En tal supuesto no queda explicada adecuadamente la contingencia. Si la creación remite a la verdad que conoce el entendimiento y hay que atribuir a éste la causa de lo creado no parece clara su condición contingente. Pero la contingencia de lo creado es un dato seguro de la fe cristiana. Si ha de darse una explicación de ese dato la creación debe quedar referida a la voluntad. Esa será la respuesta de Escoto terciando en el debate frente a la tesis de la eternidad y necesidad del mundo sustentada por el filosofismo.

«Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina, vel in intellectu divino; non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima: primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina» (Op. Ox., I, d. 39, q. única, n. 14)³⁷.

Con la creación contaban, sin embargo, también autores que ponían su causa en el entendimiento. Pero en tal caso, y aparte la justificación de la misma que, sin deformarla, trataba de dar el intelectualismo moderado, la lógica de los principios hacía difícilmente evadirse de entenderla dentro de un proceso de necesidad, aunque en la explicación de este proceso se introdujeran elementos eclécticos de aquel neoplatonismo que sedujo en común a los autores medievales. En esta explicación sólo conseguía evitarse el discurso de la necesidad introduciendo nociones imaginativas que no pertenecían ni a la filosofía ni a la teología. Cuando Escoto intenta poner claridad en la explicación lo hace tomando como punto de partida la fe. En la fe se aclaran las dificultades para la comprensión de lo creado y su razón de contingencia. Por otra parte, se deja abierto el camino para entender la acción creatural de modo que no se vean negados los planes salvíficos de Dios respecto a ella. De pensar las cosas en términos de entendimiento difícilmente cabe orillar la tesis de la unicidad necesitante del mismo. En esa tesis queda destruido el pluralismo de singulares así como la obra de la libertad; el plan de la redención, y, por supuesto, la vida moral.

Si el intelecto y sus verdades se apoderan autónomamente del universo no se ve cómo queda hueco para actuar el drama de salvación. Tampoco se ve cómo queda hueco para que la voluntad creada tome

35 Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 805.

36 P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. VIII (Paris 1958) pp. 418, 420.

37 Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 314-16.

decisiones morales. Esto se hace posible cuando, también en el plano creatural, la voluntad libre opta por sus fines con independencia de juicio del entendimiento que como tal sería necesitante. Lo que no significa que la voluntad actúe a ciegas; significa que la práctica hace suya la teoría, siendo la voluntad la que llama a existencia la verdad, como una especie de creación contingente por la cual responde el hombre, ganándose a sí mismo en la verdad para el bien. De forma que en la economía del ser ostenta el bien una nobleza superior a la verdad. En su relación mutua es ésta la que está a la escucha y al servicio de las demandas de aquél. La ciencia del hombre se integra en una sabiduría de salvación donde la obediencia a unas apelaciones prima sobre la ejecución de unas razones.

EL FUERO DE LA VOLUNTAD

La causalidad libre de la voluntad tiene que ser puesta a salvo si se quiere asegurar la vida moral. Constituía un obstáculo insuperable para lograrlo aquella doctrina concreta del filosofismo directamente tributaria de Averroes, y que consistía en su monopsiquismo. De ahí que, en contraposición con la tesis del entendimiento único, se exigiera establecer la singularidad del hombre, también y antes que nada en el ejercicio de la función de entender. La doctrina que santo Tomás contrapone a la de los averroístas se resume en sostener que *hic homo singularis intelligit*³⁸. El contenido de esta proposición, acorde con la experiencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo, haría viable el planteamiento y solución de los problemas que el parecer contrario ponía en cuestión: la autonomía del sujeto, su acción responsable y su destino personal. El problema debatido era centralmente antropológico. Era cuestión de obtener una imagen del hombre que, respondiendo a una adecuada observación de la realidad, no contradijera la información tocante a la misma proporcionada por la fe.

Ahora bien, querer extraer la solución del problema tras plantearlo en el terreno mismo del adversario, esto es, en el del entendimiento suponía un *tour de force* que peligraba verse malogrado. Santo Tomás cree poder llevar adelante ese intento, no viendo en las razones que pueda alegar la filosofía, expresada en su mayor altura en Aristóteles, ninguna prueba en contrario. La contradicción tenía su origen en la «depravación» o «perversión» que sufre Aristóteles al ser interpretado por Averroes³⁹. Así pues su línea de argumentación discurre apoyándose en una recta comprensión de aquél y desautorizando a este último ante la causa en cuestión, que, con razones genuinamente aristotélicas, podía ser satisfactoriamente defendida.

Sin embargo, la sospecha de que el intelecto, en la versión de Aristóteles, tenía envenenada de necesitarismo la raíz no queda descartada. De hecho el esfuerzo tomista fue entendido no como una mode-

38 Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 440, 441, 414.

39 *Ibid.*, pp. 436-37.

rada y juiciosa salida, sino como una contemporización, cediendo a más que dudosas alianzas. Los resultados por él obtenidos tenían para la ortodoxia porte pagano. De ahí que ante el reto antropológico con que se encontraban los autores se vieran éstos compelidos a buscar una nueva solución de principio. Para obtener la imagen verdadera del *homo christianus* no bastaba desolidarizarse del monopsiquismo metafísico de Averroes, sino también de la antropología intelectualista de Aristóteles. Los términos de la alternativa no parecían ofrecer duda. La nueva comprensión de la contingencia de la creatura, entendida en función de la voluntad divina, ofrecería la clave para comprender la realidad del hombre. Ha sido una constante de todas las épocas el que la imagen que se tiene del hombre se corresponde con la que se tiene de Dios. Ahora bien, en el caso que consideramos, y en perspectiva de la creación, la imagen de Dios aparecía acusando un definido primado de la voluntad. Ante los designios de la voluntad divina quedaba rota la cadena del necesitarismo que parecía tener que imponerse de encomendar el ser y régimen del mundo al intelecto. También en el hombre, hecho a «imagen de Dios», la cadena de la causalidad natural necesaria se romperá en la voluntad que interviene como principio libre.

Puede ser ilustrador de nuevo a este respecto recordar qué es lo que pasa en épocas posteriores cuando una u otra forma de racionalismo se erige en principio explicativo de la realidad; en la forma como, por ejemplo, ocurre en Espinoza o en Hegel. Ello se hace todavía más claro de atender a la fórmula que adopta el filosofismo cuando en la actualidad se configura como racionalidad de la ciencia. En todos esos casos, lo que termina poniéndose en cuestión no es ya la imagen del *homo christianus*, sino simple y llanamente la del hombre como sujeto y agente individual o persona, así como su destino moral. Nuevas formas de necesitarismo afloran en esas explicaciones racionales de la realidad, y hasta reaparece la tesis del monopsiquismo averroísta. El lenguaje de Espinosa es a este respecto tan inequívoco como, por ejemplo, el de Lévi-Strauss.

De ahí que Escoto se ponga de parte de una antropología en que netamente sale a primer plano el tema de la voluntad libre y del ser personal. Y lo hace con pleno conocimiento de causa. Cree seguir la tradición cristiana que, pasando por san Agustín, viene de san Pablo. A esa luz discute la tradición de la filosofía que se remonta a Aristóteles. No desconoce los intentos de salvar la libertad partiendo de las enseñanzas de este último, pero los juzga de éxito discutible, desde el momento que la divisoria que puede establecer el entendimiento para rescatar el discurso de la acción de la necesidad de la naturaleza termina siendo ilusoria. El entendimiento es una facultad natural que obra por necesidad natural. Si pues la acción de la voluntad cae bajo el régimen del entendimiento, tal acción estará determinada⁴⁰.

Escoto recoge la objeción que puede hacerse con palabras de Aristóteles, que distinguió el entendimiento y obrar a propósito de la naturaleza y el obrar natural. Observa que el entendimiento, en su ope-

40 Duns Escoto, *Quodl.* 16, nn. 8 ss., 16-17, 41, 46.

ración distinta de la operación de la voluntad, actúa naturalmente, lo que equivale a decir que de necesidad. En el obrar se distingue *agens per intellectum contra agens per naturam* (*Op. Ox.*, II, d. 25, ... n. 23). Es cuestión de saber si el *agere a proposito* se vincula últimamente al *agere per intellectum*, lo cual exige importantes precisiones. Escoto no suscribe el intento de encomendar al intelecto el rectorado de la vida. Si el entender es el principio, estamos por principio fuera de nuestra potestad, *quia intellectus ab obiecto naturaliter movetur*. Y añade:

«Et ideo si voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter moveretur. Et sic homo esset unum bonum brutum» (*Quodl.*, 21, n. 32).

El supuesto de su argumentación es: *voluntas non movetur necessitate naturali*. La verdadera divisoria frente a la necesidad de la naturaleza hay que radicarla en la voluntad como «principio activo distinto frente a todo otro género de principios» (*In Metaph.*, IX, q. 15, n. 8; *Quodl.* 16, n. 42). «Ninguna otra cosa que la voluntad es la causa total de la volición en la voluntad». «Para el acto de querer no se requiere sino la voluntad» (*Op. Ox.*, II, d. 25, q. 1; *Quodl.* 21, n. 29). «Toda voluntad es dueña de su acto» (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2). «No hay otra causa por la que la voluntad quiere fuera de la que *voluntas est voluntas*» (*Rep. Par.*, I, d. 10, q. 3, n. 4). En resumen, *voluntas est libera per essentiam* (*Op. Ox.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2). *Ipsa voluntas est formaliter libera* (*Ibid.*, I, d. 13, n. 12).

Esto no quiere decir que no intervengan en la volición otros elementos. Concurren, en efecto, el entendimiento y el objeto, pero no *ex aequo*, de modo que permanece la voluntad como agente principal. Por lo que hace al entendimiento, «la voluntad no puede actuar sobre lo desconocido»; «a todo acto de la voluntad le precede un acto del entendimiento» (*Op. Ox.*, I, d. 3, q. 4, n. 8; *Rep. Par.*, I, d. 17, q. 3, n. 3) ⁴¹.

A este respecto, no es necesario volver una vez más a defender a Escoto del cargo de voluntarismo. El voluntarismo que puede atribuírsele, y pienso que hay que hacerlo, sería de índole sutil y noble, no sin matices o vulgar. El entender tiene su fuero: «nada aparte del entendimiento posible causa inmediatamente el acto de entender». La voluntad puede retraer al entendimiento de considerar un objeto y convertirle a otro; pero, *voluntas non causat actus intelligendi*. La índole sutil y noble de su voluntarismo deriva del primado que tiene la voluntad entre los factores que concurren a la volición, de modo que se salve el principio de que *actus volendi libere causatur*. La voluntad no crea el conocimiento, pero sí lo reduce a su servicio. Y si el entender va delante del querer libre es como el sirviente portador de la luz va delante de su señor para que éste haga su camino. Puesto en términos de técnica escolar: frente a la tesis intelectualista que, en el análisis del acto humano, constituía al entendimiento en causa formal y a la

41 Cf. J. M. Rubert y Candau, 'Necesidad y libertad: teoría de Duns Escoto', en *La realidad de la filosofía. Su sentido esencial y el valor de sus resultados*. I, *La vida fenomenológica* (Madrid 1970) pp. 507-12.

voluntad en causa material, la relación es aquí inversa: la voluntad es causa formal y el entendimiento causa material.

«*Voluntas igitur non movetur necessitate naturali. Sed habita prima intellectione, in potestate eius est convertere intellectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud velle vel nolle. Et sic prima volitio omnino est a nobis*» (*Quodlib.* 21, n. 32).

Escoto reconoce a la voluntad una inclinación natural en cuanto se la entiende como *voluntas naturalis* —*voluntas ut natura*. En tal caso, a no ser perdiendo su naturaleza, siguiendo la inclinación de esa naturaleza, *necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari*. Pero la voluntad en el sentido propio y pleno es potencia elicitiva, y, en este caso, no se la define por el apetito —no es *appetitus rationalis*⁴²—, no se la define por ninguna otra cosa distinta de ella misma: *non est alia causa quare voluntas vult, nisi quia voluntas est voluntas*. La razón verdaderamente formal de la voluntad es la *libertas*, no el *appetitus*; si se toma como *appetitus*, ha de entenderse en su formalidad de *liber* (*Op. Ox.*, IV, d. 49, q. 10, n. 2). El «apetito intelectual» puede darse *sine libertate* (*Ibid.*, II, d. 6, q. 2, n. 9). Por eso la inclinación natural o el *naturaliter velle*, no es propiamente *velle*: *quoniam simpliciter velle est velle elicatum. Nec oportet quod velle elicatum sit conforme velle naturali* (*Op. Ox.*, III, d. 15, n. 37; *Ibid.*, IV, d. 49, q. 10, nn. 2-3). *Necessitas naturalis non stat cum libertate* (*Op. Ox.*, IV, d. 49, q. 10, n. 4; *Rep. Par.*, IV, d. 49, q. 9, n. 5).

No es necesario prolongar estas alegaciones. En lo dicho queda suficientemente clara la intención de Escoto, que era la de situarse sin equívocos en un terreno en el que la vida moral y la economía de la salvación tuvieran abierta su posibilidad de actuación sin ambigüedades. Se trata de algo más que de salvar la singularidad del hombre y su potencia individual de entender, frente al monopsiquismo averroísta. Precavarse de ese peligro significará corregir las cosas desde la raíz; y la raíz del peligro se hallaba en el racionalismo de Aristóteles, supuesto el cual, dado que se salvara la pluralidad de entendimientos —almas— individuales, era difícil verlos redimidos de la cadena de la necesidad. El discurso del entendimiento está dominado por la lógica. Su asentimiento a la verdad carece de libertad, en cuanto la verdad de los principios está contenida necesariamente en los términos y la verdad de las conclusiones está contenida necesariamente en los principios (*Op. Ox.*, II, d. 6, q. 2, n. 11). De forma que el régimen del entendimiento es el de la necesidad. De hecho Aristóteles no conoció el concepto de libertad sin el cual el cristiano no encuentra expedito el camino para secundar los planes de Dios. Para esto hay que entender al hombre singular ante todo como volente: *homo singularis vult*.

⁴² Rohmer, *La finalité morale...*, pp. 250, 252; Gilson, *Jean Duns Scot*, p. 579. Santo Tomás define el hombre por el entendimiento, considerando a éste como la facultad que verdaderamente le es propia, y no el apetito, que le es común con el animal; y echa mano de esa razón para dar primacía al intelecto sobre la voluntad, concibiendo a ésta como apetito, aunque racional (*Contra gentes*, III, 26). Escoto puede desentenderse de esa argumentación por cuanto disocia a la voluntad en cuanto libre del apetito.

Escoto no se encuentra solo emprendiendo esta vía que tiene toda la apariencia de radical. Simplemente deja en suspenso la tradición de fuente pagana, aunque conserve a su servicio los elementos útiles que le brindaba la reflexión filosófica, para hacer pie en la tradición bíblica que, desde san Pablo, pasando por san Agustín y san Buenaventura, le ofrecía terreno firme para, sin concurrencias sospechosas, desarrollar el pensamiento genuino de un hombre de fe. Si ese pensamiento pudiera llamarse filosofía, tendría que denominarse «filosofía cristiana».

En su elaboración tiene puesto clave el concepto de la voluntad esencialmente libre, como potencia activa que por principio obra sin contaminación con cualquier potencia de obrar de signo natural o con diferencias más o menos difusas del obrar necesario de la naturaleza. *Voluntas est principium activum distinctum contra totum genus principiorum activorum quae non sunt voluntas* (In *Metaph.*, IX, q. 15, n. 8). Si al hablar de voluntarismo en Escoto hay que entenderle en forma matizada cuando su posición se compara con la del intelectualismo, ese voluntarismo es radical cuando se le compara con el naturalismo, ya que la solución de continuidad entre el elicetismo de la voluntad y el finalismo natural es perfecta⁴³. Expresando Montefortino, según subraya Rohmer, la doctrina de Escoto a este respecto, escribe:

«Talis est voluntas, et sola inter activa principia habens modum agendi, distinctum contra totum genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas; eius enim modus agendi est oppositus modo caeterorum principiorum ab ipsa»⁴⁴.

Escoto se esfuerza en todo momento, bajo la inspiración también de san Agustín, en «mantener intacta la espontaneidad del querer»⁴⁵. La espontaneidad aquí excluye la interferencia, mediadora entre la necesidad y la libertad, del principio racional. Por otra parte, en cuanto la espontaneidad libre se entiende como pura indiferencia, se excluye la espontaneidad encadenada por la base a un principio determinista cósmico, se tome ésta como idea al modo de una *ratio naturata* o como energía al modo de una *natura naturans*. La primera exclusión afecta a una concepción de la voluntad cual la derivada de Aristóteles o los estoicos; la segunda afecta a la de los gnósticos y filósofos de la identidad. En estos casos no se salva el ser y significado de una voluntad formalmente libre. Con ello fracasa todo intento de abrirse paso a la comprensión de la vida en términos específicamente morales. En la línea de Aristóteles la moral queda subordinada a la física. En estoicos, gnósticos y filósofos de la identidad, se resuelve en la metafísica.

Se da en Escoto el hecho paradójico, de que, por una parte, se mueve en la visión del mundo solidaria de una tradición que, dejando en

⁴³ Rohmer, *ob. cit.*, pp. 238-39, 246.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 238. Rohmer considera a Montefortino, autor de comienzos del s. XVIII, «excelente conocedor del pensamiento de Escoto», por lo que le cita como ayuda esclarecedora de la doctrina de su maestro; para el pasaje aducido (cf. H. Montefortino, *Ven. Iohannis Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus eius concinnata*, Roma 1900, II, q. 9, a. 3, p. 121).

⁴⁵ Gilson, *Jean D. Scot*, p. 580.

suspenso y como en entredicho las racionalizaciones de la filosofía, se vincula a elementos sapienciales arcaicos; y, por otra, es expresión de los intereses que más hondo y duradero influjo habían de tener en la misma filosofía de la edad moderna que le sucede y que tiene decisiva importancia hasta hoy mismo. La indiferencia de la voluntad y su primado será afirmada por Ockham llevando la tesis a un radicalismo extremo que para el pensamiento moderno toma expresión en Descartes⁴⁶. Al mundo contemporáneo pasa a través de Kant, que en muchos de sus rasgos recuerda a Escoto, aunque disociándose de su teologismo. Aquellas dos cosas que llenaban de admiración a Kant —«el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí»— con sus respectivos principios y formas de legislación, expresan la distinción entre el doble principio de obrar que corresponde a la naturaleza y a la voluntad. Escoto «opone radicalmente el orden de las naturalezas, que es el de la necesidad, al orden de las voluntades, que es el de la libertad. Toda naturaleza es esencialmente determinada y principio de determinación; toda voluntad es esencialmente indeterminada y principio de indeterminación... Duns Escoto llega a tratar la razón misma como una naturaleza, de suerte que toda la determinación va a cuenta del conocimiento y toda la libertad se pone del lado de la voluntad. La contingencia de la elección no remite a los juicios racionales que proponen la alternativa de actos posibles, sino a la espontaneidad del querer por la que esta alternativa es suscitada. La libertad se concentra pues aquí en la indeterminación radical de la voluntad, emergiendo las decisiones imprevisibles desde dentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina»⁴⁷.

LA MORAL ENTRE ACUERDO Y DESACUERDO CON EL INTELECTUALISMO

La moral se encuentra aquí en un dilema: o seguir el camino que la lleva a entenderse actuando las virtualidades de la creación, o afirmar su autonomía para realizar la promesa de la redención.

Una moral subsecuente a las virtualidades de la creación continúa la concepción naturalista pagana, sólo interrumpida en un punto por el acto divino creador. Supuesto el acto creador, el mundo, y el hombre en él, podían ser considerados como suficientes, con radio de acción sólidamente sustentada en ellos mismos, siempre dependiente de la acción creadora y sustentadora, como corroboración de su ser, pero entendiendo este ser asentado en una constitución de tal garantía que por sí mismo podía responder de cuanto para llegar a toda su realidad se le exigía. Sin duda sólo porque Dios existe y le ha creado tiene entidad y virtualidad. Pero, una vez creado, sus propias demandas de realización ten-

⁴⁶ Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris 1913); Id., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris 1951). En la obra del mismo autor tantas veces citada sobre Escoto relaciona repetidamente la noción de libertad que aparece en la escuela franciscana con la sostenida por Descartes, indicando a la vez las diferencias.

⁴⁷ Id., *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 290-91, 292-93.

drían suficiencia, aunque Dios no existiese. Ya Gregorio de Rímíni en la edad media extrajo la conclusión. Suárez recoge los precedentes de esa doctrina que iba a encontrar su fórmula más conocida en los «Prolegómenos» a *De iure belli et pacis* de Grocio⁴⁸. El sonido pelagiano que lleva consigo tal idea no es preciso subrayarlo, como tampoco el recelo que obviamente podía suscitar.

Fruto de ese recelo es la posición alternativa que impulsa a fiar el destino de la existencia a la promesa de redención, y a entender en consonancia con ella el discurso moral. Salvarse es un asunto muy distinto a desplegar potencialidades de la naturaleza creada. La creación es un primer acto de la dignación divina, y dentro de los planes de esa dignación han de entenderse las actuaciones de la naturaleza. Quiere decirse que la creación es una dignación continua y su discurso constituye el plan de salvación. Nada consistente ni válido se da fuera de ese plan. Entender las cosas de otra manera sería convertir la economía de salvación cristiana en algo supererogatorio.

Esto último es lo que presumía el racionalismo filosófico, suministrando por tanto este movimiento armas para la crítica de la religión hecha en nombre de un naturalismo en el que la naturaleza era una magnitud emancipada. Esta consecuencia estaba implícita en la entraña misma del movimiento que la intervención de la autoridad eclesiástica pone en cuestión. Si por el momento su avance fue cortado, sus planteamientos volverán a manifestarse en circunstancias más propicias. El resultado será la crítica que de la religión y del correspondiente fundamento de la moral hace el pensamiento secular moderno. Primero será la afirmación de una naturaleza que sigue su curso sin que necesite que Dios se ocupe de ella. Después será una naturaleza que puede bastarse sin Dios⁴⁹.

48 Gregorio de Rímíni, *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2; H. Grocio, *De iure belli ac pacis*, «Proleg.», n. 11; cf. S. Álvarez Turienzo, 'La doctrina tomista de la ley eterna en relación con san Agustín', en *Thomistica morum principia* (V Congressus Thomisticus Internationalis, III) (Roma 1960) pp. 12-14.

49 «Atribuir a los cuerpos creados la potencia de moverse a sí mismos; ¿puede ser otra cosa que decir que hay creaturas que no dependen del Creador?». Así se expresaba Descartes (*De corpore*, XXX, 2), pensando en las potencias y formas sustanciales aristotélicas, que tan profundamente «aborrecía». Eso era lo que comportaba el naturalismo del Filósofo. Malebranche en parecido contexto la independencia que parecía atribuirse a las «causas segundas», doctrina pagana o propia de alguno de sus miserables comentadores. Santo Tomás de Aquino pensará, sin embargo, que al sustraer perfección a la creatura se la sustrae al Creador, y afirmó las naturalezas y las causas segundas, criticando a aquellos premalebrancheanos de entre los árabes que reservaban a Dios toda la eficacia de lo efectuado en la creación. Esta doctrina, que no tiene otra razón para explicar que las cosas ocurran más que la de que *Deus vult*, era la que el Santo consideraba errónea y, digamos, aborrecible. Era profesada entre los árabes por la facción de los teólogos opuestos a los filósofos en una controversia que en muchos de sus rasgos se parecerá a la suscitada entre los filósofos y teólogos cristianos del siglo XIII. Ello es que santo Tomás critica doctrinas pasadas en las que se afirmaba: «omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem» (*Contra gentes*, I, 87). Cree que oponiéndose a ese error dignifica la acción divina subrayando su perfección, mientras que por el lado contrario se entendía que de no pensar así, las cosas se independizaban de Dios sin tener necesidad ninguna de él. Gilson escribió hace tiempo un trabajo muy agudo explicando por qué santo Tomás hubo de criticar a san Agustín,

Cuando el pensamiento ve necesario rescatar del círculo de la necesidad de la naturaleza o de la razón las cosas del máximo interés para el hombre, que eran aquéllas de las que siempre se ocuparon las morales y las religiones, al hacerlo en términos seculares, pasa a ser el hombre, como voluntad y sujeto de planes de salvación, el que ocupa el puesto de Dios. Las preocupaciones básicas de la vida, no atendidas ahora por teólogos, cuando Dios se hace innecesario, lo serán por filósofos, centrándose en el hombre, con lo que el supuesto de la filosofía, que era teológico, se hace antropológico, convirtiendo de hecho la teología en antropología. Los diversos modos de entender el hombre, rigurosamente paralelos a como los teólogos entendieron a Dios, alimentarán las distintas orientaciones filosóficas. Es decir, el problema pasa de tener referencia teológica a tenerla antropológica; pero repitiéndose en la conciencia secular la problemática misma en que tuvo que ocuparse la conciencia religiosa.

La cuestión aquí genéricamente esbozada es eterna. Es la que, en el fondo, exigía ser tratada por aquellos autores medievales que la veían, ante el impacto del filosofismo, amenazada de desaparecer.

Le preocupó particularmente a Duns Escoto, de quien recibe atención preferente, y a la que da una solución que, sin exagerar, puede decirse que marca una divisoria de épocas.

El universo moral tiene por protagonista al hombre: el *homo singularis*, la persona, en la independencia de su ser, que es *ultima solitudo*⁵⁰; pero apelado a responder según la potencia de obrar que le define más en propio, la voluntad, radicalmente indeterminada e indiferente ante los extremos contradictorios. La respuesta que la voluntad da a las apelaciones o ser tiene el carácter de encuentros obedientes, no de dependencias o determinaciones. El encuentro con esas llamadas a ser constituye el orden moral.

El hombre es creatura «a imagen de Dios», puesto en manos de su libertad para responder a los planes divinos sobre él. La libertad humana es trasunto creado de la potencia increada⁵¹. En ella se pone en

o al menos el Agustín de los agustinianos; la crítica tiene que ver con esas cuestiones, y, por la relación que guardan con la teoría del conocimiento, con que sea el hombre singular el que entiende. Esa crítica le parecía necesaria para evitar la tesis de la unicidad del entendimiento agente y la amenaza de monopsiquismo. Pero los mismos intereses guiaron a los agustinianos, entre ellos Duns Escoto, entendiendo que el naturalismo y el intelectualismo, si salvaban a primera vista la dificultad, en el fondo eran cogidos por la trampa de la que querían evadirse. Podía ponerse en cuestión el contingentismo de lo creado y dejar todo lo existente encerrado en un proceso de necesidad; o, por el otro extremo, en una contingencia que, una vez dada, dejaba de serlo, por encontrar hacia dentro su sustento necesario. Al trabajo de Gilson podría pues contestarse con otro del mismo tenor, pero invirtiendo los acentos: «Por qué san Agustín (agustinismo) criticó a santo Tomás» (cf. Gilson, 'Porquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin', en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* I [1928] pp. 5-127).

50 «Ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis» (Op. Ox., III, d. 1, q. 1); cf. E. Rivera de Ventosa, 'Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto...', pp. 300-4; Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, II, pp. 236-37.

51 Escribe Gilson. «El mismo argumento que obliga a poner una causa libre en el origen de la contingencia, obliga a introducir otras en la trama de las causas

el hombre un principio que rompe con todo otro género de principios. La naturaleza obrará necesariamente, la libertad obra contingentemente. Bien es cierto que la necesidad en la naturaleza creada, tanto en el ser como en el obrar, precisamente en cuanto creada a voluntad, es hipotética. El hombre —creatura— tiene naturaleza, pero es libertad. Ante la demanda a ser responde contingentemente en la contingencia. El obrar propiamente humano es obrar en la forma de libertad.

No será ciertamente obrar en el vacío, en concreto no es obrar *sin* conocimiento, mas no *en* y *por* el conocimiento. La vida humana no está hecha de materia de libertad en forma de conocimiento, sino de materia de conocimiento en forma de libertad. Donde la soberanía la tiene la voluntad, estando a su servicio el conocimiento. A todos los efectos, y también en este caso, tiene asignados sus límites la razón para dejar paso a la fe. Ello constituye la realización, de nuevo, concretamente en la moral, de la máxima *fides quaerens intellectum*. Esto supuesto, Escoto fue hasta audaz buscando «razones necesarias» en apoyo de la fe, también la moral, basándose para ello en su concepción esencialista del ser —*formalitates reales, naturae communes*—, piedra de escándalo para el radical contingentismo individualista y radical anti-realismo de los universales de Ockham.

El orden moral remite a fines y normas. Inserto en el orden creado, hipotéticamente necesario o natural, se ve integrado por fines hipotéticamente necesario y por un hipotéticamente necesario gobierno de ese orden. Eterno y necesario en sentido absoluto sólo es Dios. Lo creado, orden contingente de su voluntad y expresión de su potencia ordenada, queda abierto a sus designios en la potencia absoluta. También por lo que respecta a fines y normas. Su potencia absoluta sólo se ve limitada por la necesidad de no contradicción en la verdad y no de repugnancia en el bien. La «hipótesis» de lo ordenado *de facto* no marca los límites de la «tesis» de lo absoluto *de iure*. La infinitud de Dios no cabe en las medidas del orden de lo finito.

El *ordo rerum* dado, contingente, mide el radio de la potencia humana. En ese orden, además de lo hipotéticamente necesario, hay lo hipotéticamente libre. Lo hipotéticamente libre es una especie de potencia absoluta, aunque en lo contingente.

Razón y voluntad humanas se mueven en la hipótesis: en ese orden hipotético la voluntad es imagen finita de la voluntad infinita. La razón de su obrar no hay que buscarla más que en que «la voluntad es voluntad»⁵².

segundas y de sus efectos. En los dos casos no pueden ser otras que voluntades. El debate toma pues una amplitud cósmica y, de atender a ello, se ve reproducido en el plano limitado del acto voluntario aquello que se había ya desplegado a propósito del origen del mundo y de la libertad de Dios en su causalidad *ad extra*... La comparación con la libertad divina esclarece el problema de la libertad humana (Jean Duns Scot, pp. 589-90).

52 «Quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas», es la fórmula neta con la que se expresa el propio Escoto (*Op. Ox.*, I, d. 8, q. 5, n. 24). Para una precisa relación entre entendimiento y voluntad y las funciones respectivas, véase la «Introducción general» a las *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (BAC, Madrid 1980), de Miguel Oromí, pp. 87-89. El presunto voluntarismo escotiano queda ahí reducido a su expresión mínima.

La voluntad se abre a un *ordo finium* hipotético. Orden dispuesto por la voluntad, connota un ser que se define directamente como bien: por la verdad del bien, no por el bien de la verdad. La voluntad se abre igualmente a una *gubernatio rerum*, también hipotética. Gobierno regido por la voluntad, connota un orden que se define directamente por la ley: por la verdad de la ley, no por la ley de la verdad.

Bien y ley, relativos a la voluntad absoluta de Dios, son hipotéticamente absolutos en su potencia ordenada, hipotéticamente necesarios, hipotéticamente inmutables. Con alcance hipotético habrá que definir el bien, la justicia, las normas o leyes. Las antinomias que parecen resultar de los planteamientos de Escoto al respecto se entenderán y resolverán interpretándolas a esa luz. En concreto, su manera de explicar el bien intrínseco y la ley natural.

Por lo que hace al bien, tropezamos con formulaciones ambiguas. Unos textos se expresan en lenguaje relativista y otros en lenguaje absolutista. En otras palabras: unas veces parece que el bien lo es porque Dios lo quiere; otras, Dios lo quiere porque es bien. Pero pueden reducirse a concordia observando que con el lenguaje relativista se alude a la existencia de lo bueno; con el absolutista a la consistencia. Lo bueno es existentemente bueno porque está estatuido; pero lo estatuido como bueno es consistentemente bueno en sí. No depende de la voluntad divina *qué* sea el bien; depende en cambio de ella que *sea*. De modo que cabe decir que *es* —existencia— bueno o justo lo estatuido como tal; si bien *lo que* es estatuido —consistencia— se encuentra pre-estatuido. Aunque nunca pre-estatuido como un objeto, como una esencia siendo que vincule a la voluntad, en cuyo caso la voluntad no sería voluntad, y se cuestionaría la *creatio ex nihilo*. La contingencia de lo creado afecta a todo el ser, no sólo a su existencia: lo creado es esencial, total y radicalmente contingente. Dios no está vinculado a ningún orden ideal creando las cosas o estableciendo su orden y sus leyes⁵³.

Así, pues, será cierto decir que algo está mandado porque es bueno, no que es bueno porque está mandado. Sin embargo, esto no es incurrir en la tesis intelectualista mantenida desde Sócrates. Ante un bien que remite a la voluntad, el régimen que él establece no tiene su principio en objetivaciones inteligibles, como si ellas fueran principio. Asumidas por la voluntad son trasladadas de elemento y es allí donde tienen su principio como bien. El reino del bien comienza en la voluntad y, sin embargo, no comienzan en el vacío. Simplemente se piensa la realidad dispuesta en un orden de amor. A esa luz se ve iluminado todo: en primer lugar la vida divina; en segundo término el orden creado. En

53 «Escoto pone el mismo empeño en demostrar que la elección de un orden de cosas depende de la voluntad de Dios, que en demostrar que nada puede ser irracional o arbitrario en las obras divinas» (Oromí, *Ibid.*, p. 89). «El entendimiento divino conoce todos los posibles y ello con un conocimiento natural y necesario; todos los futuros contingentes están eternamente ante sus ojos a título de alternativas eternamente necesarias; pero permanecerían eternamente tales si la voluntad divina no tomara libremente algunas entre ellas decidiendo que, de dos eventos contradictorios, uno de ellos será realizado. Guardadas las proporciones, todo ocurre lo mismo en el caso del acto humano. Jamás podrá explicarse cómo la contingencia puede proceder del entendimiento» (Gilson, *ob. cit.*, pp. 589-90; *Ibid.*, pp. 289-90).

ese mismo ángulo de visión se entiende el orden redimido. La perspectiva absoluta es la de la libertad y no la de la necesidad. Aún en Dios, donde todo es necesario, todo es a la vez radicalmente libre. *Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera* (Quodl. 16, n. 31). Ahora bien, esto no es voluntarismo, ya que ahí se conserva toda la aportación del intelectualismo. Lo que pasa es que no se conserva en clave intelectualista.

Queda abierto, sin embargo, el camino para que el nuevo punto de vista se convierta en unilateral, se afirme el principio voluntad al desnudo y todo resulte posible, por cuanto los propios posibles —no conservados— tendrán que ser dictados. La dualidad de los principios opuestos —necesidad, libertad— no queda entonces armonizada en uno de los extremos, alternando el entendimiento o la voluntad, sino que se rompe con el intelecto como principio, o co-principio, y se estatuye como único e incondicionado principio la voluntad. A ella habrá que referir toda otra cosa, entendiendo que toda otra cosa es tal en cuanto estatuida en el pleno sentido de la palabra. Entre lo estatuido, que es tal *qua* estatuido, se encuentran las cosas morales: la sustancia de los fines y el orden de la ley. La relativización de todo a la pura voluntad determina una imagen del mundo configurada como positividad. La dualidad armonizable en el principio se convierte así en una nueva forma de dualidad inarmonizable: una voluntad oculta en el misterio que no se da a razones, y una positividad que no las tiene. A la hora de entender la realidad positiva habrá que hacerlo poniendo en ella razón, razón positiva que consiste en enumerar, seriar y etiquetar sus fenómenos. Pero ninguna razón hay en la realidad que pueda servir de mediación con un principio que hizo esa realidad sin razones. El nexo entre fe y razón queda roto, como también el existente entre teoría y práctica. Fe pura y razón analítica quedan disociadas.

Ockham, apoyándose en una epistemología de drástica simplicidad, suprimió con su navaja rasuradora todo punto de apoyo posible para una metafísica: la realidad de las ideas platónicas, su forma mitigada expresada en el universal aristotélico-tomista y también la nueva mitigación recogida en la *natura communis* de Escoto. Ockham barrió la tesis de que «una razón rige el mundo», y que puedan encontrarse sus vestigios en él. Deja de tener sentido tanto entitativo como operativo el término «natural». Si el mundo ha de seguir tomándose como naturaleza, ésta se entiende en discontinuidad equívoca con el modo de entenderla la tradición: será la naturaleza de la ciencia positiva, que no es interrogable en términos de preguntas «por qué», sino sólo de preguntas «cómo». Ello se aplica también a la moral. Una moral positiva nos dice *cómo* hay que obrar, señalando al efecto la ley. Si se quiere seguir haciendo indagaciones y se pregunta *por qué*, no hay respuesta ninguna que dar, o la única respuesta es que la ley es la ley.

Pero volvamos a Escoto para comprobar, a base de sus textos, el sentido y el alcance de los factores sobre los que se estructura el *ordo moralis*. Sabemos que el dictado de rectitud de las leyes deriva de «estar prefijado por la voluntad divina, no por el entendimiento divino en cuanto que precede al acto de la voluntad... Cuando el entendimiento ofrece

a la voluntad divina una cierta ley..., ésta será recta por cuanto place a su voluntad que es libre» (*Op. Ox.*, I, d. 44, q. un., n. 2). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la ley recibe su forma práctica de ley, su valor normativo, de la voluntad; que esa forma no remite a una *summa ratio* o una *recta ratio* para quedarse en ellas o recibir de ellas su *imperium*. La fuerza vinculante de la ley no se entiende como un *ordo movens*, sino como una *motio ordinativa*. Por lo que, formalmente, la ley no ha de definirse como *ordinatio rationis*, sino como *ordinatio voluntatis*. El entendimiento ofrece la materia de la ley, pero tiene forma de ley en el *imperium* de la voluntad. De ahí que el orden de la ley sea contingente, porque no sigue a la necesidad del entendimiento sino a la prescripción ordenadora libre, que si toma lo que sirve del entendimiento lo hace a impulsos de su demanda. Este lenguaje que suena al de economía de mercado no es seguramente el más apropiado al caso, pero puede ofrecer indicaciones útiles: el entendimiento muestra y ofrece, pero es la voluntad la que demanda y decide. La economía moral en Escoto tiene más de un orden liberal que de un orden planificado.

Someto a la consideración del lector algunos de sus pasajes para que, a su lectura, haga él mismo la interpretación.

«Quodcumque enim aliud a se (a Deo) est, quia ab eo volitum, et hoc modo volitum et pro tunc, ex hoc est sic ordinate volitum» (*Op. Ox.*, II, d. 37, q. 2, n. 16).

«Quando in potestate agentis est lex et rectitudo eius, ita quod non est recta, nisi quia ab eo statuta, tunc potest recte agere, agendo aliter quam lex illa dictet, quia potest statuere aliam legem rectam» (*Ibid.*, I, d. 44, q. un., n. 1).

Se coordinan aquí la potencia absoluta y la ordenada:

«Deus igitur agere potens secundum illas rectas leges, ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere, quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta» (*Ibid.*, n. 2).

Enlazando con el texto anterior, en el que se contempla a Dios pudiendo establecer otra ley recta, fuera de la dictada, y obrando con ello también ordenadamente, añade:

«Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem, sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et de lege positiva» (*Ibid.*, n. 1).

«Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere, quia, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptante statuta» (*Ibid.*, n. 2).

Refiriéndose a santo Tomás y a sus tesis sobre los preceptos del Decálogo que *sunt bona non tantum quia praecepta, sed ideo praecepta quia secundum se bona*, expresa su disentimiento en estos términos:

«Esset ponere quod voluntas eius simpliciter necessario determinatur circa aliqua volubilia alia a se; cuius oppositum est dictum in primo, ubi tactum est quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter... Quod si dicatur voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc quod sit recta: non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideo sunt vera» (*Op. Ox.*, III, d. 37, q. un., n. 4).

Pero, de otra parte, escribe:

«Voluntas divina vult bonitatem divinam, nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas; sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius, et hoc quia est talis voluntas et illud est tale bonum» (*Quodl.*, 16, n. 9).

«Omnia peccata quae sunt circa decem praecepta, formaliter non tantum sunt mala quia prohibita, sed quia mala, ideo prohibita» (*Rep. Par.*, II, d. 22, q. un., n. 3).

El diverso modo de entender los preceptos del Decálogo marca la diferencia entre el naturalismo y la posición de Escoto. En el primer caso son de derecho natural, necesarios e inmutables. Escoto no los vincula a la naturaleza, sino los re-liga a Dios: su perspectiva es religiosa antes que filosófica. De ahí que sólo sean, en el sentido primario y propio, «naturales» los preceptos que dicen relación a la naturaleza necesaria e inmutable de Dios; no los que regulan la acción en lo contingente. La necesidad e inmutabilidad de estos últimos será hipotética, respondiendo a lo establecido según la potencia ordenada, pero subordinándose al poder que Dios tiene de obrar, no según las leyes ya prefijadas, sino al margen de ellas, de acuerdo con su potencia absoluta (*Op. Ox.*, III, d. 37, q. un., n. 8).

Según lo dicho, y refiriéndonos al bien, no es la realidad del objeto «volible» la que le hace ser querido, puesto que entonces la voluntad estaría determinada y no sería voluntad. Lo que hay en el orden moral lo hay porque es bueno, pero que lo haya depende de la voluntad. Cuando se habla de lo bueno, anteriormente a la voluntad, ha de entenderse en sentido natural, de la idea de bien, que no depende de la voluntad; pero, haciéndola suya la voluntad, es formalmente bien; como haciéndolo realidad —queriéndolo— en lo contingente, hay un orden de bien. Este «que lo haya» no significa que Dios haga cosas con ideas, en cuyo caso no se salvaría la razón de creación: la idea producida por el acto divino de interacción, como ya sabemos, no tiene realidad propia fuera de la que tiene en la esencia divina; realidad «producida»; no la misma esencia. Las ideas no son tampoco una creación ni un intermediario de la creación. En el principio de lo contingente no hay ninguna necesidad. Hay como principio la voluntad escogiendo libremente un orden creable, que por voluntad pasa a creado. De todos modos, «las ideas son en el entendimiento divino anteriormente a todo acto de su voluntad, de forma que no están allí por obra de un acto de la voluntad divina» (*Op. Ox.*, I, d. 39, q. un., n. 7; Gilson, p. 285). Restringido así el necesitarismo, queda igualmente recortado el intelectualismo. La voluntad divina no queda vinculada a las esencias ideales más que por la no contradicción; ello afectaría a las ideas simples. Toda formación compleja y el orden

de lo complejo dependería de la voluntad como orden de bien instituido, no constitutivo ⁵⁴.

Por lo que hace a la ley, no parece que haya lugar a recurrir a una ley natural, ya que la naturaleza sienta un principio ajeno a la voluntad; sin embargo, Escoto apela a ella. Pero entiende propiamente por ley natural la que vincula al hombre con el Bien Necesario, con la naturaleza divina y lo que por necesidad se deriva de ella. Serían preceptos de ley natural en este sentido los de la primera tabla del Decálogo; los dos primeros, y ello en su forma negativa de no odiar a Dios. Los de la segunda serían impropriamente naturales, relativamente absolutos y de necesidad hipotética. Su razón de justicia no es consistente con la esencia divina, sino sólo congruente con ella. La fuerza vinculante de los primeros preceptos tendría el carácter de insoluble e indispensable. En cambio los restantes podrían ser disueltos; es decir, dispensados ⁵⁵.

Encontraríamos en el campo moral el lugar privilegiado para comprender el papel que la filosofía tiene en su sistema. Se acentúa su función ancilar de la teología en el sentido de que la lengua filosófica sólo libra su verdadero significado en el hablar teológico. La clave del discurso filosófico no la tiene la propia filosofía. Sus datos y resultados ofrecen un código con apariencias de claro y cerrado; pero en realidad es un código en cifra. Leerlo significa interpretarlo a la luz del mensaje de la fe. De ahí que su lógica necesite completarse con una hermenéutica.

En la moral es donde aparecen más ambiguos los resultados al alcance de la sola filosofía. El código moral no ha de entenderse inmediatamente como natural, como si lo exigido por la naturaleza fuera el lugar de juicio para salvar o condenar. El lugar del juicio ha de remitirse a Dios, que nos manifestó su voluntad en su ley, en el Decálogo. Y esto, aunque no sea anterior ni independiente de la constitución de la naturaleza, supone un exceso sobre ella. Por lo que nada se gana diciendo que el Decálogo es expresión de la normativa natural, como si allí no se descubriera un *plus* y un *prius* sobre la naturaleza. Si se quiere entender ese código como «natural» ha de interpretarse a la luz del mensaje de salvación. Sus disposiciones morales no responden a potencias naturales sin más, sino que intiman acatamiento en disposición obediencial. El bien de las acciones no descansa tanto en alcanzar fines inmanentes como en el ordenamiento de toda la vida según una intención trascendente. A la moralidad *quae* u objetiva de los actos se sobrepone la moralidad *qua* de la disposición que los anima ⁵⁶. En ese contexto ha de entenderse el primado del amor sobre el intelecto, así como

54 H. Welzel, *Derecho natural y justicia material* (Madrid 1957) pp. 90-91.

55 Welzel, *Ibid.*, pp. 92-99; P. de Zamayón, 'La ley natural en la filosofía de Escoto', en *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo* (Madrid 1968) pp. 148-54, 158 ss.

56 Rohmer, *La finalit  morale...* «chez Duns Scot», p. 235 ss.; A. Dempf, *Ethik des Mittelalters* (Munich-Berlin 1927) p. 101; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart* (Leipzig 1926), Scientia Verlag Aalen 1964, vol. III, p. 153.

la resolución de la vida moral en una bienaventuranza que consiste en fruición antes que en contemplación.

La ley moral en Escoto se diría de «institución» divina; es decir, congruente con el orden de la creación y los fines de la redención. Distinguiendo ahí institución de naturaleza y de convención. La ley moral como natural —derivada de la naturaleza y sus tendencias— pertenecería al género de explicación dado por santo Tomás. La ley moral como convención —prescripción positiva— correspondería a la explicación que de la moral ofrecerá Ockham. Los preceptos morales no se encuentran prefijados en la estructura del ser, ni tampoco son propuestos desde fuera como un puro orden de voluntad. Son instituidos, dispuestos por la voluntad en consonancia con el orden de posibles elegidos por Dios para ser hechos realidad, y con los fines salvíficos del hombre en ella ⁵⁷.

Si, como a veces ocurre, se habla de un positivismo moral en Duns Escoto, tal imputación requiere ser matizada ⁵⁸. Escogido por la potencia divina un orden contingente, ese orden, hacia sí, es necesario, aunque necesario en la contingencia de haber sido escogido *de facto*; esto es, positivamente. Lo que fue escogido, sin embargo, aunque a voluntad, no fue un producto —arbitrario— de la voluntad, sino que fueron unos entre los infinitos posibles presentes en las ideas divinas.

De positivismo propiamente tal sólo cabría hablar cuando la hipótesis de las ideas presentes o producidas por el entendimiento divino se hace superflua, porque caen en el poder de la voluntad, sólo limitada por lo lógicamente imposible o contradictorio, y donde, tanto el ser como lo que son las realidades o las acciones que se siguen de ellas, surgen como radical contingencia; es decir, donde no hay posibles dispuestos para ser escogidos unos y desechados otros, sino que los posibles lo son en cuanto puestos, positivos por tanto en toda su realidad. El orden moral, en tal supuesto, es positivo: el de un puro positivismo divino (Ockham).

Lo que en Escoto es tendencia contenida por su vinculación al esencialismo del pensamiento tradicional, aparece en Ockham como ruptura con ese pensamiento, tanto el idealista que pasa por san Agustín, como el naturalista que pasa por santo Tomás. En Ockham se radicaliza la afirmación de lo absoluto divino en su omnipotencia y voluntad. Sigue hablando de la potencia ordenada a la que remite «lo que ordenó que

57 De ahí que, cuando se habla de la ética católica, como si fuera un bloque de doctrina unívoco, se incurre en simplificaciones que acaso encuentren un respaldo en cierta praxis oficial o más bien convencional, pero que no responden a la complejidad histórica de la cuestión. Cosas que pueden presentarse hoy como fruto de una conciencia cristiana madura, y muy a la última moda, como prevenirse contra la teología expresada en «categorías helénicas» para entablar un más directo contacto con la Biblia, suenan a cuestiones que ocuparon ya la atención y fueron discutidas en el pasado repetidas veces. El valor incitador que a este respecto tiene una figura como la de Escoto y las discusiones en que se vio envuelto en su hora resulta patente a la luz de lo expuesto. Un corto escrito en que con claridad, en la línea simplificadora aludida, se expone el esquema de la moral católica confrontado con el de la moral protestante, es el de R. Mehl, *Ética católica y ética protestante* (Barcelona 1972).

58 E. Rivera de Ventosa, 'En torno al supuesto positivismo de J. Duns Escoto', en *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo* (Madrid 1968) pp. 126-29; Welzel, *ob. cit.*, pp. 95-99.

fuera hecho»; y de la potencia absoluta en la que entra «todo lo que no repugna ser hecho por Dios». Pudo ser hecho por Dios de potencia absoluta «cuanto no envuelve contradicción». Entendiéndose aquí contradicción en su sentido lógico, no ontológico. De ahí que la discrecionalidad de Dios al ordenar la creación, sólo limitada por la contradicción lógica, sea ontológicamente absoluta, extendiéndose a las esencias. Bien y mal lo son porque establecidos como tales. Es moral aquello a lo que un sujeto está obligado porque se le puso el precepto de hacerlo. «Una misma acción puede ser buena realizada por un agente y mala realizada por otro. La razón es que uno puede estar obligado al acto opuesto y el otro no... Subsistente un precepto, ni el mismo Dios puede ordenar lo contrario. Pero sobre Dios no hay preceptos. Dios no está obligado a causar ningún acto; por ello puede causar cualquiera y su opuesto sin culpa alguna»⁵⁹. «El odio a Dios o a la creatura, el hurto y el adulterio son males, de ley común, por la circunstancia puramente externa de existir un precepto que obliga al agente a los actos contrarios. Considerados en sí mismos, no hay en ellos nada ni bueno ni malo y, por tanto, pueden ser hechos por Dios y podrían serlo por la creatura meritoriamente si cayeran bajo el mandato divino, como, de hecho, ahora caen sus opuestos. Subsistente este precepto, nadie puede ejecutar tales actos recta y meritoriamente, puesto que recto y meritorio es únicamente lo mandado por Dios»⁶⁰.

En Ockham ha desaparecido del todo el fundamento para hablar de una ley eterna. Si habla de ley natural y derecho natural, incluso definiéndolo por la *ratio recta*, ésta se entiende también en sentido lógico, sin que envuelva connotación ninguna a lo intrínsecamente bueno. Obviamente tal derecho natural, y ahora abarcando todos los preceptos, al recibir su fuerza de estar preceptuado, tiene consistencia en cuanto consiste el precepto. Como éste consiste exclusivamente en y por la voluntad de Dios, Dios puede dispensarlo. Podría anularlo y establecer su opuesto si quisiera. Es aquí, pues, donde el voluntarismo toma cuerpo de una manera declarada.

De este modo, reflexionando sobre el acto divino creador, en el con-

59 G. de Ockham, *Sent.*, II, 19 P.

60 *Ibid.*, II, 19 L; cf. A. Folgado, *Evolución histórica del derecho subjetivo*, I (San Lorenzo de El Escorial 1960) p. 113 ss.; el capítulo de interés al caso, con algunas modificaciones, 'La controversia de la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo', en *La Ciudad de Dios*, 172 (1959) p. 73 ss. La cuestión habría que seguirla a través de Gabriel Biel y, por esa línea, a través de Lutero. Recordemos de Ockham otros breves pasajes: «Nulla penitus est distinctio inter essentiam et voluntatem, nec inter intellectum et voluntatem» (*Sent.* I, d. 45, q. 1 C). «Voluntas divina est prima causa omnium» (*Ibid.*, d. 10, q. 2 G). «Eo ipso quod ipse vult bene et iuste factum est» (*Ibid.*, d. 17, q. 3 F). Y este otro de G. Biel: «Deus non potest contra rectam rationem, verum est, sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut iustum ideo Deus vult, sed quia Deus vult, ideo iustum et rectum» (*Collect.* I, d. 17, q. 1, a. 3, coroll. 1 K). Escoto había escrito que, aunque el intelecto conoce antes de crear, lo creando es decidido por la voluntad: «et ita illam proxima ad extra praecedat notitia conformis, licet non ex obiecto sed aliunde conformis» (*Op. Ox.*, «Prol.», V, n. 343. Cf. J. L. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral* (Madrid 1954) p. 50, n. 73).

texto de la revelación cristiana, se ahonda en la comprensión de Dios como infinitud, omnipotencia y libertad, de forma que las amenazas que suponían para la fe las tesis de la eternidad del mundo y su devenir necesario, se ven, al menos de momento, superadas; así como también una metafísica que se arrogue funciones y alcance de teología; y un pensamiento especulativo que determine la práctica. La aventura filosófica que, aunque llegara a establecer un Primer Principio, no podía concebirle más que como Razón implicativa de toda realidad o como Energía explicativa de la misma, puede darse de momento por terminada; es decir, acaba la aventura de concebir al mundo en relación de eternidad y cuanto acontece en el mundo en relación de necesidad. El aristotelismo puro y arreligioso de Averroes, así como el aristotelismo contaminado y religioso de Avicena, dejan de ser amenazantes. El necesitarismo greco-árabe está vencido y la condena de 1277 parece haber conseguido los efectos buscados. En adelante se podrá ser cristiano expeditamente. Los fines de la vida con arreglo a los planes de Dios quedan afianzados en su propia patria. La existencia moral y religiosa podrán desplegarse libres de la insidiosa seducción neopagana. Los nuevos peligros, que estaban al acecho y que se desarrollarán nutriéndose de la nueva concepción, nos ha tocado verlos a nosotros. Pero esta es ya cuestión que nos introduce en otra edad: aquélla a la cual conduce la *via modernorum*.

MIRADA RETROSPECTIVA

No hemos intentado en estas páginas hacer la historia de la ética medieval en el momento de paso del siglo XIII al XIV; ni siquiera exponer la de Duns Escoto⁶¹. Hemos seguido, sobre todo en relación con este último, los que puede considerarse pasos de una gran transformación de la mentalidad cristiana, cuya significación se ve reflejada de un modo privilegiado en el modo de concebir la moral, y también en el puesto mismo que la moral tiene en esas circunstancias. Hemos ordenado esa transformación por referencia a la fecha crítica de 1277. Pero ahora ya podríamos considerar lo en ella ocurrido como el mero resorte, de suyo sin más importancia, que desencadena tensiones reprimidas y contribuye a centrar intereses difusos. De modo que a partir de entonces se esclarecen identidades y se toman posiciones definidas; todo ello con entero conocimiento de causa.

La corriente del filosofismo, con suficiencia pagana, afirmándose en el orden mundano natural y dando crédito ilimitado a la razón, producía un enrarecimiento, incluso vacío, en lo tocante al mundo sobrenatural en descrédito de la fe cristiana. En el mejor de los casos esos dos planos se desentendían el uno del otro.

61 E. Pier-Giovanni, *La metamorfosi dell'etica medievale. Secoli XIII-XIV* (Bologna 1967); S. Vanni-Rovighi, 'Natura e moralità nell'etica di S. Tommaso d'Aquino', en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 49 (1957) pp. 201-12; O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, vol. III; A. Dempf, *Ethik des Mittelalters* (Munich-Berlin 1927); Oromí, 'Principios básicos de la moral de Escoto', en *Verdad y Vida*, 13 (1955) pp. 393-434.

Cualquier espíritu de la época, animado sinceramente por las creencias bíblicas, tenía que sentirse preocupado. El modo de salir al paso para obviar los peligros que acechaban al sentir religioso no podía ser otro que el de modificar las preferencias y subrayados; a saber: adensar el mundo de Dios fortificando el crédito de la fe, y ver qué puesto le correspondía tener, dentro de esta óptica, a la naturaleza y a la razón. Podrían acaso ser mantenidas, pero integradas en una comprensión reguladora superior; o acaso esa regulación superior implicaría enrarecer los órdenes natural y racional. Santo Tomás sigue el primer camino, no sin que apareciera con ello sospechoso de dudosas alianzas. La posición de la Iglesia oficial favoreció la segunda de las opciones.

Aquellos lugares en que se ven más claras las consecuencias de esta opción se encuentran en la disputa teórica centrada en la legitimidad de una «teología natural» y en la disputa práctica centrada en la legitimidad de una «moral natural». En ambas disputas la posición tomista es favorable a esas mediaciones, lo que supone dar abierta confianza al orden creado —naturaleza y razón—, sin que se sintiera con ello menoscabado el orden redimido: naturaleza y sobrenaturaleza, razón y fe, se distinguen, pero no se contradicen; antes bien, se complementan e integran en un todo que representa los dos momentos de un mismo orden de Dios sobre el mundo. La otra de las posiciones se instala de entrada en un orden por el que responden directamente los planes de Dios según el beneplácito de su voluntad. En ese orden entra la creación, pero entendida en perspectiva de la redención; de modo que son la gracia y la fe las instancias animadoras. Naturaleza y razón serán las que aquí queden enrarecidas, en el sentido de dejar al descubierto su misión servicial. Sus instancias no son lugar de juicio seguro; les viene la seguridad de comparecer ante tribunal más alto y responder de su acción en congruencia con las demandas que ese tribunal superior plantea. A esa luz se ven limitadas sus prerrogativas y quedan en cuestión los títulos de legitimidad de la confiada teología y moral naturales del caso anterior.

Hay en Dios menos cosas demostrables de las que suponía la razón natural, y los destinos del hombre encierran secretos, que no pueden ser ni abarcados por la mirada humana, ni alcanzados por las fuerzas de la naturaleza. De modo que entran en lo problemático tanto una teología natural consistente en el orden teórico como una moral natural consistente en el práctico. Las convicciones de los creyentes no encuentran su referencia de seguridad en las deducciones racionales; ni sus decisiones tienen garantía de acierto siguiendo, sin más, a la naturaleza. Las pruebas ascendentes para alcanzar la existencia y esencia divinas encontrarán debilitada su fuerza. No es que desaparezca, al menos no de golpe, pero sí queda en lo discutible su confianza. Por otra parte, verdades que se creían alcanzadas por los recursos filosóficos son declaradas fuera del alcance de la razón y se incluyen entre los *credibilia*. También en el orden práctico pierde seguridad la normativa derivada del consejo natural. Las normas éticas tienen antes el carácter de mandatos que de exigencias de la naturaleza. Intimidadas a la voluntad, ésta las acata obediencialmente como órdenes de Dios, sin que la libertad siga el juicio que le dicta la naturaleza racional, y sin

que obre como naturaleza, sino como indiferente libertad. Tampoco se trata de que la ley contrarie a la naturaleza, simplemente no está en ella escrita esencialmente, de modo que baste leerla para tener un código inmutable de deberes. Escrita en el corazón del hombre, según los designios de Dios sobre él, constituye un discurso regulador según el cual han de interpretarse las exigencias de la naturaleza. La moral queda asegurada así en un contexto teológico en el que si se debilitan las exigencias de los contenidos, se fortalece la línea de rectitud en función de la cual pueden llamarse morales. El orden moral no es por ello menos exigente, sino más bien lo contrario.

Suplementariamente, se evita así hacer depender la moral de una fuente enojosa de complicaciones; concretamente las que derivan de la observación, al ver cómo las cosas humanas que se creían más seguras están sujetas a cambios: cambios en la realidad y en el conocimiento que se tiene de la misma. La época a que estamos refiriéndonos era justamente una de las más fuertemente afectadas por ellos. Ante esos cambios la presunción de un orden natural inmutable resultaba desmentida por los hechos. La seguridad de una normativa fiable para la vida había que trasladarla a terreno más sólido, asentándola en la línea de sentido manifestado en los planes de Dios y no en la de la dirección de unas tendencias naturales que las circunstancias personales o situaciones sociales obligaban a conformar de modos diferentes.

Esto conducirá a la comprensión del discurso moral en disociación progresiva de categorías teóricas como las de ideas, centro, fundamento, orden, vinculándose a instancias prácticas como las de voliciones, designios, dirección axial, línea de sentido. Con ello surge una mentalidad —o se robustece— en que el punto de vista histórico prevalece sobre el cosmológico, en relación con un hombre entendido desde una antropología de la libertad en vez de serlo desde una física —psicología— de potencias naturales. La incidencia, pues, que la condena de 1277 y los debates que la provocan tiene sobre la ética resulta de haber suscitado una más consciente y refleja orientación del pensamiento hacia la práctica, de haber obligado a fijar la reflexión en la misma y, a consecuencia de ello, de buscarse una purificación de las fuentes, contenidos y metas de la aventura moral; también de la religiosa.

LA CONDENA MEDIEVAL DE LOS «FILOSOFOS» DA QUE PENSAR: MIRADA PROSPECTIVA

Suponiendo que cuanto hay en el cielo y en la tierra quepa en la filosofía y ésta refleje el orden dado, algo queda fuera del cielo y de la tierra y, por lo tanto, fuera de la filosofía. La filosofía ha de reconocer, pues, límites para dar paso a la «otra realidad», si bien no hay filosofía alguna que no pretenda haberse apoderado de cuanto existe y de explicarlo con sus recursos. Ya el conflicto entre ellas revela, empero, que esa pretensión es vana. De ahí que, en nombre de la propia realidad que puede hacer suya la filosofía, se haya visto obligada la reflexión a hacerse crítica, hasta convertirse la crítica en la filosofía

de las filosofías. Pero importa saber si no hay una crítica desde instancia más alta, sin quedarse en ser crítica en y desde el interior de lo criticado, donde juez y parte se confunden. Y, de invocarse una instancia superior, cuál sea ésta. Las disputas del siglo XIII que nos vienen ocupando dejaron en claro que había una instancia superior, que era la teológica, y que, contra lo que presumían los «maestros», al profesar dogmáticamente un saber, que incluía a cielo y tierra, pensando que fuera no quedaba nada (o negando a lo de fuera, aunque se aceptase, jurisdicción sobre lo de dentro), la propia filosofía, para consolidarse, debía negarse en su terreno, en el que se imaginaba suficiente, para afirmarse en otro, como el verdadero lugar de toda suficiencia.

Instalándose reflexivamente en dicho pensamiento crítico, bajo la invocación y en nombre de la teología, Escoto encarna una voluntad de discernimiento, bajo la guía de la verdad de los «santos», que representa la delimitación del poder y alcance del razonar natural, siempre afectado de la contingencia del orden dado —orden interno—, para interpretarlo a la luz de la instancia externa de la verdad revelada.

Cuando esa disposición se seculariza, porque deja de ser relevante el criterio de los «santos», la función crítica, que en una época sacralizada era ejercida por el teólogo, pasará al ontólogo, que será el teólogo profano. Los filósofos seguirán tentados a establecer desde su cabeza y dogmáticamente un dominio universal. Unos averroístas suceden a otros, intentando de continuo la crítica desde dentro para asegurar siempre mejor el sistema (Descartes, Hobbes, Espinoza...). No sin verse alertados una y otra vez por herederos de los «santos» recordándoles que en la realidad quedan cosas que no caben en sus filosofías (Pascal, Rousseau...). Kant será a este respecto, una especie de trasunto para esa era secular de aquella actitud crítica que para la era sacralizada representó Escoto⁶². Dependiendo en buena parte de los límites que

62 Esa relación de Kant con Escoto no es del gusto de Rivera de Ventosa, discutiéndola como tesis «un día famosa y hoy olvidada». Cita como su promotor a Ceferino González y la ve recogida en términos más refinados en Abbagnano. Piensa que ese acercamiento contribuye a acentuar el voluntarismo de Escoto, interpretación en su tiempo también defendida, pero hoy de igual modo abandonada ('En torno al supuesto positivismo de J. Duns Escoto', pp. 132-33). En importantes aspectos, no obstante, estas cuestiones continúan abiertas. Por lo que hace al voluntarismo de Escoto nadie menos sospechoso de acentuarle que Gilson. En su libro, repetidamente citado, sin embargo, una y otra vez vuelve sobre la cuestión. Desecha «el primado de la voluntad sobre el entendimiento que *l'on a cru trouver chez Duns Scot*» (p. 285). Pero, en nota, precisa que, si bien «en Dios el solo primado concebido es el de la esencia infinita, que es a la vez entendimiento y voluntad», cuando estudie la voluntad humana se interesará «sur quel point et dans quelles limites il y a en nous primat de la volonté» (p. 285, nota 1). En efecto, en el cap. IX, sobre «La voluntad», aunque con una extensión moderada, toca ese asunto. En una de sus páginas escribe: «Se encuentra aquí el punto en que las dos doctrinas llegan a ser inconciliables, porque ambas quieren conducir al hombre a la bienaventuranza; pero una de ellas por el conocimiento, *le primat de l'intellection et une liberté fondée sur le jugement rationnel des moyens*; la otra por el amor, *le primat de la volition et une liberté fondée sur l'indétermination radicale de la volonté*». Y continúa: «si se designa el conjunto de la posición tomista por el nombre de "intelectualismo", puede calificarse de "voluntarismo" la posición de Duns Scot, a reserva, sin embargo, de que en los dos casos, el epíteto indique sobre qué cae el acento en una y otra doctrina, sin pretender sugerir que Tomás de Aquino quiera conducir al hombre a Dios sin amor, ni Duns Scot sin la luz del entendimiento» (p. 593).

Kant puso al averroísmo de la razón pura y al orden contingente de fenómenos por ella establecido, para dejar paso a la fe práctica y poder acceder al nómeno libertad, se produce la línea de pensamiento que conocemos como «idealismo alemán» y su inversión en el materialismo también alemán, representada en auténticos teólogos seculares, en lo que coinciden las concepciones inversas de Hegel y Marx. Los órdenes internos de razones son juzgados ahí por una instancia externa en cuyo poder, y como momentos de su despliegue, son entendidas las razones. Para el caso, que ese despliegue tenga por soporte el proceso universal de la idea o de la materia es cosa secundaria. Reaparece la potencia absoluta y a ella se subordinan las formaciones contingentes de la ordenada. Sin que se trate tampoco aquí de doble potencia en la realidad, aunque las cosas así se ofrecen en la apariencia. La crítica teológico-secular permite reducir a los averroístas de todas las épocas al mostrarles que sus razones necesarias están en el poder del dios de turno, a la luz de cuyos designios la verdad de aquéllas tiene que ser interpretada. Esta crítica desde fuera, esto es, desde la realidad absoluta, sea lo que sea lo que se entiende por dicha realidad, acaba con la sucesión infructuosa de críticas internas. Ponerse fuera de las reencarnaciones de la crítica es ponerse fuera de la filosofía, y ello significa su muerte. Mas para implantarla en su verdadero elemento inmune a la crítica. Ese nuevo elemento es el sucedáneo de la omnipotencia divina, ahora en acción eterna inmanente. Las empresas individuales, las instituciones, los órdenes de cultura..., son sus profetas, frecuentemente falsos. No será ya necesario hablar de la naturaleza, o, si se hace, será entendiéndola como voluntad. El conjunto de su proceso es el todo de la historia.

Prescindiendo de los contenidos de las explicaciones, y de atender sólo a los problemas y actitudes posibles ante ellos, se observa al correr del tiempo una alternancia fundamental que corresponde al modo de entrar en este «teatro del mundo» que parece tener repartido el protagonismo entre dos personajes, llámense: razón y fe, teoría y praxis, objeto y sujeto..., o de otra forma cualquiera. Se tratará ese doblaje de instancias como lados de una misma realidad, aunque no siempre. Salvo cuando la dualidad quede consagrada, lo que divide a las distintas concepciones es el hecho de por cuál de las dos se entra, recibiendo con ello primacía, y cómo se relaciona el otro extremo con esa primacía en el seno del todo.

Las respuestas fundamentales al caso son limitadas. Pueden considerarse modélicas al respecto las que se dieron en el momento del s. XIII que consideramos: 1) respuesta de *consistencia* interna del todo; 2) respuesta *dualista* al no dejarse reducir el todo a la consistencia, habiendo entonces lo consistente y lo ec-sistente; 3) respuesta de abandono de la consistencia para entregarse a la *ec-sistencia*; 4) respuestas alternativas de compromiso de los extremos, entendiéndolos relacionados; lo que, entrando por el primero de los factores determinaría una armonía de *adecuación* o *conveniencia*, y, entrando por el segundo, una armonía de *coherencia* o *congruencia*. Dicho de otro modo: consistencia de principio; dualidad de principios; ec-sistencia de principio; relación en *conveniencia* de principio; relación en *congruencia* de principio. La primera

de las respuestas sería la averroísta; la segunda, la de los «maestros» proclives a la doctrina de las «dos verdades»; la tercera, la de los «santos»; la cuarta, la de santo Tomás moderando la de los maestros; la quinta, la de Duns Escoto moderando la de los «santos».

En las dos últimas es donde se encuentra un pensamiento maduro. Con esta decisiva, aunque a primera vista despreciable, diferencia: En la posición moderada de santo Tomás, razón, teoría, objeto, actúan de condición suficiente explicativa del todo; siendo, fe, praxis, sujeto, condición necesaria. En la posición moderada de Escoto ocurriría lo inverso: siendo la fe, la praxis y el sujeto la condición suficiente, serían la razón, la teoría y el objeto la condición necesaria. Llevando esto a la disputa intelectualismo-voluntarismo, el entendimiento sería en el Doctor Angélico la condición suficiente y la voluntad la necesaria; mientras que en el Doctor Sutil sería condición suficiente la voluntad y condición necesaria el entendimiento. De ahí se derivan dos visiones del mundo: una de resolución teórica y otra de resolución práctica.

Esta modificación de óptica explica los resultados de aquel viejo debate escolástico y su incidencia en la moral. Son las respuestas dadas según el modelo representado por Escoto las que determinan una visión de la realidad en la que lo ético sale a primer plano. Cuando esto ocurre, la ontología acaba resolviéndose en moral, dándose el caso entonces de que no hay necesidad de tratar aparte la ética, porque eso es lo que se hace tratando de cualquier cosa. También a este respecto es ilustrador observar qué se entiende por filosofía en el mundo contemporáneo dentro de la dirección de pensamiento que, inspirada en el mundo kantiano de la práctica, al pasar por Fichte, es ya visión del mundo de sustancia ética: el orden de lo existente, entendido como discurso de sentido de la acción, queda definido en efecto ahí expresamente como un «orden moral».

Tras los recelos de la autoridad eclesiástica que motivan la condena de 1277, y al estimar que el racionalismo filosófico de los «maestros» independientes ponía en cuestión la sustancia de la fe religiosa y el cometido de la moral, late, pues, algo más profundo que una rivalidad doméstica entre grupos antagónicos, que, sin embargo, puedan querer la misma cosa. La filosofía, radicalizada en sus aspiraciones y dejada a sí misma, acaba mostrándose incapaz para señalar a la existencia sus últimos fines y para proporcionar al hombre una normativa salvadora. El hombre como agente personal es puesto en cuestión.

Resulta instructivo comprobar la repetición en la historia de este mismo fenómeno, y en contextos muy similares.

Sófocles plantea en *Antígona* el conflicto creado a la normativa de la conciencia arcaica, representada en su heroína, por el régimen racionalista que establece Creonte en el gobierno de la ciudad. El propio Sócrates fue condenado por racionalista, y en cuanto su racionalismo subvertía las costumbres y las creencias establecidas⁶³. Si Platón parece verse libre del dictado de corruptor se debe a que en su filosofía en-

⁶³ Aristóteles encontrará en la equiparación socrática entre «virtud y conocimiento» un escamoteo de la verdadera cuestión moral (*Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a-b).

cuentra hueco la tradición, convirtiendo la crítica socrática en una visión del mundo sustancialmente moral y religiosa. Este fenómeno se repetirá siempre que el racionalismo, que, dejado a sí mismo, es destructor de los intereses profundos de la conciencia, se amplía para darles en él cabida.

Sobre el racionalismo cartesiano y sus seguidores se ha escrito que en él «las esferas moral y religiosa no existen ya en tanto que ámbitos específicos y relativamente autónomos de la vida humana». Para constituir la ciencia racional, «el hombre ha tenido que renunciar al cualquier norma auténticamente ética»; «Dios no habla ya en el espacio de la ciencia racional»⁶⁴.

La racionalidad depurada que toma expresión en la ciencia, según el sentido moderno del término, fue vista por Max Weber como «neutra a los valores». La polémica abierta sobre este particular, y que llena nuestro siglo, no ha hecho sino poner en evidencia cada vez con mayor claridad que, en efecto, ante la racionalidad científica, enmudecen las cuestiones que tienen que ver con el sujeto personal, la libertad y los fines de la vida. Las ciencias del hombre, al paso que conquistan estatuto rigurosamente científico, declaran abiertamente el sinsentido de esas cosas, que no sólo quedan erosionadas, sino evacuadas. La expresión «ciencia normativa» llega a ser declarada, en consecuencia, como contradictoria. Este punto, razonado en *La moral y la ciencia de las costumbres*, de Lévy-Bruhl, ha pasado a ser tesis ampliamente admitida por lógicos y científicos⁶⁵.

De ahí que las cuestiones debatidas por los autores medievales, y que han centrado el desarrollo que precede, den que pensar, dado que revisten un alcance que no puede quedar restringido a las discordias de un oscuro siglo del pasado. Su significación es permanente y tales disputas encierran un valor modélico que tiene relación con problemas también permanentes, así como con las maneras fundamentales de plantearlos y resolverlos. Los problemas directamente afectados tienen que ver con los intereses profundos de la vida humana; a saber, con las implicaciones morales y religiosas que entraña la existencia.

SATURNINO ALVAREZ TURIEÑO

64 L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto* (Barcelona 1968) pp. 43, 50.

65 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs* (Paris 1971); la incompatibilidad entre lo «teórico» y lo «normativo» se plantea en el libro desde las primeras páginas.