

JUAN DUNS ESCOTO ANTE LA CONDENACION DE PARIS DE 1277

Entre las prohibiciones y condenaciones doctrinales que tuvieron lugar en la Edad Media, tal vez ninguna haya incidido tan eficazmente en la marcha de nuestro pensamiento occidental como la de 1277, cuyo centenario recordamos este año. Ello se debe a la transcendentalidad del tema en discusión. Por primera vez, en la ya milenaria historia del pensamiento cristiano se enfrentaba éste con el intento de su plena secularización, pues el averroísmo latino quería empalmar con el naturalismo griego y dar de mano a la concepción cristiana de la vida¹.

Ya la entrada de Aristóteles en el Occidente cristiano a principios del siglo XIII suscitó inquietudes y repulsas². Fueron éstas acalladas por el inteligente comentario de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Pero cuanto el llamado averroísmo latino volvió sus ojos a Aristóteles, tal como lo interpretaron sus comentaradores árabes, especialmente Averroes, los partidarios de la tradición se sintieron profundamente alarmados. Ello motiva una primera condenación de quince proposiciones en 1270². Pero en un 1277 logran otra de mucha mayor amplitud en la que se enumeran 219 puntos condenables. Lo más lamentable de esta reacción fue el haber ampliado tanto la purga intelectual que envolvieron en la misma condena proposiciones manifiestamente inaceptables para el pensamiento cristiano con otras proposiciones discutibles, como las que atañen a la doctrina enseñada por santo Tomás.

Ello ha motivado duros reproches a la condena por parte de los historiadores tomistas. Recojemos un testimonio, muy de casa, el de G. Fraile, quien afirma que «la condenación de 1277 hizo más daño al tomismo que al averroísmo». Y en otro pasaje expone este daño en los términos siguientes: «Vuelve a prevalecer la tendencia separacionista. La ciencia y la fe, la filosofía y el dogma, el helenismo y el cristianismo,

1 La expresión «por primera vez» ha de entenderse después que el pensamiento cristiano llegó a tener prevalencia en Occidente. No aludimos, por lo mismo, a los primeros encuentros del cristianismo con la filosofía desde los días del discurso de san Pablo en Atenas a los filósofos epicúreos y estoicos. Sobre estos encuentros hay una abundante bibliografía. Nos limitamos a citar aquí una obra de gran madurez y muy orientadora, en la que se citan medio millar de estudios sobre este tema: Jean Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris, PUF, 1964).

2 M. Grabmann, 'I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX', *Miscellanea Historiae Pontificiae*, V (Roma 1941).

3 Denifle-Chatelain, *Chartularium...* I, pp. 487-88. Sobre el ambiente que preparó esta condenación y la de 1277 cf. J. d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris 1923); Ignatius Brady, 'Background to the condemnation of 1270: William of Baglione', *Franciscan Studies*, VIII (1970) 5-48.

se colocan, no sólo en planos distintos, sino opuestos e inconciliables, a diferencia del intento de santo Tomás por armonizarlos, sin comprometer su clara distinción en sus campos respectivos»⁴.

Este texto, denso y duro de G. Fraile, habla bien alto del juicio que le merece a este sincero tomista la condenación de 1277. Se disgrega la síntesis, tan armoniosamente elaborada por el doctor angélico y se inicia la lucha entre las dos luces que habían iluminado la construcción del edificio intelectual cristiano: la razón y la fe.

¿Es aceptable esta interpretación tomista de la condenación de 1277? Hacemos esta pregunta, no porque intentemos responder a ella en este estudio, sino para poner más en claro la situación mental desde la que tiene que razonar otro gran pensador de aquel periodo: J. Duns Escoto.

El gran historiador medievalista, E. Gilson, observa que el teólogo posterior a la condena de 1277 tuvo que tomar ante ella una actitud parecida a la que tomó en este siglo ante la condenación del modernismo⁵. Ningún teólogo pudo quedar al margen de una condena que les forzaba a tomar una determinada dirección. Esto también lo transparenta Duns Escoto quien en sus obras recuerda esta condenación como punto de referencia doctrinal. En las *Cuestiones cuodlibetales*, su obra de máxima madurez, ante el problema muy en el ambiente de entonces de cómo Dios puede realizar diversas producciones, recuerda los tres artículos condenados «a Domino Stephano», es decir, por Esteban Tempier, obispo de París. Esta cita prueba elocuentemente cómo Duns Escoto tenía muy a la vista la famosa condenación⁶.

Es, con todo, imposible poder analizar en un breve estudio cómo Duns Escoto reaccionó ante las múltiples proposiciones condenadas. Al tenernos que limitar centramos nuestro estudio en el problema central ideológico de aquel momento. Este problema se ha resumido en una fórmula que ha venido a ser patrimonio común entre los historiadores: *necesarismo griego*.

Hoy es tesis admitida por los intérpretes de Aristóteles que su mundo, tanto el físico como el metafísico, es un cosmos sin fisuras, sin grieta alguna por la que cual pudiera penetrar la contingencia. El comentador árabe, Averroes, puso muy en relieve esta estructura necesaria del cosmos aristotélico. De él la tomó el averroísmo latino, según se colige de las muchas proposiciones condenadas en 1277. Acotamos una de las más significativas: «*Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, quae erunt, de necessitate erunt, et que non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas*»⁷.

Esta proposición y otras más ponen en claro cuán justamente se puede imputar al averroísmo latino el haber retornado al *necesarismo*

4 G. Fraile, *Historia de la Filosofía* (BAC, Madrid 1960), t. II, pp. 1070 y 1066-67. Las proposiciones condenadas pueden leerse en Denifle-Chatelain, *Chartularium...*, t. I, pp. 544-55.

5 E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952) p. 643.

6 *Cuestiones cuodlibetales*, c. 2, n. 12 (BAC, 1966) p. 47.

7 Denifle-Chatelain, *Chartularium...*, n. 21, t. I, p. 545.

griego. Ahora bien; es patente que este necesitarismo pugna con la concepción cristiana que afirma la existencia de un Dios creador, que *libremente crea y libremente gobierna* el mundo. El necesitarismo griego y el contingentismo cristiano por primera vez se enfrentan en esta ocasión con plenitud de conciencia⁸. Volverá este enfrentamiento en filósofos posteriores: Spinoza, Fichte, Hegel... Gran tema de reflexión. Pero ahora queremos abordarlo en Duns Escoto, el gran pensador crítico medieval, que vive el problema bajo el impacto de la condenación de 1277.

En no pocos manuales de Historia de la Filosofía y en la «mala prensa» que ha tenido este pensador, se da como algo obvio que Duns Escoto tuvo la idea mezquina de levantar bandera contra santo Tomás. Es cierto que tiene muy presente la síntesis tomista. Pero buena prueba de que no es esta síntesis lo que le preocupa rechazar, nos la da el hecho de que critica aún con más frecuencia a Enrique de Gante y la dirección cuyo representante era, pese a hallarse éste en la línea ideológica de san Agustín, siempre en alza en la escuela franciscana a la que pertenece Duns Escoto.

Todo ello incita a preguntarnos ante la obra de éste, qué actitud tomó en aquel momento, indudablemente crucial para nuestro pensamiento de Occidente, juzgado muy negativo en la visión histórica de la escuela tomista. ¿Es igualmente negativo desde la perspectiva de Duns Escoto? No parece que él lo juzgara así. Antes bien, la condenación le incita a reflexionar sobre los diversos estratos de la realidad para ver en cada uno de ellos su respectiva pretensión de necesidad o contingencia.

Advierta el lector que nos hallamos ante una de las grandes curvas de nuestro pensamiento filosófico. De 1270 a 1277 pugna por imponerse el necesitarismo greco-árabe del averroísmo latino. Cincuenta años más tarde, el contingentismo de G. Ockham abre las compuertas al *mundo moderno* de la voluntad como árbitro de la moral, y del derecho subjetivo, como norma de toda acción. Gran momento de inflexión doctrinal. En el centro del mismo vive Duns Escoto. Determinar cuál fue su actitud podría ser una colaboración seria al esclarecimiento de período tan decisivo para nuestro pensamiento occidental.

Tres órdenes distingue Duns Escoto en los campos de lo real y de lo ético: el orden absolutamente necesario; el orden de la naturaleza, necesario pero no de modo absoluto; el orden contingente dependiente de una voluntad, divina o humana.

Analicemos a la luz de las enseñanzas escotistas estos tres diversos órdenes. Para mayor claridad los expondremos teniendo presente la interpretación que da santo Tomás a los mismos, no por prurito de contraposición y contraste, sino por ser el doctor angélico un luminoso punto de referencia.

8 Adviértase lo que hemos indicado en la nota 1.

I.—ORDENES ABSOLUTAMENTE NECESARIOS

Hoy es un lugar común en historia de nuestro pensamiento occidental la contraposición entre el necesitarismo griego y el contingentismo cristiano. Esta contraposición, como ya dijimos, hizo crisis en el s. XIII, al intentar el necesitarismo griego imponer su forma al contingentismo cristiano por los defensores del averroísmo latino. La condenación de 1277 reacciona contra el intento de los averroístas. Pero ella no ha propuesto soluciones al conflicto. Y son éstas precisamente las que podrían interesar en aquel momento histórico.

Por fortuna para el pensamiento cristiano, dos grandes pensadores, santo Tomás y Duns Escoto, recogieron el desafío. Con esta gran diferencia entre ellos: pues santo Tomás resuelve el problema planteado por el necesitarismo griego sin percibir, al menos de un modo reflejo, que entraba en conflicto con su maestro Aristóteles, mientras que Duns Escoto tiene plena conciencia de dicho conflicto al tener delante de sus ojos la condenación de 1277.

Dejando a un lado este detalle, lo que ahora ante todo nos interesa es percibir cómo uno y otro abordan el problema y lo resuelven. Obviamente, la exposición de la actitud de santo Tomás sólo puede ser lo suficientemente amplia para que sea más fácil comprender la postura de Duns Escoto. Sobre éste, en efecto, versa primariamente nuestra reflexión.

Para entender la distinta actitud de los dos grandes pensadores ante el problema planteado por el necesitarismo griego, preciso nos es referirnos a los dos grandes modos de interpretar la metafísica. Todos los investigadores de la misma afirman unánimemente que versa acerca del ser. Pero, ¿de qué ser se trata? Pues el ser se dice de muchas maneras, según Aristóteles, y hay que determinar de cuál de ellas se dice primariamente el ser. Es muy sabido que una dirección del pensamiento opta por la metafísica de la esencia, es decir, por la metafísica en la que se afirma que la esencia es lo que primeramente es. Otra dirección, por el contrario, opta por la metafísica del *esse*, de la existencia, al iniciar su andadura por estas serranías ontológicas⁹.

A la metafísica de la esencia declinó todo el gran pensamiento griego. Platón, Aristóteles, el estoicismo, Plotino, todos estos pensadores y tendencias formularon una metafísica de la esencia. La inteligencia, inmersa en esta metafísica, veía toda la realidad como un cosmos de pura necesidad, en el que los seres hallaban su puesto y sus posibilidades de acción.

Con este mundo de necesidad y de inteligibilidad entra en conflicto el pensamiento cristiano. La idea de la creación, en cuanto *producción de la nada y libre*, era una concepción que no ensamblaba con esta metafísica clásica. ¿Qué hace entonces el pensamiento cristiano? Ante la imposibilidad de exponer con algún detalle las tensiones entre ambos modos de pensar, nos limitamos por programa a precisar la actitud de santo Tomás y de Duns Escoto.

⁹ Sobre este tema sigue siendo una obra de primario valor la de E. Gilson, *L'être et l'essence*, 2 ed. (Paris 1972).

Se ha hablado del aristotelismo de santo Tomás hasta la trivialización. Los millares de citas que hace de Aristóteles el doctor angélico parecen abonar esta interpretación que pudiéramos llamar tradicional. Y, sin embargo, hay que advertir cómo en el momento más decisivo de su filosofar, santo Tomás, consciente o inconscientemente, abandona Aristóteles y formula otra metafísica. ¿Cuál?

Para Aristóteles el ser es ante todo la *ousia*, la sustancia¹⁰. Su metafísica es una reflexión sobre la misma. Es decir; que ante el dualismo *essentia-esse* —permítase por su claridad este anacronismo— Aristóteles opta por la metafísica de la esencia. Para él el *esse*, la existencia en cuanto tal, era algo inherente a la esencia, como una peculiaridad de la misma cuando la esencia es real. Por lo mismo la distinción real de esencia y existencia no podía tener sentido para Aristóteles. Era para él impensable.

Pues bien; Tomás de Aquino, en oposición a Aristóteles, juzga y ratifica en incontables ocasiones que el *esse* es la perfección de las perfecciones. Que la esencia tiene por misión precisar y determinar el *esse*, dentro de la múltiple jerarquía de la realidad¹¹. Es decir; santo Tomás opta por una metafísica del *esse* frente a la metafísica de la esencia, expuesta por Aristóteles. Esta diversa opción de santo Tomás respecto de su maestro implicaba en sí misma consecuencias muy profundas por lo que toca al necesitarismo o contingentismo. En efecto; mientras Aristóteles satura su mente de esencias necesarias, inmutables y eternas, santo Tomás dirige su mente al *esse* y percibe que este *esse* es constitutivamente contingente, por cuanto es un *esse* donado y regalado por la acción creativa de Dios. Su noción de creación bien lo dice: «*Productio entis secundum totum ens*»¹².

El problema de la necesidad y de la contingencia ha sido resuelto por santo Tomás con esta nítida distinción. Cuando se ventila el problema de la esencia, santo Tomás no tiene reparo en aceptar el necesitarismo de su maestro Aristóteles, aunque con ciertas limitaciones, como luego veremos. Pero su metafísica del *esse* elimina *in nuce* todo intento de querer asentar la vida del cosmos en la pura necesidad. En este cosmos hay esencias y hay un orden necesario. Pero al valorar este mismo cosmos desde el plano de la existencia, la creación del mismo por Dios nos lo manifiesta en su radical contingentismo. De esta radical contingentismo los averroístas latinos quisieron ilógicamente prescindir.

Duns Escoto razona después de las condenaciones de 1277, cuyo tema central es la concepción del mundo bajo el imperio de la necesidad al margen de la Providencia de Dios. ¿Qué opina de este desafío al pensamiento cristiano el doctor medieval? Pensamos que no rompe inicialmente con el necesitarismo griego, como hace santo Tomás, al optar por la metafísica del *esse*, sino que acompaña a este necesitarismo, que

¹⁰ *Metaph.*, I. VII (Z), 1, 1028 a 32-33.

¹¹ Citamos algunas fórmulas muy expresivas de la *Summa contra Gentiles*: «*Esse autem in quantum est esse non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis*» (lib. II, c. 52) «*Ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus*» (lib. II, c. 54).

¹² *Summa Th.*, I, 65, 3c.

es el necesitarismo de la esencia, hasta que se ve forzado a abandonarlo. Expliquémonos.

Para Duns Escoto, ni en Dios ni en la creatura el *esse* es la primera realidad. Es algo segundo, de alguna manera añadido a la *esencia*: de un modo necesario en Dios; de un modo contingente en la creatura. De aquí que Duns Escoto opte por la metafísica de la esencia, expuesta por Aristóteles y, más cerca de él, por Avicena. Siguiendo a estos grandes pensadores analiza los nexos y vinculaciones de las esencias que constituyen el *orden esencial*. En este análisis del orden esencial Duns Escoto no tiene que poner ningún reparo al necesitarismo greco-árabe. Más bien reprocha a Aristóteles el que no haya estudiado este orden esencial más que en función de la prioridad y posterioridad que proviene del movimiento. Duns Escoto completa esta visión del orden esencial según Aristóteles con su teoría de la graduación necesaria de perfección en los seres hasta llegar al Primer Ser. De esta suerte, el orden esencial de Duns Escoto es más pleno y más exigente que el del mismo Aristóteles¹³.

Pero si con esta reflexión Duns Escoto queda justificado ante los muchos historiadores que le achacan un supuesto contingentismo metafísico¹⁴, no aparece claro cómo desde su enlace y aceptación del orden esencial propuesto por Aristóteles y Avicena pudo oponerse al averroísmo latino y satisfacer las exigencias del pensamiento cristiano. Es esto lo que nos toca exponer ahora.

En varias ocasiones aborda Duns Escoto el tema del contingentismo cristiano. Analicemos una de las más significativas. Estudia en ella la inmutabilidad de Dios¹⁵. Para Aristóteles la inmutabilidad del Primer Motor implicaba necesariamente el que Dios no podía actuar directamente sobre cada uno de los seres. Según Avicena podía producir tan sólo —y de modo necesario— la primera inteligencia. Es éste el momento en el que Duns Escoto, ante la actitud, que juzga inaceptable, de un pensador y otro, rompe el tandem en el que viajaba con ellos. Para Duns Escoto el proceso de las creaturas respecto de Dios no es un proceso necesario, sino radicalmente contingente. Este proceso depende exclusivamente de la voluntad divina de crear o no crear tales y tales seres. El proceso cósmico aristotélico con sus movimientos necesarios y la jerarquía de esencias que necesariamente proceden unas de otras, según Avicena, son radicalmente transformados por Duns Escoto en un mundo en el que las esencias han llegado a existir única y exclusivamente porque Dios lo ha querido.

En este momento Duns Escoto se acerca a santo Tomás y con él afirma, contra el necesitarismo greco-árabe, que la existencia es siempre un don de la libérrima voluntad divina. El camino que han seguido ambos doctores ha sido distinto. Pero en la meta se dan la mano. Santo

13 *Quaestiones subtilissimae super libros Metaph. Aristotelis* (Ed. Vives), t. 7, pp. 2-10; *De primo principio* (BAC, 1960 pp. 596-602).

14 Hemos comentado esta acusación de contingentismo contra Duns Escoto en nuestro estudio, 'En torno al supuesto positivismo de J. Duns', en *Duns Escoto* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid 1968) pp. 114-40.

15 *Ordinatio*, l. I, d. VIII, pars secunda: *De immutabilitate Dei* (Ed. Vaticana) t. IV, 279-328.

Tomás por el camino del *esse*, suprema perfección, ve que todos los seres reciben del poder divino el don de la existencia. Duns Escoto sigue el camino de la esencia. Mientras de ella se discute, razona en pura necesidad. Pero desde el momento en el que la esencia pasa a la existencia, este tránsito no se realiza, como en Aristóteles, en virtud de la misma esencia, ni por descenso necesario, como en Avicena, sino por pura benevolencia de la acción libérrima de Dios.

Però todo ello habla bien claro de que Duns Escoto admite un orden en el que las esencias tienen vigencia metafísica en sus mutuas relaciones. Es el llamado *orden esencial*.

La mejor contraprueba de cuanto llevamos dicho sobre el *orden esencial* en Duns Escoto la hallamos en los argumentos que el doctor propone para demostrar la existencia de Dios. Ya se ha publicado un estudio muy reflexivo sobre este punto de la metafísica de Duns Escoto. Es el trabajo de Robert P. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio*¹⁶. Basta reflexionar sobre este título para tomar conciencia de que, según este intérprete, Duns Escoto no se contenta con partir de los datos sensibles para elevarse a la existencia de Dios, sino que asciende a él por la vía de los conceptos esenciales. Son éstos la efectibilidad, la finalidad y la preeminencia.

Este camino ascensional de Duns Escoto para llegar a Dios se funda en el *orden esencial* de los conceptos. Claramente lo señala el doctor en un texto inicial de su pequeña y densa obra, *De Primo Principio*: «Aunque las propiedades del ser son muchas, y su consideración sería un punto de partida válido para mi empeño, comenzaré, sin embargo, por la consideración del *orden esencial*. Este modo de proceder me parece más fecundo. Daré primero las cuatro divisiones del orden. De ellas se colegirá cuántos son los órdenes esenciales»¹⁷.

Duns Escoto admite, pues, un orden esencial, en el que la necesidad elimina todo posible contingentismo. Por lo mismo, todo intento de extender al plano de la metafísica de la esencia el contingentismo fracasa ante la actitud contraria de Duns Escoto. Para sus mejores comentadores es el gran metafísico de la Edad Media. Sepamos prescindir de estas comparaciones vacuas y siempre fastidiosas. Pero deduzcamos de ellas cuán infundado es atribuir a Duns Escoto un contingentismo absoluto que llegue a cuartear el edificio metafísico de las esencias. Tales esencias son vistas por Duns Escoto desde una perspectiva de total necesidad. Es lo que nosotros hemos llamado en el título de esta sección: *orden absolutamente necesario*.

II.—ORDEN NATURAL, NO DE MODO ABSOLUTO SINO HIPOTETICAMENTE NECESARIO

Los pensadores cristianos barrenaron el que parecía infrangible necesitarismo griego ya en el mismo plano metafísico, al subrayar que dentro del orden necesario de las esencias, al pasar algunas de ellas a la existencia, se realiza este tránsito bajo la Primera Causa.

¹⁶ Editado en *Antonianum* (Roma 1970).

¹⁷ *De primo principio...*, p. 596.

Al descender al plano de la existencia, su reflexión les ha hecho ver que las relaciones de los seres intramundanos estaban sometidas a leyes constantes. Estas leyes constantes constituyen lo que ellos llamaron «*ordo naturae*»: el movimiento de los astros, el proceso de la generación en los vivientes, la capacidad del fuego para quemar, etc...

Antes estas leyes que hoy llamamos naturales se hicieron la pregunta de si eran inmutables. Tal pregunta carecía ciertamente de sentido en la *Física* o en la *Metafísica* de Aristóteles, saturadas ambas de necesitarismo. Mas los pensadores cristianos tuvieron que enfrentarse con el hecho bíblico del milagro, que era preciso interpretarlo filosóficamente. Como la filosofía clásica no daba pie para una posible interpretación del mismo, los pensadores cristianos, conscientes o inconscientes de su oposición al necesitarismo griego, juzgaron algo ineludible admitir un *ordo naturae*, necesario en cuanto implica un proceso regular de las relaciones de los seres naturales, pero supeditado últimamente a la acción divina. De aquí el que de este orden se diga que es no absoluta sino hipotéticamente necesario.

Sobre este *ordo naturae* santo Tomás es extraordinariamente claro y límpido en sus enseñanzas. La adensa en unas fórmulas que queremos recoger. En la *Summa Theologica* distingue un «*ordo rerum*», el cual, considerado en su relación con la Primera Causa de la cual depende, es absolutamente necesario. Pero en cuanto supone un conjunto de relaciones entre las cosas intramundanas, entonces Dios no está supeditado a este orden, pues ha podido elegir otro. Textualmente escribe: «*Potuisset enim et alium ordinem rerum instituire*»¹⁸. Y en la *Summa contra Gentiles*: «*Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate*»¹⁹. En este contexto filosófico el milagro ya no aparece un absurdo, como sería para Aristóteles, sino una intervención divina al margen del orden regular de las cosas. O según la fórmula tomista: *praeter ordinem rebus inditum*²⁰.

Ante esta clara doctrina de Tomás de Aquino acerca del *ordo naturae* en el campo de la realidad física, podemos constatar una idéntica enseñanza en Duns Escoto. Esto es más de notar por cuanto vamos a ver inmediatamente una oposición entre los dos doctores cuando tratemos de aplicar este *ordo naturae* al campo de la acción moral. Para constatar el acuerdo de ambos pensadores en el campo de la realidad física es suficiente citar este texto de Duns Escoto que bien pudiera suscribir el doctor angélico. En él afirma la regularidad del *ordo naturae* en tal manera que no hay poder natural que pueda cambiar de modo inmediato el agua en vino. Sólo Dios no queda limitado en su obrar por tal orden: *Solus autem Deus in agendo non limitatur ad illum ordinem*²¹.

En este primer momento del *ordo naturae*, en cuanto regula las cosas físicas, la postura de santo Tomás y la de Duns Escoto son idénticas.

18 *Summa Th.*, 105, 6 c.

19 *Summa contra Gent.*, l. III, c. 99.

20 *O. cit.*, c. 99 y 100. En estos capítulos viene repetida como un ritornello la frase: «*naturae ordinem*», «*ordo naturalis*», «*ordo inditus rebus a Deo*», y similares, que muestran cuánto había calado este tema en el doctor angélico.

21 *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 3 (Ed Vives), t. 20, p. 104a.

Muy diversa va a ser la actitud en un segundo momento cuando el *ordo naturae* haya de realizarse en el campo de la acción ética humana. Analicemos este nuevo aspecto del *ordo naturae*, extraordinariamente grave por incidir de lleno en la decisiva cuestión moral que versa sobre la inmutabilidad de la ley natural.

En alguna ocasión parece que santo Tomás establece un paralelismo entre el orden real y el orden moral. Dios puede elegir otro *ordo naturae* en el campo de lo real físico distinto del actual y, dentro del actual, suspenderlo por una acción milagrosa. Pero parece que podría igualmente elegir otro *ordo naturae* en el campo de la moral distinto del presente y dispensar de modo directo de este orden actual. Así parece dárlo a entender, al resolver la objeción de por qué Dios en ciertas situaciones bíblicas manda robar lo ajeno, sacrificar al hijo, etc... El doctor alega en la solución a la dificultad el supremo dominio de Dios sobre todo. Y parece dar a entender que tanto en el campo de lo ético como en lo físico lo que Dios manda eso es lo justo y debido: «*Quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum*»²². Y nos remite a la cuestión 105, a. 6, de la primera parte de la *Summa Theologica*, que hemos utilizado anteriormente para mostrar que Dios puede actuar al margen del *ordo naturae* que él mismo ha establecido en la realidad física.

Pero manifiestamente no es ésta la doctrina definitiva de santo Tomás. Pese al paralelismo que parece establecer en el pasaje citado entre el *ordo naturae*, en cuanto se aplica al campo real y al ético, este paralelismo no se mantiene en modo alguno. En efecto; al preguntarse el doctor si los preceptos del decálogo son inmutables, responde afirmativamente. Los de la primera tabla por el orden exigido por el bien último y final. Y los de la segunda tabla por hallarse vinculados al orden de la justicia. Ahora bien; siendo Dios la misma justicia, se negaría a sí mismo si hiciera directamente alguna dispensa de este orden. Luego el *ordo naturae*, en cuanto se traduce moralmente en la llamada *ley natural*, es absolutamente necesario. Nos hallamos aquí de nuevo en el plano de la absoluta necesidad: la necesidad inmutable del orden moral²³.

¿Vio con idéntica necesidad Duns Escoto el *ordo naturae* aplicado a la vida moral? Manifiestamente que no. Y ello ha dado pie para acusarle de haber abierto las compuertas al *positivismo moral*, que se funda en el contingentismo de una voluntad que impone con sus libres decisiones la ley. ¿Es ésta una acusación fundada? ¿Ha dejado Duns Escoto el deber ético en manos de una voluntad arbitraria, aunque sea ésta la divina? Aclaremos este problema. Nos hallamos en el momento de la máxima tensión entre el necesitarismo y el contingentismo. Duns Escoto busca una solución de máximo equilibrio dentro de las exigencias del más riguroso pensamiento. Reflexionemos sobre ella.

Los doctores que le han precedido, según Duns Escoto, han formulado un principio metafísico, válido para el campo de lo real y lo ético: «*Operari sequitur esse*». Ello implica en el plano de lo real que la virtualidad de una acción no puede ir más allá que la potencia del

²² *Summa Th.*, I-II, 94, 2 ad 2.

²³ *Summa Th.*, I-II, 100, 8 c.

ser que la ejecuta. Implica, a su vez, en el campo de la ética el que las dependencias y las relaciones ónticas fundamenten las obligaciones morales. De tal suerte que según sea la naturaleza de la relación óntica, será la obligación que de ella dimane.

De aquí se deduce que, siendo nuestra vinculación óntica con Dios absolutamente necesaria, esta vinculación nos impone obligaciones insoslayables e inmutables. Son las obligaciones de la primera tabla del decálogo. Pero las relaciones interhumanas no tienen la misma exigencia necesaria que nuestra vinculación con Dios. Son relaciones que pueden ser suspendidas en el campo de lo real. Duns Escoto, consecuente con esta visión metafísica del problema, concluye que no pueden tener la misma exigencia inmutable que las anteriores, sino que constituyen un orden natural, un *ordo naturae*, dispuesto últimamente por Dios y dependiente siempre de su voluntad²⁴.

Volvemos a repetir que Duns Escoto es un gran metafísico de la Edad Media. Su sentido metafísico le ha forzado a hacer un análisis profundo del *ordo essentialis* en el plano de lo real. Al acercarse y afrontar los ámbitos de la vida ética, no renuncia al orden necesario de las esencias, pero lo limita exclusivamente a las relaciones del ser humano con el Ser Transcendente. Todas las demás relaciones morales no alcanzan este nivel por moverse en otro plano distinto que llamamos el de la *ley natural*.

En este otro plano, ¿la ley natural es inmutable? Duns Escoto responde que es tan inmutable como el *ordo naturae* aplicado a la realidad física. El paralelismo entre el orden físico y el orden moral que santo Tomás entrevió, como hemos anotado, Duns Escoto lo acepta sin vacilación alguna. Su exigencia de pensador le llevaba a esto y no rehuyó entrar de lleno por aquí, dando una luminosa solución al gran problema de la inmutabilidad de la ley moral.

Por otra parte, Duns Escoto tiene plena clarividencia de responder del modo más adecuado al necesitarismo griego. No hay para él más necesitarismo absoluto que el de las esencias metafísicas, las matemáticas y las obligaciones morales que resultan de la relación óntica del hombre respecto de Dios. Pero hay un necesitarismo que no es absoluto, sino tan sólo en sentido hipotético. Es el necesitarismo del llamado *ordo naturae*, fundado últimamente en que Dios ha elegido este orden, como pudo haber elegido otro, y dispensable, por lo mismo, cuando su voluntad divina, no a capricho sino dirigida por la inteligencia, quiera ejecutar el milagro o realizar una excepción dentro de este concreto *ordo naturae*.

No parece que santo Tomás y los doctores que le siguen hayan sido lógicos al admitir un *ordo naturae*, dependiente en lo físico de la voluntad divina, y hayan negado a esta voluntad todo influjo en este mismo *ordo naturae*, aplicado a lo ético. Si en el caso del milagro no se habla de arbitrariedad o de capricho divino, tampoco debiera hablarse de *positivismo moral* cuando Duns Escoto aplica los mismos principios al delicado campo de la ética humana²⁵.

24 *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2 (Ed. Vives), t. 22, pp. 203-8.

25 Sobre el paralelismo entre las leyes físicas y las leyes morales leemos en el manual de Victor Cathrein, *Philosophia moralis in usum scholarum*, 18 ed. (Herder, Friburgi Brisg. 1940) p. 1777, esta objeción contra la mutabilidad de la ley natural:

III.—ORDEN CONTINGENTE DEPENDIENTE DE LA VOLUNTAD

Sabido es cuán difícil sea justificar en el sistema de Aristóteles la acción libre de la voluntad. Ciertamente que en su mundo real, sometido a leyes necesarias y eternas, no hay puesto para la misma. Bien usufructuaron los averroístas latinos esta actitud de Aristóteles al negar el libre albedrío. Varias de las proposiciones condenadas en 1277 dicen relación a este determinismo psicológico²⁶.

Pero Aristóteles, por una feliz inconsecuencia con su sistema y dejándose llevar de su buen sentido filosófico, al estudiar la Etica, subraya el influjo de la voluntad en el acto electivo —la «proairesis»—, al actuar-se la praxis humana.

Esta *praxis* Aristóteles, como todo auténtico griego, juzga que sólo puede ser realizada plenamente en la ciudad. De aquí la importancia de la ley que regula las relaciones cívicas. Esta ley, ordenada por el legislador, la llamados hoy *ley positiva*. Ella crea un orden, o mejor, trata de crear un orden en la ciudad, que es manifiestamente un *orden contingente*.

Pensamos que en este momento los grandes doctores escolásticos, Tomás de Aquino y Duns Escoto, dan la mano a Aristóteles. Convienen con él en señalar que las leyes positivas humanas constituyen un *orden contingente*. Tal vez el matiz que más les diferencia consista en la tendencia de Aristóteles a ver la ley ordenada exclusivamente al bien de la ciudad²⁷. Mientras que los doctores medievales, sin negar la finalidad de la ley «*ad bonum commune*», se preocupan más bien de vincular la ley positiva con la ley natural. De esta ley la positiva es una concreción que precisa las indeterminaciones de aquélla. Establecen, por lo mismo, los doctores medievales una relación estrecha entre la *lex aeterna*, la *lex naturalis* y la *lex positiva*, aunque su necesidad intrínseca y su vigencia sean muy distintas. Aristóteles, por su parte, desconoce todo lo referente a *lex aeterna*. Sólo el hombre es la medida y la garantía de toda ley. Y como el hombre vive necesariamente en sociedad, la ley que promulga todo legislador debe hallarse primariamente ordenada a la comunidad, a la *koiné*. De aquí la importancia que da Aristóteles a la prudencia a la que llama *arquitectónica*²⁸. Pues así como el arquitecto piensa en todo el edificio, al disponer el detalle, del mismo modo el legislador debe pensar en el bien de la ciudad al proponer las diversas normas de la convivencia.

No obstante estos diversos matices, podemos constatar que los doc-

«Leges physicae mutari possunt. Ergo etiam praecepta legis naturae». Con Duns Escoto se puede aceptar plenamente el paralelismo. La negación del mismo parece más una sutileza escolástica que una reflexión objetiva sobre el problema.

26 Anotamos algunas de ellas: «129. Quod voluntas manente passione et scientia particulari in actu non potest agere contra eam. 132. Quod orbis est causa voluntatis medici, ut sanet. 133. Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora celestia. 135. Quod voluntas secundum se est indeterminada ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente».

27 *Eth. Nic.*, VIII, 9, 1160 a 13-14.

28 *Eth. Nic.*, VI, VIII, 1141 b 25.

tores medievales y Aristóteles convienen en admitir un *orden contingente*, que depende de una voluntad. Esta doctrina se halla muy en contra del determinismo averroísta en 1277. Pero los averroístas latinos que usufructuaron la tendencia determinista de la Física de Aristóteles, no quisieron aprovecharse de sus innegables clarividencias en el campo de la moral. Duns Escoto, que razona después de la condenación, trata de esclarecer los resortes del querer en la actuación libre. Elabora entonces una doctrina que se ha llamado *voluntarismo*, por la primacía que da a la voluntad en la vida espiritual humana. Pero, dejando a un lado este problema ahora marginal, Duns Escoto admite un *orden contingente* dependiente de la voluntad con las mismas características que se advierten en Aristóteles y que Tomás de Aquino precisa de un modo definitivo.

Podría concluir aquí nuestro estudio en el que creemos haber demostrado que Duns Escoto reacciona con serenidad y equilibrio ante la condenación de 1277. En su respuesta al necessitarismo greco-árabe precisa y determina los tres diversos órdenes que se dan en la realidad física y en el orden moral: el orden absolutamente necesario, el orden natural, no absoluta sino hipotéticamente necesario, y el orden contingente, dependiente de la voluntad libre.

Quedaría, con todo, demasiado manco este estudio si no aludiéramos al contingentismo radical a que se llega muy luego de Duns Escoto. Nos referimos al contingentismo de G. de Ockham. Con frecuencia se le ha vinculado sin fundamento a Duns Escoto, cuando pensamos que en este tema del contingentismo, como en todo lo que dice relación a la metafísica, se halla el *Venerabilis Inceptor* al polo opuesto del doctor sutil. Necesitamos, por lo mismo, añadir algunas observaciones sobre la actitud de G. de Ockham, para que mejor aparezca el equilibrio logrado por Duns Escoto en todo este gravísimo problema.

Dejando a un lado las múltiples cuestiones discutibles en torno a G. de Ockham, pensador difícil, pensamos que la línea directriz de su pensamiento es sumamente clara. Esta línea se halla condicionada por algo que ha sido puesto muy en relieve por el comentarista español, Teodoro de Andrés: G. de Ockham siente en su mente un pavoroso *horror naturae*²⁹. De esta actitud proviene el que expresiones como *naturaleza*, *esencia*, *concepto universal*, etc... vengan a ser para este pensador palabras vacías, sin verdadero contenido real. Tan sólo puso límite a su crítica pulverizadora de toda metafísica ante el principio de contradicción. Pero, muy probablemente, más desde una preocupación lógica que ontológica.

La primera conclusión que se deduce de esta actitud ockhamiana es que no se da, ni puede darse ningún orden eterno, ni orden natural. Todo, pues, queda a merced de la voluntad. Como es teólogo acude a la voluntad divina, la cual no tiene otro límite que el ya citado principio de contradicción. Dios podría hasta recomendar *el que se le odiara*³⁰.

²⁹ Teodoro de Andrés, *El nominalismo de G. de Ockham como filosofía del lenguaje* (Ed. Gredos, Madrid 1969) pp. 27-45.

³⁰ He aquí lo que se lee en *Sent.*, II, q. 19: «Ad aliud dico quod licet odium Dei, furari adulterari habeant malam circumstantiam annexam et similia de com-

Como Ockham niega todo orden objetivo, universalmente válido, la tesis de un posible odio a Dios aparece ya como una mera consecuencia.

No es hora de enjuiciar esta doctrina de G. de Ockham, la más revolucionaria que ha tenido lugar desde que Parménides de Elea hizo andar a la filosofía por el binario de todos conocido. Baste, por ahora, dejar constancia de ella, pues este contingentismo radical pone más en relieve la postura mesurada de Duns Escoto.

Tan sólo queremos, al concluir, hacer una referencia al supuesto acercamiento, propuesto por algunos entre Duns Escoto y G. de Ockham. Se funda dicho acercamiento en que Duns Escoto parece no reconocer otro límite a la acción divina sino el principio de contradicción. El mismo lo afirma en este texto preciso: «*Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem*»³¹. Con ello parece preanunciar a G. de Ockham.

Pensamos que esta temática confrontativa entre Duns Escoto y G. de Ockham está pidiendo un estudio muy detenido. Quede aquí como programa. Anticipamos, con todo, una observación que juzgamos ya desde este momento de nuestra investigación decisiva para determinar y diferenciar posturas. Mientras que la limitación a la acción divina, proveniente del principio de contradicción no parece tener en Ockham un sentido estrictamente real sino más bien lógico, según Duns Escoto hay que entenderlo de un modo manifiestamente real. Se ha de tener, además, en cuenta que hace esta afirmación dentro de una metafísica de la esencia. Ahora bien; dentro de la metafísica de la esencia, el principio de contradicción preside todo el campo de la realidad en sus vinculaciones absolutamente necesarias. O lo que es lo mismo; el principio de contradicción se halla en el centro de lo que Duns Escoto llama *ordo essentialis*.

Como contraprueba podríamos recordar la importancia de este mismo principio de contradicción en los racionalistas cartesianos. Como Leibniz, especialmente, lo utiliza junto con el principio de razón suficiente para estructurar toda su filosofía.

Tampoco se ha de olvidar que dentro de la neoescolástica de este siglo ha habido intentos de reducir todos los grandes principios de la metafísica al de contradicción.

Pensamos que en esta línea hay que interpretar la afirmación de Duns Escoto cuando establece el principio de contradicción como principio límite de la voluntad divina. En conexión con él se halla para este doctor todo el *ordo essentialis*. Sólo así es inteligible cuando hemos expuesto sobre los tres órdenes, admitidos por Duns Escoto. La distinción neta de estos tres órdenes viene a ser la respuesta precisa y equilibrada del gran pensador al audaz desafío del averroísmo latino condenado en 1277.

muni lege... etiam meritórie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino». Cf. David W. Clark, 'Voluntarism and rationalism in the Ethics of Ockham', en *Franciscan Studies*, IX (1971) 72-87; Kevin McDonnell, 'Does William of Ockham have a theory of natural law?', en *Franciscan Studies*, XII (1974) 383-92.

31 *Ordinatio*, I, d. 44, q. unica (Ed. Vaticana), t. VI, p. 366.

De cuanto hemos expuesto en esta reflexión histórica en torno a la condenación de 1277 se deduce que ante el grave problema metafísico de la necesidad y de la contingencia los cuatro grandes pensadores, Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Escoto y G. de Ockham, han tomado una actitud distinta que la historia del pensamiento debe recoger como puntos de orientación y referencia al estudiar tan decisivo problema.

Aristóteles no admite más que dos órdenes: uno absolutamente necesario que puede desarrollarse, o bien en el plano físico de lo sensible y cambiante, o en el plano metafísico de lo inmaterial, inmóvil y transcendente. Otro intrínsecamente contingente, por depender de la acción humana al actuar con libertad.

Tomás de Aquino juzga ineludible desmembrar en el plano de lo real el orden necesario de Aristóteles. Distingue en él el orden absolutamente necesario de las esencia metafísicas y matemáticas y el orden natural de las leyes del cosmos, pendiente en último término de la voluntad divina. El orden en el que actúa la voluntad libre lo considera contingente como Aristóteles.

Duns Escoto aplica al plano de la moral la distinción tomista de los dos órdenes. Por lo mismo, después de mantener incólume en su necesidad absoluta al orden de las esencias, tanto en el plano real como en el plano ético, ve en el *ordo naturae*, sea en el plano de las leyes físicas, sea en el de las leyes éticas, un orden que pende últimamente de la voluntad divina que eligió este orden como pudo haber elegido otro. Por lo mismo es tan sólo hipotéticamente necesario y, por lo mismo, radicalmente dispensable: en el plano real por la intervención milagrosa de Dios; en el orden ético por la posible excepción en la segunda tabla del decálogo.

G. de Ockham introduce la contingencia hasta en el plano primero de las esencias. Sólo la contradicción —más bien lógica— es inmune frente a la voluntad divina. De aquí su contingentismo radical, al polo opuesto del determinismo greco-árabe, condenado en 1277.

Tomar plena conciencia de estas cuatro actitudes nos parece en la historia de nuestro pensamiento occidental la temática de una gran lección de filosofía sobre la que nos incita a reflexionar el centenario de aquella fecha memorable de la condenación de París de 1277.

ENRIQUE RIVERA