

## ¿PUEDE DIOS CAMBIAR EL PASADO? LA INTERVENCIÓN DE DUNS ESCOTO EN LA POLÉMICA SOBRE EL PODER DE DIOS

Francisco León Florido  
Universidad Complutense

*Resumen. Una de las mayores dificultades que han encontrado los intérpretes del pensamiento escotista ha sido encontrar el punto de vista que permitiera integrar el conjunto de las doctrinas del teólogo franciscano. En efecto, a menudo es difícil precisar si los enunciados escotistas han de entenderse como afirmaciones doctrinales o como planteamientos críticos de las teorías filosófico-teológicas de su tiempo, y, particularmente, del aristotelismo tomista. En cualquier caso, es evidente que, más allá de su 'criticismo escolástico', Escoto aporta una serie de doctrinas 'positivas' que habían de resultar decisivas para la historia de la metafísica. Una de las más importantes consiste en su uso de la tradicional distinción entre la potencia absoluta y la potencia ordenada en relación con la esencia y las manifestaciones del poder divino. En este punto, Escoto se incorpora a una polémica que ya era secular en torno a la exégesis de las distinciones 42, 43 y 44 de las *Sententiae*<sup>1</sup> de Pedro Lombardo, iniciada ya con el propio maestro de las Sentencias.*

En estas páginas nos proponemos hacer una lectura del comentario escotista a las mencionadas distinciones en el contexto de los antecedentes doctrinales de la cuestión teológica de las relaciones del poder y el conocimiento de Dios que había cobrado fuerza a raíz de las condenas universitarias antifilosóficas de finales del XIII.

<sup>1</sup> Edición crítica: *Sententiae in IV libris distinctae, Spicilegium Bonaventurianum*, 4-5, Grottaferata 1971-1981.

## EL CONTEXTO POLÉMICO DEL PROBLEMA DEL PODER DIVINO

La actitud que mantuvo Escoto en la polémica que siguió a la condena parisina de 1277 estaba determinada por dos circunstancias que se deben enmarcar en la 'cultura filosófica' de su época. Primero, en su condición de maestro formado en Oxford, no podía dejar de sentirse influido por la fuerte corriente antiaristotélica que Robert Kildwarby y John Peckham llevaron a una más estricta formulación al actualizar las condenas del obispo Tempier. Y, en segundo lugar, a su procedencia oxfordiana Escoto añadía su pertenencia a la orden franciscana, que había pretendido sacar provecho ante la curia eclesiástica de la inclusión de algunas tesis tomistas entre las condenadas<sup>2</sup>. De hecho, la lucha entre tomistas y neoagustinianos desplazó la vieja polémica entre los *philosophi* aristotélicos averroizantes y los teólogos tradicionalistas. Incluso podemos decir que el tomismo se fue constituyendo a medida que el reflejo defensivo de los dominicos aglutinó a la orden frente a la ofensiva franciscana, haciendo que fraguara la imagen de Tomás como el 'Doctor común', primero de los dominicos y más tarde de toda la Iglesia. Los franciscanos habían reivindicado la tradición agustiniana, una vez que habían aceptado el carácter piadoso de la tarea intelectual, pues habían creído hallar en Agustín el mejor antecedente de su tendencia espiritualista que Buenaventura expondría sistemáticamente siguiendo un orden rigurosamente escolástico. Agustín puede ser considerado la auténtica autoridad común de la cristiandad durante toda la edad media, no siendo menos expresamente citado con respeto por los franciscanos Buenaventura y Escoto que por el dominico Tomás. No obstante, el peculiar carácter de la noción medieval de 'autoridad' obliga a relativizar el valor de tales declaraciones expresas de profesión agustiniana, pues puede decirse que los escolásticos de todas las tendencias tendieron a hacer un uso más ritual que doctrinal de las fórmulas agustinianas. En cualquier caso, lo que se ha dado en llamar 'corriente neoagustiniana' se presenta frecuentemente bajo la forma de una crítica, al menos formal, a las doctrinas naturalistas procedentes del aristotelismo, que habían sido incorporadas a la síntesis tomista.

La influencia de este conflicto sobre Escoto<sup>3</sup> se refleja claramente en ciertos textos y particularmente en el prólogo de la *Ordinatio*. La intervención de

---

<sup>2</sup> Un capítulo particularmente importante lo constituye la controversia de los *Correctoria* que enfrentó a los maestros dominicos y franciscanos durante décadas. Para un acertado resumen de esta polémica, M. D. JORDAN, "The Controversy of the Correctoria and the Limits of Metaphysics", en *Speculum*, 57, 2 (1982) 292-314.

<sup>3</sup> La actitud de Escoto en el conflicto no deja lugar a dudas, pues defendió explícitamente la validez universal de las condenaciones frente a quienes le concedían sólo legitimidad local. Refiriéndose a una tesis relativa a la presencia del ángel en un lugar, dice Escoto: "Se podría argüir que la excomunión no atraviesa el mar o los límites de la diócesis (*excommunicatio non transit mare vel diocesim*), pero cuando un artículo ha sido condenado como herético, es condenado en todas partes como herético, y no solamente por la autoridad diocesana, sino por la del papa [...] Al menos una opinión es sospechosa cuando ha sido solemnemente condenada en alguna universidad" (*Ordinatio* II, 2,2,2).

Escoto en la polémica adopta el tono de una crítica que sopesa los argumentos y busca las inconsistencias lógicas. Aunque la rigurosa exposición lógica de Escoto deja muy poco margen para aventurar los efectos que pudo tener en sus planteamientos doctrinales el problemático ambiente cultural y religioso del momento, no deja de resultar significativo que Escoto no aborde una indagación sobre las relaciones entre filosofía y teología, como era habitual, sino como una solución al conflicto, muy presente desde la condena parisina, *inter philosophos et theologos*<sup>4</sup>.

Desde este punto de vista, la cuestión de los límites del poder de Dios parece ser fundamental para comprender no sólo lo que se ponía en juego por parte de cada uno de los sectores enfrentados, sino también para intentar proponer una hipótesis sobre las consecuencias de las condenas sobre el futuro del pensamiento filosófico y científico. De hecho, una insistente línea de interpretación ha pretendido que la exaltación de la *potentia* y la *voluntas Dei* frente a la necesidad natural, que se desprende de la condena parisina, constituye uno de los pilares básicos del progreso de la ciencia moderna<sup>5</sup>. Aunque esta interpretación ha encontrado fuertes detractores, sobre todo en lo que se refiere a la verdadera influencia de la condena teológica, la trascendencia de la cuestión autoriza a afirmar que el comentario de Escoto a las distinciones de las *Sententiae* que se ocupan del problema del poder de Dios puede considerarse como uno de los aspectos decisivos de su pensamiento cuando se pone en relación tanto con el contexto filosófico de su época como con sus consecuencias doctrinales.

#### EL ORIGEN DE LA CUESTIÓN: LA LÓGICA DE LOS FUTUROS CONTINGENTES

La cuestión del poder de Dios se planteó durante la edad media en un ámbito teológico-filosófico, en relación con la comprensión de la esencia y los límites del poder de Dios, y subsidiariamente de la criatura humana. No obstante, el origen del problema se remontaba al célebre capítulo IX del *De Interpretatione* de Aristóteles, en el que se trataba de encontrar una solución lógica a la dificultad de definir el grado de verdad que le correspondía a enunciados que se refieren a hechos futuros no sometidos a la necesidad natural, siendo dependientes en alguna medida de la voluntad humana. La traslación desde el campo lógico al campo crítico encontraba su sentido ante la duda de Aristóteles sobre la plausibilidad de la libertad humana en el caso de que los

<sup>4</sup> *In ista quaestione [Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari] videtur controversia inter philosophos et theologos* (Prólogo a la *Ordinatio*, pars prima quaestio unica, *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, Ordinis Fratrum Minorum, Opera Omnia*. Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, vol. I, Civitas Vaticana, 1950, n. 5).

<sup>5</sup> El inicio de esta tesis se remonta a P. DUHEM (*Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, VI, Paris, Librairie scientifique Hermann et Cie, 1954); y fue reforzada por E. GRANT ("The condemnations of 1277, God's Absolute Power and Physical Thought in the Late Middle Ages", en *Viator* 10 (1979) 211-244).

enunciados sobre los futuros contingentes fueran determinadamente verdaderos o determinadamente falsos antes de ser efectivos los hechos a los que se referían<sup>6</sup>. El sentido de la solución aristotélica ha sido y sigue aún siendo muy debatido<sup>7</sup>. Parece evidente que la respuesta de Aristóteles no se limita al campo lógico, como un simple estudio sobre los límites del principio de no-contradicción, sino que incorpora una fuerte carga gnoseológica y ontológica.

De una manera muy esquemática, podemos decir que Aristóteles rechaza dos hipótesis que proponen soluciones alternativas al problema de los futuros contingentes:

1. La hipótesis que puede calificarse como ‘determinista’, defiende que la vinculación entre un enunciado verdadero y el hecho correspondiente llega por necesidad (*ex anankês*) tanto en el modo de decir (principio de tercero excluido) como en el modo de ser (coextensión del decir con el ser), lo que viene a concluir en una forma de la radical oposición parmenídea entre ser y no-ser, entre verdad y falsedad. La hipótesis determinista sólo estima posible un modo de predicación, el que versa sobre el ser, mientras que sobre el no-ser no sería posible forma alguna de predicación, salvo la que es equívoca.
2. La hipótesis ‘indeterminista’, se opondría a esta contradicción radical, distinguiendo un tercer valor intermedio entre lo verdadero y lo falso, que es lo ‘posible’, aunque sea a costa de perder la aplicabilidad universal del principio de tercero excluido. El futuro contingente sería, entonces, un no-ser, o al menos un no-ser real, aunque posea el ser específico de lo posible, que puede denominarse ‘ser objetivo’.

Estos dos modos de predicación determinan un hecho que no puede suceder de otro modo. En el primer caso, la predicación es determinada en su dirigirse hacia una realidad positiva existente, si es verdadera, o hacia una realidad positiva no existente, si es falsa. En el caso de los posibles, la predicación es igualmente determinada, ya que, aunque verse sobre un ser que no

<sup>6</sup> “Estas consecuencias y otras semejantes son absurdas, si en toda afirmación y negación, ya sea respecto de universales dichos universalmente o de singulares, es necesario que uno de los opuestos sea verdadero y el otro falso: que no será indeterminado cuál de los dos se produce, sino que todo llegará a ser por necesidad. De manera que no tendría sentido deliberar ni esforzarse en hacer algo (*hôte oute bouleuesthai deoi an oute pragmateuesthai*), suponiendo que si hacemos esto sucederá tal cosa, pero que si no hacemos esto no sucederá”. (*De interpretatione*, 18b 26-33) (la traducción es nuestra).

<sup>7</sup> La bibliografía sobre este texto aristotélico es amplísima. Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, “Aristotle and the Sea-Battle”, en *Mind* LXV (1956) 1-15; J. HINTIKKA, “La batalla naval pasada y futura: la discusión de Aristóteles sobre las contingencias futuras en ‘De Interpretatione’ IX”, en *El Viaje Filosófico más Largo*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 57-90; J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 1984; J. LUKASIEWICZ, *La Silogística de Aristóteles desde el punto de vista de la lógica formal moderna*, Madrid, Tecnos, 1977; A. DE MURALT, “Providence et Liberté”, en *L’Enjeu de la Philosophie Médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, E. J. Brill, 1993, pp. 274 y ss.

es ni existente ni no existente sino posible, también posee un ser determinadamente lógico. Al rechazar estas dos hipótesis, Aristóteles niega la identificación biunívoca entre el ser y el decir, entre la realidad y la lógica, que subyace a ellas. La relación entre un enunciado sobre un suceso futuro contingente y el suceso efectivo podría asimilarse a la relación entre un enunciado universal no tomado universalmente y la cosa a que se refiere. Un enunciado de la clase “hombre blanco” es accidental e indefinido, como lo es “la batalla naval será [efectiva] mañana” (*esesthai naumakhian aurion*). La relación entre “blanco” y “hombre” es accidental, como la efectividad de la batalla en la simple enunciación antes de que, en el pasado o en el presente, se haya hecho efectivo el suceso, lo que excluye un decir por necesidad como defendía la hipótesis determinista, pues ni ‘blanco’ pertenece necesariamente a ‘hombre’, ni su realización efectiva a la batalla. Ahora bien, tanto la predicación accidental como la que tiene por objeto los futuros contingentes son, en cierto modo, formas de predicación por necesidad, pues cuando determinamos a qué hombre singular nos referimos le aplicamos el predicado ‘blanco’ como determinadamente verdadero o falso, y cuando llega el momento de la batalla, el enunciado sobre su realización se hace determinadamente verdadero o falso. Una cosa que no es actualmente necesaria, pero que en su devenir puede llegar a serlo, es, en terminología aristotélica, *potencial* (*dynaton*). Sólo la predicación sobre un ser actual (un universal tomado universalmente o un singular) es determinada, pero sobre un ser potencial (un universal no tomado universalmente o un futuro contingente) sólo se puede predicar indeterminadamente.

Lo que tiene de determinada la lógica de los futuros contingentes es que en ella se cumple el principio de tercero excluido, pues ahora (*nunc*) necesariamente es verdadero o no es verdadero que mañana tendrá lugar una batalla naval. Estas dos posibilidades no se establecen respecto de un ser objetivo estático, sino que están siendo verificadas por el transcurrir del tiempo, pues el ‘ahora’ no es un instante detenido en acto, sino un transcurrir ‘actual-potencial-actual’. El azar y la deliberación están determinando –no actualmente, sino potencial o indeterminadamente (*hopoter’etukhe*)– el acaecer o no del suceso futuro. Hay, pues, un tipo de predicación que enuncia sobre cosas que ahora no son determinadas, pero tampoco absolutamente indeterminadas, sino ‘determinables’, esto es, que se determinan en el devenir sobre el continuo temporal. El hacerse determinado de lo determinable no sigue las leyes de la necesidad de lo que sucede por naturaleza, sino de un modo contingente, sucediendo la mayor parte de las veces (*hôs epi to poly*) de una manera determinada, pero dejando un espacio al azar y la deliberación. En el enunciado sobre la batalla naval, la afirmación de que será, si llega a ser, es positiva e indeterminadamente verdadera; la negación de que será, si llega a ser, es positiva e indeterminadamente falsa. Pero, en el caso de un enunciado falso sobre un futuro contingente se enuncia algo potencialmente real, esto es ‘posible’ (*dynaton*), conservando la realidad de lo potencial, incluso en el caso de que se verifique la falsedad del enunciado.

Los enunciados sobre futuros contingentes no caen en el ámbito del determinismo ni del indeterminismo, pues predicen de un modo indeterminado (contra la hipótesis determinista), pero lo hacen sobre cosas que no son sólo posibles con realidad objetiva (contra la hipótesis indeterminista), sino sobre cosas potencialmente reales, de las que, incluso aunque no hayan llegado a ser como se enunció, siempre fue verdadero decir que podrían haber llegado a ser. De este modo, la respuesta aristotélica a la dificultad planteada por los enunciados sobre los futuros contingentes puede conciliar el carácter específico de estos sucesos que —teniendo en cuenta la espontaneidad dinámica de la naturaleza— dependen de la deliberación humana, con la, constantemente propugnada por Aristóteles, unidad analógica entre el ser y el decir<sup>8</sup>, de modo que la necesidad de la naturaleza, la firmeza de los principios lógicos y la contingencia de las acciones humanas quedan garantizadas sin contradicción.

#### PROVIDENCIA Y LIBERTAD. LOS LÍMITES DEL PODER DE DIOS

No es sorprendente que la recepción de la filosofía aristotélica en la teología escolástica hiciera crecer el interés por el dilema que planteaban los futuros contingentes al conocimiento y a la capacidad de decisión, si bien este interés se trasladó desde el ser humano a Dios. Los comentarios a las *Sentencias* se plantearon, al principio, la cuestión de determinar los límites del poder y el conocimiento divinos cuando se relacionan con el mundo creado, que es el mundo de la contingencia, y, más tarde, dilucidar la manera en que pueden conciliarse la omnipotencia y la providencia divinas con el libre albedrío humano. Como puede suponerse, la solución aristotélica sólo estaba en condiciones de proporcionar un marco limitado a las doctrinas medievales, toda vez que en éstas las repercusiones del problema se ampliaba a nuevos dominios ontológicos y teológicos. Dos de los temas que contaban con largos siglos de debate, tanto en el neoplatonismo griego como en el latino, eran la manera de vincular la ‘necesidad emanativa’ de las producciones divinas con la contingencia del mundo natural, y la relación de subordinación entre el entendimiento y la voluntad en Dios. Pero la escolástica ‘clásica’ acabará por centrarse en la relación entre providencia y libertad tanto en Dios como en el ser humano.

En la teología medieval, bajo la noción de ‘providencia’ se incluía el conocimiento que el intelecto divino tiene de todos los acontecimientos del mundo creado en cuanto que éstos se siguen necesariamente de la esencia

---

<sup>8</sup> Para una presentación del debate sobre el problema de la presencia de la doctrina de la analogía del ser en Aristóteles, cfr. F. LEÓN FLORIDO, *kai katholou outôs hoti prôtê*, P. Aubenque/A. de Muralt. Una polémica conceptual sobre la ‘Metafísica’ de Aristóteles”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía* 19 (2002) 197-225.

intelectual de Dios. Así, los hechos ‘futuros’ que deberían ser ‘contingentes’, y que de hecho lo son desde la perspectiva de un entendimiento humano, son, desde el punto de vista de Dios, tan ‘necesarios’ como si hubieran sido conocidos como hechos del pasado. Los teólogos imbuidos del ‘fideísmo’ agustiniano habían sostenido que la providencia divina había establecido un orden inmutable en el universo, ya que este orden coincidía perfectamente con el bien, de modo que cualquier forma de contingencia no podía sino equivaler al error o la maldad. Esta ‘lógica del bien’ fue preponderante, al menos de un modo nominal, en todas las doctrinas escolásticas, hasta que acabó por imponerse una ‘lógica del amor’, que fue sistemáticamente elaborada por el tomismo. Hay que matizar, ante todo, que no se encuentra en los textos de los maestros cristianos una oposición entre el bien y el amor<sup>9</sup>, pues a cada afirmación en favor de uno de estos términos le suele corresponder otra en favor del otro que la compensa. Pero, si no textualmente, este conflicto existió al menos en las capas lógico-ontológicas más profundas donde se estaba poniendo en cuestión cuál sería en el futuro la representación de la divinidad.

La tradición cristiana neoplatonizante encarnada en el Pseudo-Dionisio había establecido la representación de un Dios-Bien del que emana una jerarquía perfecta de seres espirituales que divinizan la materia. En apariencia, el aristotelismo cristiano respetó literalmente esta concepción, pero tendió a acentuar la autonomía sustancial del mundo creado. Y a esta nueva concepción de la naturaleza creada le corresponde una novedad también en el modo de explicar la relación entre Dios y su creación. En el neoplatonismo se había forjado la imagen de un Dios intelectualizado que se expresaba en el mundo material por una ‘efusión iluminativa’ en que se manifiesta Dios mismo en cuanto siendo bien, orden y armonía. Pero, este modelo de ‘relación unívoca’ Dios-mundo debió ser sustituido cuando el pensamiento cristiano le concedió a las criaturas un cierto grado de autonomía respecto del creador, dando paso a un modelo de ‘relación recíproca’ que se expresa en una explicación analógica que destaca el papel del *tertium quid* que vincula a los dos polos del ser, el ser necesario y el ser contingente. En la explicación de la relación Dios-mundo según una ‘lógica de la reciprocidad’, entre el Dios necesario y la naturaleza contingente se establece una relación amorosa, que, debido a que el bien que es Dios se ama a sí mismo porque es el mayor bien, escoge también abrirse en la creación a las criaturas que participan de ese bien infinito. En el aristotelismo tomista, el amor es el modo en que se realiza la creación, por lo que en el núcleo esencial de los seres creados se sustancializa esa relación amorosa en forma de orden y armonía, pero ya no sólo en cuanto son

<sup>9</sup> E. Gilson relaciona ambos conceptos en la explicación tomista de la creación: “En el origen de un mundo semejante debemos colocar no tanto una fuerza que se ejerce, como una infinita bondad que se comunica; el amor es la fuente profunda de toda causalidad” (*El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1978, pp. 337-8).

recibidas pasivamente por la criatura de la iluminación divina, sino también como actividad o tendencia de la criatura que ama reunirse con Dios, que es el objeto que satisface plenamente su deseo amoroso.

El conflicto entre estos dos modelos lógico-metafísicos que está en la raíz de la polémica entre 'naturalismo' y 'espiritualismo' en las escuelas escolásticas no dejará de tener profundas consecuencias en el tema de la providencia. La inclinación neoplatónica al intelectualismo conducía a que la relación entre el conocimiento divino y la naturaleza creada se entendiera como una 'alienación' inmediata del primero en la segunda. La providencia era, entonces, concebida como un movimiento intelectual dirigido desde el entendimiento hacia la voluntad para la realización efectiva de las ideas como realidades físicas creadas. Esta subordinación de la voluntad a las ideas que se le presentaban como objeto de una adhesión necesaria pudo ser denunciada por los partidarios del aristotelismo como una forma de 'necesitarismo arabizante', con lo que evitaban oponerse claramente a la más ortodoxa tradición cristiana, de manera que la concesión de autonomía sustancial a los entes creados pudo revestirse con el manto de la liberación del orden intelectual necesario que el neoplatonismo pagano imponía a la voluntad divina.

En adelante, el tema de la libertad de Dios se ampliará doctrinalmente hacia los de la voluntad y el poder, de modo que Dios es libre si tiene el poder de alterar el orden de la naturaleza, lo que supone no sólo negar que ésta pudiera tener una dinámica autónoma independiente del poder divino, sino también hacer posible que Dios modifique el orden que Él mismo ha instituido. Esto explica el origen de algunas de las cuestiones que se plantean en las distinciones de la *Ordinatio* sobre la posibilidad de alterar los acontecimientos no sólo futuros sino incluso pasados. Por otro lado, la humanización de la razón que se desprende del naturalismo aristotélico hará que la cuestión de la libertad ya no consista sólo en el lograr el acuerdo entre el conocimiento que Dios tiene del orden del mundo y la libertad que Dios tendría de alterar este orden que ha previsto, sino que se extiende también a la conciliación de la providencia divina con la libertad humana. Así es como cobra de nuevo interés la solución aristotélica al problema de los futuros contingentes cuando se trata de dejar un espacio a la capacidad de decisión del hombre. Aunque en las tres distinciones del comentario escotista de las que nos ocuparemos, no se trata específicamente de la libertad humana, en ellas se definen las líneas de desarrollo del voluntarismo ontológico, ético y político, a partir de los problemas abiertos por la determinación de la extensión y los límites del poder divino. El poder y el libre arbitrio del ser humano quedarán, a partir de Escoto, indisolublemente unidos a la *potentia Dei*.

NECESIDAD Y CONTINGENCIA (DIST. 42: *UTRUM DEUM ESSE OMNIPOTENTEM POSSIT PROBARI NATURALI RATIONE*)<sup>10</sup>

En la distinción 42, 'si que Dios es omnipotente puede probarse por la razón natural', Escoto presenta dos argumentos a favor de la posibilidad de que se pueda demostrar racionalmente la omnipotencia divina. El primero se basa en la fe, que podría suministrar argumentos necesarios, como lo afirma Ricardo de San Víctor (n. 1). El segundo es filosófico, pues parte de la identificación de la omnipotencia con la potencia infinita, cuya existencia ha sido demostrada por Aristóteles (n. 2). Paralelamente, pueden aducirse dos argumentos contrarios, pues, por una lado, la omnipotencia se considera un artículo de fe en el credo cristiano, *credo in Unum Deum Omnipotentem* (n. 7), y, por otro, los filósofos han negado la infinitud de la potencia divina en cuanto causa eficiente (n. 6). Como es corriente en el esquema escolástico, las respuestas escotistas a estas dos dificultades se encuentran al final del comentario (n. 16-17). La respuesta a Ricardo se basa en la distinción entre verdades evidentes en sí y para nosotros (*nobis notis*), de lo que se concluye que la fe no puede suministrar razones evidentes de esta última especie, aunque sus verdades sean necesarias en sí mismas. A los filósofos hay que responderles que es falsa la identificación de la omnipotencia divina, que es una verdad conocida por la sagrada escritura, con la potencia infinita, que es un concepto propio de los libros filosóficos. En la parte central del comentario a esta distinción se encuentra la respuesta propia de Escoto, en la que se esbozan algunas de sus doctrinas más significativas en relación con el tema de la causalidad.

El problema planteado por la conciliación entre la causación por necesidad de Dios y la causación contingente característica del mundo natural tenía ya una larga tradición en el neoplatonismo cristiano, tanto en su inclinación platonizante como en la línea del naturalismo aristotélico. El modo de vincular la realidad natural con la realidad sobrenatural había sido un desafío constante para la reflexión filosófica en las grandes religiones monoteístas en su intento por darle forma a una 'teología de la creación'. En esta tarea los filósofos cristianos, judíos y musulmanes habían contado con un corpus doctrinal constituido, el neoplatonismo, que ofrecía una amplia gama de soluciones a esta cuestión, lo que favoreció que la teología religiosa pudiera enlazar, aunque no sin importantes complicaciones, con la tradición helenística antigua. Durante la mayor parte de la edad media imperó una forma de neoplatonismo que enlazaba con la doctrina sincrética constituida durante el periodo helenístico, con la que se trataba de cerrar algunas de las dificultades que había dejado abiertas el aristotelismo.

En realidad, la síntesis neoplatónica no dejó de ser determinante incluso en las construcciones teóricas escolásticas más proclives al naturalismo, pero la progresiva autonomización de las potencias naturales, en cuanto al conte-

<sup>10</sup> Texto de la *Ordinatio* de la edición crítica citada, 1963, dist. 42-44, vol. VI, pp. 341-369.

nido, y el desarrollo de la tecnificación conceptual universitaria, en cuanto a la forma, abrieron nuevas posibilidades de explicación de la relación de Dios con el mundo. Escoto, por tanto, se encontró ante una teoría de la causación muy elaborada por casi un siglo de sutilezas escolásticas. El papel de Dios en su función causal oscilaba tradicionalmente entre las nociones de causa eminente y causa remota, a lo que habría que añadir que, en su relación con el mundo creado, Dios puede aparecer como causa primera que ejerce su acción a través de las causas segundas naturales, o como causa eficaz inmediata que actúa en todas las relaciones causales singulares. Por fin, ya exclusivamente en el orden de las causas segundas, quedaba por determinar si éstas son meras causas instrumentales pasivas o si poseen la autonomía sustancial y pueden ser consideradas como causas dotadas de potencia activa. La crítica de Escoto al juego de las causas remotas y próximas del tomismo acabará por configurar una nueva doctrina de la causalidad. En otro lugar nos hemos ocupado de comparar las doctrinas de la causalidad escotista y tomista<sup>11</sup>. Interesa ahora recordar que en este punto se pone de manifiesto lo que separa al naturalismo y al formalismo. En el 'naturalismo' tomista, la vieja doctrina neoplatónica de la participación de la realidad creada en el ser del creador se integra en una solución original, porque la lógica de la relación participativa ya no es una lógica unívoca que trata de evitar la equivocidad radical entre el creador y las criaturas, reduciendo todo el ser a aquel mientras éste, a falta de la efusión iluminativa, sería simple no-ser. La participación tomista adopta los rasgos de la similitud participativa del no-ser en el ser, lo que equivale, como hemos mencionado más arriba, a conceder una cierta forma de auto-subsistencia al ser creado para poder alcanzar el rango ontológico suficiente como para constituirse en polo alternativo al ser creador en la relación participativa. En el orden de la causación, esta relación habrá de entenderse, entonces, como una 'relación recíproca', en que las actividades de los dos polos del ser, creador y criatura, concurren como causas totales en su propio orden para la causación del efecto. Así se entienden las palabras de Tomás que insisten en la autonomía sustancial de las criaturas, *proprie vero creata sunt subsistentia*<sup>12</sup>, de modo que, igual que la producción entre los seres naturales implica la presencia de una cierta semejanza formal impresa por la causa en el causado, así también en la criatura se encuentra esa semejanza del creador en la criatura que goza entonces de autosubsistencia por sí por el acto creador.

La doctrina de la 'causación recíproca' se proyecta también sobre la solución tomista al problema del concurso de la eficiencia omnipotente de Dios y de la actividad autónoma del hombre. Tomás traslada la exigencia aristotélica de un primer motor que mueve sin ser movido a la necesidad de que, para explicar el paso de la potencia al acto en la naturaleza, haya un primer agente

---

<sup>11</sup> F. LEÓN FLORIDO, "Dios como causa cuasi-remota. La polémica de Duns Escoto con el tomismo, en 'Tractatus de primo principio'" *Augustinus* (2002) 385-410.

<sup>12</sup> *Summa theologiae*, 1, q. 45., a. 4, sol.

exterior en acto, que no puede ser otro que la eficiencia divina (“todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza procede de [Dios] como del primer moviente”)<sup>13</sup>. Esta exigencia se aplica también al acto de la voluntad humana que tiene como objeto universal el bien. Así, en el acto de la voluntad humana hay una causa eficiente natural que es el bien que Dios ha instituido como su sello en la naturaleza, convertible con el ser que le ha dado al crearla, y una causa eficiente sobrenatural que es la eficiencia divina. Esta duplicidad, que sería contradictoria en una lógica unívoca, adquiere un sentido propio por el uso tomista de la analogía, pues las dos causas eficientes concurren cada una en su propio orden, que es –como es característico de la analogía– un orden de la igualdad de proporciones en la semejanza, o, por decirlo de otra manera, de subordinación recíproca respecto del efecto natural, aunque en sí misma sea la causa eficiente creada la que se subordina absolutamente a la causa eficiente creadora. Tomás no encuentra contradicción alguna en que la causa primera pueda ejercer una acción absoluta sobre la criatura en general, y sobre la voluntad humana en particular, y que, al mismo tiempo, la criatura sea autónoma o la voluntad libre, por cuanto goza de una autonomía y de una libertad totales en su propio orden, *secundum suam entitatem*, ya que “esta moción se ejerce según una razón de providencia, y no según una necesidad de naturaleza, como sucede en la moción de los cuerpos celestes”<sup>14</sup>. La esencia divina queda así comprometida a definirse ante todo como Bien que se desborda por sobreabundancia hacia las criaturas, desde ese momento divinizadas y autónomas, por tanto, no debido a impotencia divina sino por causa de su Amor que impulsa a Dios a desbordarse hacia la creación. En suma, en la ontología tomista, sea en su aplicación cosmológica o antropológica, las criaturas o la voluntad humana, en cuanto son causas segundas, tienen una eficiencia propia que imita por similitud analógica a la eficiencia divina, si bien *deficienter y remote*.

Es precisamente por su negativa a aceptar la actividad de las causas remotas naturales por lo que Escoto acabará por crear un nuevo orden causal que pretenderá, frente al ‘necesitarismo’ naturalista, haber logrado hacer de Dios una causa que es, por un lado, próxima, implicada inmediatamente en todas las acciones naturales, y, por otro, libre, sin la restricción de estar sometida a la cadena de las causas naturales. Tal como reza el título de la obra explícitamente dedicada por Escoto al problema de la causalidad, Dios ha de definirse no como causa primera o remota de la creación, sino como ‘primer principio’. Se trata de una sustitución terminológica que va más allá de lo meramente nominal. La distinción entre las nociones de causa y principio no es clara en Aristóteles, en quien los dos términos tienden a ocupar el mismo campo semántico siendo intercambiables según el contexto en que se utilizan<sup>15</sup>. Sin

<sup>13</sup> ST., 1-2, q. 6, a. 1, ad. 3.

<sup>14</sup> ST., 1-2, q. 109, a. 1, sol.

<sup>15</sup> Cfr. las definiciones de los dos conceptos en *Metafísica*, V, 1-2, 1012 b35-1014 a25.

embargo, hablando en general, el principio se refiere a una potencia que permanece siempre activa y autónoma respecto de sus efectos o consecuencias, tal como sucede, por ejemplo, con la *physis*, que es principio de movimiento y reposo en los seres naturales. En cambio, la causa puede considerarse como un concepto noético que expresa la relación que vincula dos hechos concretos que están ordenados, actuando uno como principio del otro. Al definir a Dios como 'primer principio', Escoto pretende resaltar que la autonomía sustancial le pertenece sólo a la divinidad, lo que implica que, ontológicamente, Dios no perdería nada por la inexistencia de la creación, con lo que rechaza frontalmente el orden de la causalidad recíproca del tomismo. Esto significa una reducción de las cuatro causas aristotélicas mediante la cual la causa final se reduce a la eficiente en cuanto el fin es causa 'real' y no sólo metafórica del movimiento en el cosmos, y la causa material a la formal, pues la materia tiene el ser porque lo recibe del único ser que tiene el ser por sí, que es Dios, que, siendo forma pura, ha de producir un ser que ha de ser sin materia. De este modo, Dios es causa eficiente y formal. Pero, a su vez, la causa formal se reduce también a la eficiente, pues la forma actúa 'realmente' en el mundo creado, mundo de seres compuestos con la materia. Escoto define a Dios como forma que actúa en calidad de causa eficiente, utilizando la fórmula del 'primer principio', que, por ser 'principio', trasciende a todos los efectos que de Él se derivan, y, por ser 'primero', contiene la potencia activa de todas las causas segundas naturales.

En el comentario escotista a la distinción 42 se expresa esta función causal del primer principio como correspondiendo a la noción teológica de la omnipotencia.

De otro modo 'omnipotente' se entiende propiamente teológicamente, en la medida en que se dice omnipotente a quien puede todo efecto y todo lo que es posible (es decir, todo lo que no es necesario por sí y que no incluye contradicción) sin ninguna cooperación de ninguna otra causa agente. Y de esta manera la omnipotencia le es atribuida al primer [principio] agente por la fe y no es demostrada, porque permite que el primer eficiente tenga en sí una potencia efectiva más eminente que la de cualquier otra causa efectiva<sup>16</sup>.

El conflicto entre filósofos y teólogos, que estaba latente desde las condenas parisinas, se refleja también en la exigencia de los filósofos de que se añada una causa segunda a la perfección de la causa primera para explicar la contingencia y la imperfección de los efectos en el mundo natural, pues la razón concluye que las causas segundas serían prescindibles si la causa primera pudiera causar todos los efectos. Así pues, que la potencia divina

---

<sup>16</sup> *Alio modo 'omnipotens' accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quodcumque possibile (hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem), ita, -inquam- immediate quod sine omni cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae.* (edic. cit., VI, n. 9, p. 343. Las traducciones de los textos son nuestras).

pudiera producir inmediatamente lo que de hecho produce con la cooperación de la criatura no puede ser objeto de demostración por la razón humana,

Y por ello es manifiesto que esta proposición: ‘todo lo que puede la causa eficiente primera con la causa segunda, lo puede por sí misma inmediatamente’ no es conocida según sus propios términos ni por la razón natural, sino que es solamente objeto de fe.<sup>17</sup>

Ésta es la ‘proposición’ a la que más tarde se referirá Ockham, en célebre fórmula, como *illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare*<sup>18</sup>. En ella reside, quizá, la clave de la transformación metodológica que propondrá Ockham, siguiendo y radicalizando la posición escotista, que consiste esencialmente en proyectar el procedimiento lógico y conceptual que el teólogo emplea en el comentario de los textos sagrados sobre los problemas metafísicos planteados por los textos filosóficos aristotélicos.

**LA CONSTITUCIÓN DEL ESSE POSSIBILE (DIST. 43: *UTRUM PRIMA RATIO IMPOSSIBILITATIS REI FIENDAE SIT EX PARTE DEI VEL REI FACTIBILIS*)**

En el comentario a la distinción 43: ‘si la primera razón de la imposibilidad de que una cosa sea hecha, es de parte de Dios o de parte de la cosa que ha de hacerse’, a fin de probar que la imposibilidad de producir algo debiera atribuirse a Dios, se recoge un argumento de Pedro Lombardo, quien en su comentario suponía que la cosa pudiera carecer de la capacidad de recibir el don divino de la existencia, incapacidad que debería ser consecuencia de la voluntad de Dios<sup>19</sup>. Como prueba de lo contrario se alude al caso del ángel malo que por voluntad propia no aceptó recibir el bien que, sin embargo, sí recibieron los ángeles buenos (n. 2). El debate estrictamente filosófico lo establece Escoto con Enrique de Gante, cuya solución considera contradictoria, pues ofrecería argumentos en favor de las dos opciones (n. 3). La cuestión se plantea en torno a la naturaleza de lo posible, del *esse possibile*, como contrapunto del poder divino. Si lo posible ha de ser el objeto de la voluntad divina requiere dos condiciones, “lo posible en tanto que término u objeto de la omnipotencia es aquello a lo que el ser no repugna y que no puede ser por sí mismo necesariamente”<sup>20</sup>. Lo posible es lo que posee un ser inteligible en el

<sup>17</sup> *Et ex hoc apparet quod haec propositio ‘quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate’ non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita;... (n. 14, p. 346).*

<sup>18</sup> *Quodlibeta septem*, 6, q. 1, a.2.

<sup>19</sup> La distinción 43 del comentario escotista no se corresponde con la equivalente de Pedro Lombardo, de ahí que esta referencia a su doctrina haya que buscarla en la distinción siguiente (*Sentencias*, I, dist. 44, cap. 1, n. 3).

<sup>20</sup> *Possibile secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat et quod non potest ex se esse necessario.* (n. 7, p. 354).

intelecto divino, de modo que ya tiene algún ser antes de la intervención de la voluntad divina. Pero, el ser inteligible ha de ser producido o 'principiado' no sólo *ad intra* por el intelecto en el ámbito de la identidad de Dios consigo mismo, sino que ha de ser producible o creable *ad extra*, y en ese caso ha de ser también obra de la voluntad. Se presenta, entonces, una dificultad sobre el *esse possibile*, el ser de lo posible: (a) o lo posible tiene un *esse intelligibile* por sí mismo que lo hace ser posible absolutamente (*simpliciter*) sin relación a ningún atributo divino, sea el intelecto o la voluntad; (b) o lo posible recibe su *esse intelligibile* del intelecto divino solo o (c) precisa también de la voluntad. La opción (a) resultaría estrictamente de la distinción formal escotista, al dotar de ser por sí a lo posible independientemente de la producción del intelecto, de manera que lo posible ya no sería el objeto intencional de una relación cognoscitiva que requiriera un cognoscente y un conocido. La alternativa (b) no es suficiente para un razonamiento teológico que exige preservar la omnipotencia divina y, por tanto, que el ser inteligible haya de ser 'principiado' por Dios, por lo cual Escoto trata de establecer un sutil juego de distinciones que permita conciliar el ser de lo posible en el intelecto y en la voluntad divinas.

Es preciso partir de la identidad real en Dios de su intelecto y de su voluntad, por un lado, y también de la identidad real de la idea de la cosa creada –que es lo posible– y de la cosa creada misma. Ahora bien, esta identidad real no puede ser conocida por nosotros en la intuición perfecta que requeriría el conocimiento de la unidad, pues la inteligencia humana se encuentra en el estado presente, *pro statu isto*, sometida a las condiciones de los sentidos, y, por tanto, a realizar operaciones abstractivas que analizan primero las partes para recomponer luego la unidad intuitiva de segundo grado. De manera que, aunque la producción de las ideas tiene el mismo orden en Dios y en el hombre, en éste se da en un proceso temporal, mientras que en Dios se da en un instante de eternidad correspondiendo con la unidad de la esencia divina. Escoto explica el proceso como la sucesión de dos momentos metafísicos. En un 'primer instante de naturaleza' se da la unidad perfecta en que *ad intra* coinciden entendimiento y voluntad, que tienen como objeto común la esencia divina en su *esse intelligibili*. En un 'segundo instante de naturaleza', el intelecto y la voluntad tienen como objeto las cosas creadas, en cuanto son objetos de las ideas del intelecto divino, y, por tanto, tienen un ser de razón que es su *esse obiectivum*. Así pues, la esencia de lo posible es su *esse obiectivum*, que no subsiste por sí, sino que ha debido ser 'principiado' –un neologismo que introduce Escoto en la terminología filosófica– por el intelecto divino, pues si las ideas tuvieran un ser propio no producido por Dios podrían mover al intelecto divino con necesidad natural. Desde luego, Escoto preserva el carácter necesario de las ideas divinas, pero, frente a las pretensiones necessitaristas, su causa no está en la esencia de las ideas mismas, sino en la esencia del intelecto divino que las produce. En el caso concreto de los futuros contingentes, hay que explicar de otro modo su carácter necesario, lo que requiere apelar a la *compossibilitas*, o capacidad de los términos contin-

gentes de constituir complejos proposicionales, y a la naturaleza de la ley lógica de no-contradicción, que es el principio que rige la composición de las ideas divinas.

Es difícil fijar el papel del principio de no-contradicción en el discurso escotista. En un primer término, parece que Escoto lo considera como el único límite para el poder absoluto de Dios, lo que supondría un elemento moderador del voluntarismo extremo, pero no hay que olvidar que, en la lucha escotista contra el necesitarismo filosófico, no supondría un gran avance sustituir necesidad natural por una nueva necesidad lógica. Por ello, Escoto define un juego de relaciones entre el entendimiento, la voluntad y la no-contradicción compatible con la unidad divina. En Dios son indistinguibles el principio de identidad y de no-contradicción, pues, 'antes' de cualquier acción voluntaria, la necesidad de los objetos del intelecto divino es absoluta, toda vez que en ese 'primer instante de naturaleza' entendimiento y voluntad se identifican. Desde el punto de vista lógico, esto significa que al entendimiento divino no se le presentan dos contradictorios, un ser y un no-ser, sino sólo el ser del objeto pensado en su *esse obiectivum*. La no-contradicción sólo puede ser, entonces, principio de las acciones voluntarias, tales como lo son los futuros contingentes, en los que se pone en cuestión la libertad sea divina o humana. En ese caso, el entendimiento propone a la voluntad, en un 'segundo instante de naturaleza', el ser bajo la forma de una contradicción, no entre ser y no-ser, pues el no-ser no puede constituir una alternativa para una facultad divina, sino entre dos seres, uno de los cuales será no-ser después de la elección de la voluntad divina. El futuro contingente es un estado de cosas que puede expresarse en forma de proposiciones cuyos términos se componen por la decisión de la voluntad divina, pero que, desde ese momento ya no son más proposiciones contingentes, pues ello podría significar imperfección en la voluntad divina, sino proposiciones necesarias, toda vez que, conocida la proposición determinada por la voluntad, el entendimiento divino la conoce como necesaria.

Recomponiendo ahora las diversas distinciones escotistas, podemos establecer el siguiente proceso de constitución del *esse possibile*: el formalismo escotista implica que el objeto es ante todo intelectual, por lo que hay que suponer un primer instante de naturaleza en el que el intelecto 'principia' el posible, sea como un término simple al que se le añade la cualidad de la contingencia, sea como complejo proposicional neutro<sup>21</sup> a la espera de la determinación de la voluntad. En un segundo instante de naturaleza, la decisión de la voluntad divina sobre la conjunción de los términos en la realidad transforma la proposición que compone sus términos del mismo modo que en la realidad en determinadamente verdadera. Con ello, Escoto pretende

<sup>21</sup> La primera referencia a proposiciones neutras en las disputas dialécticas se remonta a los *Tópicos* aristotélicos (VIII, 4-10). Aquí se encuentra el antecedente de la disputa obligacional cuya extensión se explica por el contexto formalista de la metafísica del siglo XIV. Cfr. S. KNUUTTILA, *Modalities in medieval philosophy*, London, Routledge, 1993, p. 124.

salvaguardar la necesidad de la decisión de Dios que depende de la necesidad de los objetos que el intelecto propone a la voluntad, pero la hace compatible con la contingencia que depende de que la libre decisión de la voluntad no esté previamente determinada por el objeto intelectual.

En la respuesta a la cuestión planteada en la distinción 43 se concluye que la imposibilidad de la producción de algo no puede proceder de Dios sino de la cosa. Para la filosofía la imposibilidad reside en la cosa formalmente, esto es, en su propia esencia o *esse obiectivum*. Pero, este principio filosófico debe ser equilibrado por el ‘principio teológico’, que enuncia que el ser objetivo de una idea debe proceder de Dios, debe ser ‘princiado’ en el entendimiento divino.

Y así comprendo esto: lo ‘imposible en absoluto’ incluye imposibles, que son imposibles en razón de sus razones formales, y por ello son principiativamente imposibles, por aquello por lo que principiativamente tienen sus razones formales. Así pues, éste es el proceso [de construcción del imposible]: Al producir Dios en su intelecto el posible en su ser posible, así produce dos entes formalmente (el uno y el otro en su ser posible), pero estos ‘producidos’ son en sí mismos formalmente imposibles, porque no pueden, al mismo tiempo, ser uno, ni ningún tercero puede [ser formado] a partir de ellos. Esta imposibilidad que tienen la tienen formalmente por sí, y principiativamente –de algún modo– por aquello que los ha producido<sup>22</sup>.

Lo posible en su ser formal es posterior a la actividad ‘princiativa’ del intelecto divino, de modo que lo imposible tiene una doble fuente que se hace una en la identidad divina: es ‘formalmente’ imposible aquel objeto cuyo ser formal es la imposibilidad, y es ‘princiativamente’ imposible el objeto que ha sido producido por el intelecto divino como imposible. Como Dios es sólo causa del ser, lo imposible formal no es causado por Dios, sino sólo en cuanto resulta de la imposibilidad de partes formalmente posibles pero imposibles en una totalidad compuesta. La imposibilidad real es el resultado de la imposibilidad de partes ‘formalmente imposibles’ para esa composición concreta, imposibilidad que ha sido decidida por la voluntad de Dios, lo que no excluye que estas partes pudieran componerse como posibles en otros todos reales contingentes. A través de este laberinto lógico, Escoto llega a una solución que preserva la ortodoxia antimaniquea, pues Dios no es, en modo alguno, causa del no-ser de la imposibilidad, sino sólo causa de su ser formal, ya que el no-ser de la imposibilidad no está en la producción principiativa divina, sino en la reunión contingente de los todos, que la voluntad divina ha

---

<sup>22</sup> *Quod intelligo sic: ‘impossibile simpliciter’ includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiatively impossibilia, a quo principiatively habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa ‘producta’ se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiatively ab eo - aliquo modo - qui ea produxit. (n. 16, p. 359).*

determinado como reales, y que resultan ser imposibles en sus razones formales.

¿PUEDE DIOS CAMBIAR EL PASADO? (DIST. 44: *UTRUM DEUS POSSIT ALITER FACERE RES QUAM AB IPSO ORDINATUM EST EAS FIERI*)

La distinción 44 propone como cuestión única: 'si Dios puede hacer algo diferente de lo que Él mismo ha ordenado que fuera hecho'. Los dos argumentos contrarios con los que comienza el comentario proponen, para la negativa, que ello implicaría que Dios hace las cosas de una manera desordenada (n. 1), y para la afirmativa que no existiría realmente contradicción si Dios hiciera las cosas de otra manera (n. 2). Enseguida Escoto presenta el elemento que va a articular su solución, al distinguir, en el poder de Dios, entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* (n. 3). La utilización de ciertas nociones muy semejantes a éstas en el debate sobre los límites del poder de Dios se remontaba a Pedro Damiano, quien distinguía entre la omnipotencia, que reside siempre en el secreto de la voluntad divina, y el orden en el que se ejerce el poder de Dios tal como se manifiesta en el mundo. El par *absolutus/ordinatus* tiene su origen en la distinción jurídica entre quienes morían sin determinar sus últimas voluntades (*absolutus*) y quienes habían hecho testamento (*ordinatus*)<sup>23</sup>. La primera vez que se utiliza en una obra teológica es en Hugo de Saint-Cher, quien emplea las expresiones *potentia absoluta* y *potentia conditionata*, intentando armonizar la defensa del poder absoluto de Dios característica de la teología cristiana con los límites o 'condiciones' que la necesidad natural impone a dicho poder en la filosofía greco-árabe. Aunque otros autores continuarán aprovechando esta distinción en sus comentarios, es Escoto quien introduce en ella nuevos elementos conceptuales:

- a) La distinción se extiende a todo ser libre actuando por entendimiento y voluntad, lo que explica la diferencia entre el poder absoluto y el poder ordenado.

En todo agente dotado de entendimiento y voluntad, que puede actuar según lo que le dicta la ley recta, pero no necesariamente conforme a la ley recta, se debe distinguir una potencia ordenada y una potencia absoluta. Y la razón de esto es que puede actuar conforme a la ley recta y al mismo tiempo según una potencia ordenada (es ordenada, por tanto, en cuanto es principio para llevar a cabo ciertas cosas conforme a la ley recta) y puede actuar al margen de aquella ley o contra ella y en esto es una potencia absoluta que excede a la potencia ordenada<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> E. RANDI, " 'Potentia Dei conditionata' una questione di Ugo di Saint-Cher sull'onnipotenza divina" (Sent. I, 42, q.1) en *Rivista di storia della filosofia*, 39 (1984) 521-53.

<sup>24</sup> *In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et*

- b) La *potentia Dei* no es simplemente sustancial, no es un poder oculto que se mantiene en la reserva pudiendo actuar frente al orden del mundo, sino que es un ‘modo de operar’ que se divide en un operar de derecho (ordenado) y un operar de hecho (absoluto) contra el orden habitual de las cosas.
- c) La *potentia Dei* es un modo de operar que se enmarca en un espacio de posibilidades lógicas dentro del cual se podrían dar cambios en el orden determinado por Dios<sup>25</sup>.

Aunque para Escoto el poder absoluto se extiende tanto a la voluntad divina como a la humana, sin embargo, sólo a Dios le corresponde que la *potentia absoluta* sea más extensa que la *ordinata*, pues la propia ley recta (*lex recta*), conforme a la que puede operar esta última, esto es, las leyes de la justicia divina y las reglas de la sabiduría<sup>26</sup> dependen en última instancia de su poder absoluto (n. 4). Ahora bien, el principio de identidad se cumple de manera eminente en Dios, y, por lo tanto, no puede haber distinción real en Él entre el poder absoluto y el poder ordenado conforme a la ley recta. Dios debe conservar el poder de cambiar el orden establecido ordenadamente, pero no es preciso para ello que actúe contra la ley recta, pues esta forma extrema de voluntarismo iría contra la identidad de las ‘facultades’ divinas, haciendo que se impusiera la voluntad que puede (*potest*) sobre el intelecto que estatuye (*statuit*). Para solucionar este conflicto hay que rehacer la relación entre los tres elementos enfrentados, poder, orden y ley, de modo que el poder absoluto se hace ordenado cuando Dios estatuye una ley recta que se convierte en un nuevo orden absoluto.

Digo, pues, que Dios no sólo puede actuar de otro modo que ha sido ordenado por un orden particular, sino que puede actuar ordenadamente de otro modo que ha sido ordenado por un orden universal –o según las leyes de la justicia– porque tanto los actos que están fuera de este orden [universal, según las leyes de la justicia], como los actos que están contra él, podrían ser hechos por Dios *de manera ordenada por su potencia absoluta*<sup>27</sup>.

---

*ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae et tunc secundum ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae) et potest agere praeter illam legem vel contra eam et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam.* (dist. 44, n. 3, pp. 363-364).

<sup>25</sup> E. Randi, establece una separación excesivamente radical entre el modelo lógico y el modelo operatorio en el uso de la distinción, atribuyendo a Escoto este último en detrimento del primero (“A scotist way of distinguishing between God’s absolute and ordained power”, en *From Ockham to Wyclif*, Ed. by Hudson & M. Wilks, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 43-50). Sin embargo, O. de Boulnois subraya ciertas dificultades de esta interpretación (*La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, sous la direction d’ Olivier de Boulnois, Paris, Aubier, 1994, pp. 56-7).

<sup>26</sup> *Ordinatio*, 2, dist. 7 q. un., n. 18.

<sup>27</sup> *Dico ergo quod deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordinatum est ordine universali –sive secundum leges iustitiae– potest ordinare agere, quia tam illa quae sunt contra ordinem illum, possent a deo ordinate fieri potentia absoluta* (n. 10, p. 367. El subrayado es nuestro)

Boulnois atribuye esta afirmación escotista a su intento por conciliar “la oposición extrema de esta *dialéctica* entre los dos conceptos [absoluto / ordenado] y la posibilidad en todo instante de bascular de uno a otro”, lo que adopta la forma de una “oscilación infinita entre un orden jurídico y un poder de hecho”<sup>28</sup>. Escoto ya había enunciado claramente el artificio teológico y metafísico del que se vale para solucionar esta aparente contradicción, al afirmar que cuando el poder absoluto de Dios se ejerce para ir contra el orden, aun así “puede actuar de manera ordenada porque puede establecer (*statuere*) otra ley recta, según la cual actuará de manera ordenada (*agat ordinate*)” (n. 5).

El contexto histórico de esta afirmación probablemente se encuentre en la polémica abierta a raíz de las condenas parisinas sobre la posibilidad de que Dios pudiera haber creado una pluralidad de mundos. Parece claro que Escoto da aquí por zanjado el problema y, siguiendo los principios del ‘formalismo unívoco’, aplica la estructura conceptual teológica al campo filosófico dando por hecho que Dios puede, *de potentia absoluta*, crear una pluralidad de mundos cada uno de los cuales responde a un orden formalmente distinto *ex natura rei*. Con ello se soluciona la oposición entre esta posibilidad que la teología reservaba a la omnipotencia divina, y la negación aristotélica de que pudiera existir más de un mundo, pues, en definitiva, acabarían por reducirse a uno de ellos<sup>29</sup>. Al distinguir formalmente los mundos posibles, Escoto separa cada uno de estos mundos dotándolos de su propio orden, de modo que llegan a carecer de una medida común, por ejemplo, de un centro único, tal y como sucedía en el caso aristotélico. Según Escoto, una infinidad de mundos ordenados es compatible con un solo poder absoluto que comprenda la posibilidad de una infinidad de órdenes distintos, siempre que el poder divino se ejerza ‘absolutamente’ en cada orden.

#### EL PODER Y LA LÓGICA. EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN

Si el campo de la voluntad queda definido mediante la oposición entre un poder absoluto y un poder ordenado, también es preciso referir este poder arbitrario de la voluntad al conocimiento no menos absoluto del entendimiento divino. En este punto, Escoto le concede una particular importancia a la ley básica de la lógica racional, el principio de no-contradicción, que entra a formar parte del juego conceptual en que se dirime la esencia del poder de Dios.

<sup>28</sup> Op. cit., p. 5, los subrayados son del autor.

<sup>29</sup> El artículo condenado en París num. 27 (según la ordenación de Mandonnet) condenaba explícitamente la tesis de los *philosophi* según la cual *quod prima causa non posset plures mundos facere*. La referencia aristotélica más clara de esta tesis se encuentra en *De caelo*, I, 8-9, 276 a18-279 b2. Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications Universitaires, 1977, pp. 64-5.

Así pues, Dios, en cuanto puede actuar según leyes rectas tal como había sido prefijado por Él, se dice que actúa según una potencia ordenada; sin embargo, en cuanto puede hacer muchas cosas que no son según aquellas leyes ya prefijadas, sino contra ellas, se dice [que puede actuar según] una potencia absoluta. En efecto, porque *Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción*, y puede actuar de todas las maneras que no incluyen contradicción (y hay muchas otras maneras no contradictorias de actuar), se dice entonces que puede actuar según una potencia absoluta<sup>30</sup>.

El conflicto con el necesitarismo parece haberse trasladado a otro ámbito, una vez que la distinción absoluto / ordenado le ha permitido a Escoto encontrar el modo de preservar el poder de Dios sin negar el orden necesario de la naturaleza. Sin embargo, la referencia a la unidad intelecto-voluntad exige que el poder sea compatible con el principio lógico de no-contradicción, y así podría parecer que lo que el pensamiento teológico había ganado frente al ‘necesarismo naturalista’ podía perderlo ahora frente a lo que podría denominarse ‘necesarismo lógico’. El problema consiste en determinar qué tiene más ‘fuerza’ como principio, si la necesidad de la no-contradicción o el poder absoluto de Dios, pues el límite que impone el respeto al principio de no-contradicción sólo podría afectar al poder absoluto, ya que el poder ordenado está determinado por normas de la providencia divina, que presuponen ya este principio.

Para comprender el sentido de la doctrina escotista de la no-contradicción hay que entenderla en relación con el uso lógico de la distinción formal, que permite separar absolutamente todas las realidades esenciales, esto es, formales, ya sean la materia y la forma, la potencia y el acto, el sujeto y el objeto, etc., que en el aristotelismo permanecían indisolublemente unidas por una comunidad de naturaleza<sup>31</sup>. La distinción entre la identidad y la no-contradicción deja de tener sentido, en tanto que el principio de no-contradicción es la regla de la composición de las ideas en el intelecto divino, cuya esencia es la identidad misma del ser de Dios. El teólogo cristiano tradicionalista –a quien sin duda representa Escoto– ha de suponer que ningún objeto puede determinar el conocimiento divino, por lo que, apelando a la distinción formal<sup>32</sup>, hay que concluir que el intelecto de Dios es formalmente distinto –esto es, idéntico a sí mismo– de cualquier idea que pudiera inclinarlo hacia uno u

<sup>30</sup> *Deus ergo, 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; quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam* (n. 7, el subrayado es nuestro).

<sup>31</sup> Cfr. F. LEÓN FLORIDO, *Introducción a la Filosofía (Filosofía I)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, capítulos 6 y 7, páginas 147-180; “Una estructura filosófica en la Historia de la Filosofía”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 17 (2000) 195-216.

<sup>32</sup> Un estudio sintético del origen, desarrollo y función de la *distinctio formalis ex natura rei* escotista puede encontrarse en T. B. NOONE, “La distinction formelle dans l’école scotiste”, en *Jean Duns Scot et la métaphysique classique, Extrait de la revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 53-72.

otro extremo de una contradicción. El intelecto divino se sitúa ante su objeto como ante una realidad objetiva neutra, no determinada, lo que quiere decir que conoce la idea como objeto puro, indiferente al ser o al no-ser, poseyendo un ser peculiar que es el *esse obiectivum*. Sólo puede ser indeterminado un conocimiento no obligado a escoger entre alguno de los términos de una contradicción, esto es, neutro o indiferente ante sus dos extremos.

En definitiva, para Escoto, el principio de no-contradicción acaba por ser indistinguible del principio de identidad, contra la concepción aristotélica en que la identidad 'A=A' significa que el ser es el ser, y que incluso el no-ser es ser, al menos en la medida en que 'tiene el ser' del no-ser, mientras que la contradicción supondría instalarse en el terreno del no-ser imposible para la inteligencia que sólo puede determinarse a conocer lo que es. En la metafísica escotista, en cambio, existe un momento, desde luego no temporal, sino un 'primer instante de naturaleza' anterior al ser, y, por tanto, a la identidad en el sentido aristotélico, que es el 'instante de la neutralidad', de la posibilidad pura en que coexisten los dos extremos de la contradicción como un objeto neutro, ante el que el intelecto divino es indiferente. Ésta es la primera forma de 'identidad en sí' que es la identidad divina. Sólo en 'un segundo instante de naturaleza' la voluntad determina uno de los extremos de la contradicción como real, y el entendimiento lo conoce como necesario, como idéntico para nosotros (*quoad nos*). De manera que 'antes' de este momento metafísico en que el entendimiento humano conoce que en el extremo elegido se cumple que 'A=A' ha habido otro instante metafísico en que la identidad era hipotética 'si A, A=A', en que la posición de 'A' depende de la voluntad divina. Así pues, el principio de identidad para Dios es inaprehensible intelectualmente por la inteligencia finita, por situarse fuera del tiempo, en un 'primer instante de naturaleza', y por ello se presenta para nosotros como un 'principio de neutralidad' para nosotros. La identidad categórica *quoad nos* presupone un momento anterior en el que la identidad es meramente hipotética, que es la modalidad lógica que se corresponde con la neutralidad de la identidad *per se*, y que establece la posición del ser como una posibilidad infinita que exige un acto de la voluntad divina. Cuando la inteligencia humana conoce que 'A es A', la posición fáctica de 'A' ha sido ya decidida previamente sobre la contradicción entre 'A es' y 'A no es', y este momento anterior a la creación sólo puede ser conocido por nosotros como momento hipotético. Tal es la consecuencia lógica que deduce Escoto de una metafísica teológica en que el ser no está sin más supuesto por el existir natural, sino que es el resultado de un acto creador del único ser que tiene el ser por sí.

¿Qué sentido tiene, entonces, la afirmación escotista: 'Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción' más allá de la supuesta dificultad planteada por Boulnois de la utilización por Escoto de un 'discurso indirecto'?<sup>33</sup> El

---

<sup>33</sup> Escoto establece una correspondencia entre la posibilidad lógica (*possibilitas logica*) y la potencia real (*potentia realis*) (Lectura, dist. 39, q. 1-5, n. 51). Siendo éste un elemento central

principio de no-contradicción no es, evidentemente, un verdadero 'límite' para el poder de Dios, puesto que se trata tan sólo de un instrumento del entendimiento humano necesario para comprender la lógica del intelecto divino en la formación de las ideas, que son los objetos posibles en un instante anterior en la eternidad al de su producción efectiva. Al ejercer su crítica contra el necessitarismo, Escoto defiende que la libertad es consustancial a Dios, es la misma esencia divina, toda vez que el intelecto divino produce el ser mismo de las ideas en su *esse intelligibile*, que es una participación de la esencia intelectual de Dios, y que, por lo tanto, no se opone al intelecto como un poder determinante. En consecuencia, la no-contradicción parece expresar la neutralidad infinita del ser intelectual de Dios que es un espacio de posibilidad infinita cuyo conocimiento le está vedado a un intelecto finito como el humano, pero que nosotros conocemos como principio de no-contradicción en sentido positivo, esto es, como posibilidad abierta de elección entre el ser y el no-ser. Lo único que 'limita' a Dios, en un primer sentido, es su propio ser, que es al fin y al cabo lo mismo que había expresado la teología tomista al identificar en Dios su *essentia* y su *esse*. 'Que Dios no puede no-ser' es el único 'límite' del poder divino. Como la esencia divina consiste en ser, Dios 'no puede' producir el no-ser.

Escoto acepta la existencia de hechos necesarios, pero estos son de naturaleza teológica, en los que se cumple el principio de identidad *ad intra*, y que adoptan la forma de proposiciones necesarias, esto es, de proposiciones cuya composibilidad está implícita ya en el *esse obiectivum* de cada uno de sus términos, donde está contenida la necesidad de su composibilidad, una necesidad que emana de su participación en el *esse intelligibile* divino. Pero, el problema que se plantea en la distinción 44 es el de los hechos contingentes, que habrían de expresarse como proposiciones del tipo 'A sucederá en el futuro' o 'A, que ha sucedido ya, puede no haber sucedido nunca', y aquí la composibilidad no está implícita en la esencia objetiva de los términos. En este caso se hace preciso un nuevo instrumento lógico más allá del mero principio de identidad de la esencia divina, y este instrumento es el principio de no-contradicción entendido como posibilidad neutra infinita que es presentada a la voluntad para que actúe libremente. De ahí que lo que hay que entender por 'contingencia' sea muy diferente del sentido que le atribuía la tradición del neoplatonismo cristiano que enlazaba con la articulación aristotélica de los dos mundos<sup>34</sup>. Contingente ya no equivale en Escoto a imperfección atribui-

---

de la doctrina escotista, puede cuestionarse la suposición de Boulnois, pues no parece que la subordinación del poder de Dios al principio lógico de no contradicción pueda atribuirse a un efecto del 'discurso indirecto' de Escoto (op. cit, p 57).

<sup>34</sup> Según Aristóteles el primer movimiento necesario de la esfera exterior, es uniforme, pero pierde esa uniformidad en las articulaciones de las esferas interiores (*Metafísica* XII, 6, 1072a10-17; *Física* VIII, 6, 259b32-260a19). Las posibilidades están dadas en la unidad de la naturaleza, como contrarios que se van sucediendo en el transcurrir temporal. En cambio, para Escoto, la necesidad y la contingencia son dos realidades absolutamente distintas, pues lo contingente se basa en la posibilidad de que una misma causa pueda producir dos efectos contradictorios. De este modo, para salvaguardar el principio de no-contradicción, se precisa de una voluntad que se decida por uno de los dos posibles negando el otro.

ble a la materia: “No llamo aquí contingente a aquello que no es necesario ni sempiterno, sino a aquello cuyo opuesto puede ser producido (*cuius oppositum posset fieri*) cuando esto [lo que de hecho es producido] se hace”<sup>35</sup>. La contingencia se relaciona, pues, con la libertad perfecta de Dios para elegir sin constricción entre los dos miembros de una contradicción. Es la elección de la voluntad divina la que determina uno de los extremos como un ser y el otro como un no-ser. El extremo elegido, que es el ser, es conocido como ser necesariamente por el intelecto divino, que lo propone de nuevo a la voluntad para su producción efectiva. En consecuencia, cuando el poder crea un ser, éste es necesario, puesto que ha sido propuesto como necesario por el intelecto divino a la voluntad para ser creado. El poder tiene aquí el límite de la no-contradicción en un segundo sentido cuando consideramos que Dios ‘no puede’ producir el no-ser del extremo que la voluntad no ha elegido, pero, evidentemente, para Escoto esto tampoco constituye un verdadero límite, ya que el poder sigue al intelecto sólo en el sentido de que el intelecto ha seguido antes al poder que ha decidido contingentemente, esto es, libremente, de entre los extremos contradictorios, cuál será y cuál no será.

#### *UTRUM DEUS POTEST SUSCITARE VIRGINEM POST RUINAM*

En la parte final de su comentario a la distinción 44 Escoto pone en juego una gran cantidad de recursos lógicos y metafísicos para ofrecer una solución al problema del poder de Dios, para cambiar tanto hechos futuros determinados por su providencia como hechos ya pasados, haciendo que no hayan sucedido nunca. La distinción entre potencia absoluta y potencia ordenada se matiza, a su vez, en una segunda distinción para el caso de Dios y del hombre. En Dios coinciden su poder absoluto y su poder ordenado, puesto que la institución de la ley recta que determina el orden está en poder del propio agente, que es Dios mismo. En cambio, para el hombre puede hablarse de un ‘poder absoluto relativo’ (*potentia absoluta ad aliquid*) (n. 8) que es el poder ordenado por la ley recta instituida por Dios, dentro de cuyos límites la voluntad humana posee el poder absoluto finito de elección entre los dos extremos de una contradicción sin someterse a la necesidad natural, contra lo que defendían los necessitaristas greco-árabes. Hay que recordar aquí que, en la antropología de Escoto –al menos en este punto buen agustiniano– el hombre recorre históricamente dos estados. La verdadera esencia humana es la que se representa en el *homo beatus* que ha alcanzado el estado al que Dios ha destinado al hombre en la contemplación intuitiva eterna del rostro divino, pero en esta tierra el hombre está *in via*, se encuentra, *pro statu isto*, como ‘arrojado en este estado de aquí abajo’. En nuestro presente estado, el ser humano no posee la libertad de su verdadero estado teológico, y, por ello, esta sometido a la ley ordenada por Dios para la naturaleza, pero, en cambio, sí posee una ‘libertad natural’, lo que denomina Escoto una ‘potencia abso-

<sup>35</sup> *Tractatus de primo principio*, 4, n. 56.

luta relativa', equivalente, en cuanto principio *pro statu isto*, a la potencia absoluta de Dios antes de elegir uno de entre los dos extremos de la contradicción.

Como motivo central de su solución al problema del poder de Dios en relación con su providencia, Escoto propone el ejemplo de la posible salvación de Judas. En este caso habría que distinguir una intervención divina en el futuro, cuando aún no ha sucedido el hecho, de una intervención en el pasado (*salvare Iudam iam damnatum*). En su exposición, Escoto emplea la analogía entre la figura de Dios y la de un rey, que puede promulgar (*statuere*) una ley común, equiparable a la ley recta, que establece un orden legal general aplicable a cada caso en particular, en cuyo caso aparece un orden particular, 'según un juicio que no remite a la ley en su universalidad'. Dios posee el mismo doble poder que tiene el rey de establecer leyes generales y también de hacer un juicio particular que podría ir contra la ley general. Pero Dios goza asimismo de un poder aún superior, consistente en la capacidad de actuar fuera del propio orden general y que, sin embargo, estos actos 'pudieran ser hechos por Dios de manera ordenada por su potencia absoluta' (*possent a Deo ordinate fieri potentia absoluta*) (n. 10).

¿Qué significa esta última proposición que tiene la forma de un oximoron<sup>36</sup>? Ante todo, hay que tener en cuenta que *la potentia ordinata* en Dios no consiste simplemente en un juicio o aplicación a un caso particular de la ley recta (*lex recta*), sino en actuar según una 'ley universal' (*lex universalis*), que es instituida absolutamente en cada caso, lo que manifiesta la libertad y, por tanto, el poder divino por el que la voluntad debe poder actuar fuera o contra la ley que le propone el intelecto.

Lo que diferencia al poder de Dios del poder que tiene un rey es que, mientras que éste puede actuar contra la ley en su aplicación a un caso particular, pero la ley sigue conservando todo su valor universal como orden estatuido por Dios, pues la acción particular del rey no puede contradecir el orden universal divino, Dios puede actuar en un caso particular contra la ley universal que Él mismo ha instituido, sin contradicción, pues, en realidad, en Dios no se da oposición entre lo particular y lo universal, de modo que, al actuar en cada caso particular, Dios "crea" un nuevo orden universal que es válido absolutamente para ese caso. Por decirlo brevemente, en cada acción particular de Dios, su poder absoluto estatuye una ley universal, aunque sólo sea absolutamente válida para ese caso particular. Así, un rey que ha promulgado una ley según la cual los asesinos deben ser condenados a muerte puede, haciendo uso de su poder absoluto, decidir que en tal caso particular este asesino no será condenado a muerte (n. 9), lo que no obsta para que la ley general siga conservando todo su valor. Dios ha estatuido la ley universal determinando que un pecador que mantiene endurecido su corazón hasta el

---

<sup>36</sup> Según la expresión de O. DE BOULNOIS, op. cit., p. 57.

momento de su muerte será condenado. Contra lo cual, Dios, como el rey, podría hacer que Judas sea salvado por un acto particular, emanado de su *potentia absoluta* que va contra la ley general (*lex communis*). Pero, el poder absoluto de Dios no es humano, sino *potentia Dei absoluta*, y esto significa que cada acto divino particular instituye un orden universal (*ordo universalis*), lo que quiere decir que la salvación de Judas no se hace contra la ley recta, pues esto significaría imperfección en Dios, sino según una nueva ley que ordena universalmente, aunque sea sólo en un caso. Esta posibilidad de instituir otro orden en el que Judas sea salvado parece ser singularmente aplicable a la vida en esta tierra, ya que Judas estaría aún 'en camino' (*in via*), lo que supone que Dios podría 'ponerse ante él por su gracia' y evitar su pecado<sup>37</sup>. Para Escoto, Dios, efectivamente, puede actuar 'de manera ordenada' incluso contra la ley ordenada universal, pues actúa según otro orden no contradictorio con el primero, y esto lo puede hacer por su *potentia absoluta*, que se distingue aquí claramente del poder absoluto humano.

La dificultad suscitada por la intervención divina contra el orden establecido por su providencia hacia el futuro parece haber encontrado su solución con esta distinción entre la *potentia absoluta*, que la voluntad divina comparte con la humana, y la *potentia absoluta Dei* que sólo Dios posee y que le permitiría alterar el orden natural por el milagro y la gracia. Ahora bien, continúa Escoto, "por ello no se concede que Él pueda salvar a Judas una vez que ya ha sido condenado". Se trata de un problema muy similar a la tradicional cuestión repetida en los teólogos anteriores *utrum Deus potest suscitare virginem post ruinam*, que era casi un lugar común en los comentarios a las *Sentencias*. Esta llamativa cuestión se encuentra ya en Pedro Damiano, quien, recogiendo el reto lanzado por San Jerónimo cuando afirmaba que Dios no puede hacer que una mujer desflorada sea virgen, había declarado taxativamente: "Afirmando y mantengo sin temor a la contradicción de ninguna contestación sofística, que Dios todopoderoso puede hacer virgen a una mujer que hubiera tenido tantos maridos como se quiera, y volver a formar en su carne el sello de su integridad, tal como ha salido del seno materno"<sup>38</sup>.

A través de las sucesivas respuestas a esta cuestión, los teólogos trataron de encontrar una solución al problema de si lo que ha sucedido puede no haber sucedido (*ut quae facta sunt, facta non fuerint*). En general, se tendió a enfatizar que el orden natural está sometido a la voluntad divina, lo que

<sup>37</sup> Se ve aquí una importante muestra de la crítica escotista al principio tomista *gratia non tollit naturam*, pues Escoto le concede a la intervención divina un carácter absoluto capaz de cambiar el orden entero de la naturaleza. De hecho, el interés de los teólogos por las cuestiones suscitadas por la libre voluntad y la gracia fue incrementándose en la décadas posteriores, hasta concluir en doctrinas tan 'radicales' como la de Thomas Bradwardine, quien en su *Summa de causa dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres* llegó a afirmar la separación entre la libre voluntad humana y la intervención de la gracia divina. Cfr. G. LEFF, "The fourteenth century and the decline of Scholasticism", en *Past and present* 9 (1956) 35-37.

<sup>38</sup> PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia*, 601 B, (Cfr., *La puissance*, op. cit., p. 21).

venía a implicar que todas las supuestas imposibilidades naturales o lógicas, como las que se planteaban en el caso de la restitución de la virginidad, debían ceder ante la intervención milagrosa de Dios, que era la manifestación de un orden natural y lógico original que no está al alcance del conocimiento humano. Dentro de esta corriente general, ya en Gilberto Porretano y en Guillermo de Auxerre encontramos un nuevo planteamiento, que consiste en rechazar la noción temporal como limitada al mundo creado, mientras que en Dios mismo las nociones de pasado, presente y futuro carecen de sentido, lo que equivale a afirmar que, desde el punto de vista de la eternidad, se disuelve cualquier contradicción entre lo que podría cambiarse en el futuro y lo que podría cambiarse en el pasado. Sin embargo, la recepción de Aristóteles en la escolástica tendrá como consecuencia un cambio de perspectiva acorde con la noción aristotélica del devenir temporal como una flecha irreversible que se dirige hacia el futuro en cuanto numera el paso de la potencia al acto<sup>39</sup>. Aristotélicos como Tomás, pero también neoagustinianos tendentes al espiritualismo como Buenaventura centrarán la cuestión exclusivamente en el conflicto entre la providencia divina y la posibilidad de cambiar los designios determinados por Dios para el futuro, dando por bueno el supuesto de que el pasado es inmutable.

El aparato lógico y conceptual que pone en acción Escoto en este debate parece tener como objetivo superar la inclinación metafísica aristotelizante de la escolástica anterior, en tanto que de ella parecía deducirse una limitación al poder divino, para lo cual debe extender la omnipotencia de Dios también al dominio de los hechos del pasado. Para ello, debe retornar en cierto sentido a la posición de quienes defendían que las nociones temporales del pasado, presente y futuro no son aplicables a la acción divina. Éste es el contexto doctrinal en que se sitúa, por tanto, el problema de la posibilidad de que Dios salve a Judas ya condenado. Para cambiar los hechos del futuro Escoto había propuesto una intervención del poder absoluto de Dios para producir un nuevo orden sin contradecir el orden previsto por la providencia divina, y esta misma posibilidad parece extenderla también a los hechos del pasado. De modo que –afirma Escoto– para cambiar los hechos del pasado Dios podría cambiar el orden instituido por Él mismo por su potencia absoluta, ya que este acto del poder divino tiene un carácter teológico en el que no hay distinción de tiempo, por lo cual

...esto [salvar a Judas una vez que ya ha sido condenado], sin embargo, no es imposible para el poder absoluto de Dios, porque no incluye contradicción. (...) Ahora bien, no se podría sostener, de acuerdo con esta ley particular, que [Dios] podría salvar a Judas [ya condenado]. Pues puede prever que Judas debe ser salvado de potencia ordenada, pero no ordenada de este

---

<sup>39</sup> Éste es el sentido de la célebre definición aristotélica del tiempo como número del movimiento según el antes y el después (*arithmos kinêseôs kata to proteron kai hysteron*) en Física IV, 11, 219 b1.

modo [según el que Judas ha sido condenado], sino absoluta de este modo, y ordenada de otro modo según algún otro orden [en el que Judas ha sido salvado], porque ese otro orden es en ese momento posible que sea instituido.<sup>40</sup>

Escoto resuelve, pues, el problema del cambio en los hechos pasados utilizando la noción del poder absoluto de Dios, que tiene una potencia capaz de producir órdenes diversos de un modo paralelo, constituyendo mundos alternativos que son compatibles con la unidad de la providencia divina.

Permanece, no obstante, una última dificultad sobre el límite que impone la no-contradicción a la posibilidad de cambio en el orden instituido, pues podría implicar para la voluntad divina el incumplimiento del principio de no-contradicción, al querer cosas contrarias en dos momentos que no pueden ser sucesivos, puesto que en Dios no hay tiempo, lo que significa que querría cosas contradictorias 'al mismo tiempo'. Escoto afirma haber respondido ya a esta dificultad en la distinción 39. Pero este texto no se encuentra en la versión del comentario de la *Ordinatio*, sino sólo en la *Lectura*<sup>41</sup>. En este texto, la discusión se centra en la noción de la voluntad divina como opuesta a la humana. En la voluntad del hombre, la libertad consiste en la posibilidad de elegir uno cualquiera de los extremos de una contradicción. Pero esta libertad no puede ser primera en Dios, pues equivaldría a aceptar en Dios la imperfección de la mutabilidad, ya que implicaría un momento de 'duda' anterior a la elección. Dios elige por necesidad y, sin embargo, libremente, pues 'la voluntad divina no puede tener más que una volición única' (*non potest habere nisi unicum volitionem*), lo que supone que es necesaria, pero que, al mismo tiempo, 'puede querer objetos opuestos' (*potest velle opposita obiecta*)<sup>42</sup>. A continuación, precisa Escoto la distinción entre una 'voluntad operativa' (*voluntas operativa*) que es el principio de la voluntad divina *ad intra*, anterior a la elección de alguno de los extremos de la contradicción, y una 'voluntad productiva' (*voluntas productiva*), que elige uno de los extremos de la contradicción como ser posible que ha de ser producido *ad extra*.

A partir de esto se muestra el modo en que se da la contingencia efectiva. Pues, así como nuestra voluntad puede ser considerada en cuanto es anterior a su volición, que está en acto primero, y que tiene así la libertad en acto primero hacia un acto segundo, así también en aquel instante y para aquel instante en que tiene una volición de algo, puede no querer ese algo y puede tener un acto opuesto. Del mismo modo, la voluntad divina, aunque no pueda tener actos opuestos (porque la voluntad es idéntica con su volición), sin embargo, esta voluntad divina con una única volición quiere en la eternidad que la piedra sea y puede querer en la eternidad que la piedra no sea o

<sup>40</sup> *Nec tamen hoc est impossibile de potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem. Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iudam enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem, quia secundum alium ordinem tunc possibilem institui.* (n. 11, p. 367-8).

<sup>41</sup> I, dist. 39, q. 5: *Utrum cum scientia Dei stet contingentia rerum*, n. 53-54, vol. XVII, pp. 496-497.

puede no querer que la piedra sea. De este modo, la voluntad divina en cuanto es operativa hacia el interior [de Dios], y así es anterior al efecto, puede producir y no producir el efecto. Y así como es la posibilidad en nuestra voluntad respecto del acto de querer –al mismo tiempo lógica y real– en el mismo instante y para lo mismo respecto de éste, así también es la voluntad divina, que en cuanto operativa se precede a sí misma respecto a cuando es considerada como productiva, y puede, en el mismo instante de eternidad y para el mismo instante de eternidad querer y no querer algo, y así producir algo o no producirlo<sup>43</sup>.

Escoto presenta en este texto el modo concreto en que se efectúa la decisión de la voluntad divina. Para ello hace uso de los artificios formales que le permiten trazar distinciones de cuyo juego mutuo resulta la compatibilidad de la identidad y la distinción en la esencia de Dios, y de la identidad y la distinción en la operación voluntaria. Se trata, por un lado, de superar la rigidez del ‘esencialismo’ característico del espiritualismo escolástico que tiende a remitir cualquier posible contradicción entre las operaciones del intelecto y la voluntad divinas a la unidad superior de la esencia divina que sólo puede conocerse desde el punto de vista de la eternidad, lo que es imposible para el hombre. Pero, por otra parte, esto no significa que haya de aceptarse la explicación del ‘naturalismo analógico’ tomista que permite diluir las contradicciones, pero lo hace a costa de debilitar la unidad de Dios como mera unidad analógica de las cualidades y los atributos que pueden conocerse en el hombre llevados a un grado infinito. Las distinciones formales entre voluntad operativa y productiva, instante del tiempo y de eternidad, y, dentro de este último entre primer instante de naturaleza y segundo instante de naturaleza, o la que se da entre operación interna y externa, le permiten a Escoto explicar cómo en Dios puede preservarse la unidad real de su esencia y, al mismo tiempo, puede abrirse una pluralidad de actos formales distintos *ex natura rei* que se presentan como ‘momentos’ distintos de la operación divina.

La doctrina de la voluntad divina que emana de la utilización de estos recursos lógico-formales ha de interpretarse en relación con la metodología general de Escoto, que consiste en aplicar los principios teológicos a la resolución de los problemas metafísicos. Así, hay que decir que hay un punto de vista metafísico, en el cual la voluntad divina –como la humana– está limitada por la no-contradicción, esto es, por la imposibilidad de elegir los dos

<sup>42</sup> n. 53, p. 496.

<sup>43</sup> *Et hoc apparet quomodo est contingentia in effectu: nam sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, prout est in actu primo, et habet sic libertatem in actu primo ad actum secundum, ita quod in illo instanti et pro illo instanti quo habet unam volitionem respectu alicuius, potest nolle illud et potest habere actus oppositum, ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse, ita quod voluntas divina in quantum est operativa ad intra, et sic prior effectu, potest producere et non producere obiectum; ut sicut est possibilitas in voluntate nostra respectu actus volendi –et logica et realis– in eodem instanti aeternitatis et pro eodem respectu eiusdem, ita etiam voluntas divina,*

extremos de una contradicción 'en el mismo instante' en que se produce la volición. Pero hay también un punto de vista teológico, que, sin dejar de ser metafísico, parte de la superioridad del poder divino sobre el humano. En esta consideración teológica, hay que suponer un instante anterior a la volición en que la voluntad es un principio de elección situado indiferentemente ante dos alternativas contradictorias. Este instante anterior es, para el hombre, un instante en el tiempo que se manifiesta como duda o posibilidad de cambio, lo cual no es posible en Dios, que es inmutable. Así pues, hay que suponer que hay un principio en la voluntad divina que es anterior a la elección, pero que no se da en el tiempo, sino en un 'instante de eternidad' en que puede 'querer y no querer alguna cosa' (*velle et nolle aliquid*) (n. 54). Esta contradicción para el hombre es admisible sólo en un instante en el tiempo anterior a la volición, pero la naturaleza humana es dependiente, y, por lo tanto, también lo es su voluntad que es creada y, por lo tanto tiene una unidad esencial contingente. En cambio, la voluntad divina es increada, es necesaria, lo que significa que su unidad es eterna, inmutable incluso después de la elección. Es decir, que cuando Dios elige es tan inmutable como antes de elegir, pues 'antes' y 'después' carecen de sentido cuando nos referimos a Dios. Así, Dios, desde el punto de vista de la eternidad, siempre está ante la posibilidad de escoger los dos miembros de una contradicción y de efectuar, por tanto, actos opuestos, siendo, en consecuencia, una voluntad libre, y, sin embargo, su elección no es menos necesaria porque está sometida al principio de no-contradicción por su propia esencia: Dios no puede ser y no-ser. De este modo, Escoto retorna a la solución previa a la irrupción aristotélica del problema, pero no lo hace simplemente para retomar los viejos argumentos del espiritualismo agustiniano, sino para darles un soporte lógico y conceptual aristotélico, esto es, escolástico, y enmarcarlos en una construcción metafísica en que la 'razón teológica' lleva a buscar nuevas soluciones que acabarán por hipostasiar la noción de la *potentia absoluta Dei*.