

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN	
Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</i>	
Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)</i>	xv-xvii
Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i>	293-316
SECCIÓN TEOLÓGICA	
Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i>	317-346
Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i>	347-373
Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i>	375-404
Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i>	405-418
SECCIÓN FILOSÓFICA	
Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i>	419-455
Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i>	457-478
Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i>	479-500
Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i>	501-526
DOCUMENTA	
Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i>	527-529
Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i>	531-539
BIBLIOGRAFÍA	541-579
LIBROS RECIBIDOS	581-582
ÍNDICE DEL VOLUMEN	583-586

**LA DISTINCIÓN FORMAL DE DUNS ESCOTO Y LOS ORÍGENES
DEL FORMALISMO POLÍTICO MODERNO**

THE FORMAL DISTINCTION OF DUNS SCOTUS AND THE ORIGINS OF
MODERN POLITICAL FORMALISM

FRANCISCO LEÓN FLORIDO
Universidad Complutense
fleon@filos.ucm.es
Orcid: 0000-0001-6157-0400

Enviado 15 de mayo de 2019 / Aceptado 20 de enero de 2020

Resumen: El objetivo de este trabajo es ofrecer un breve esbozo del modo en que las teorías políticas modernas se fundan sobre los conceptos y doctrinas de la escolástica formalista medieval. A partir de la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto, la filosofía política moderna abandonará las bases aristotélicas para buscar su fundamento en la distinción entre los dos poderes divinos: *potentia Dei absoluta/ordinata*.

Palabras clave: distinción formal *ex natura rei*, *potentia Dei absoluta*, *potentia Dei ordinata*, formalismo político moderno.

Abstract: The purpose of this work is to describe the way in which modern political theories are founded on the concepts and doctrines of medieval formalist scholasticism. From the formal *ex natura rei* distinction of Duns Scotus, modern political philosophy will abandon the Aristotelian bases to find its foundation in the distinction between two divine powers: *potentia Dei absoluta / ordinata*.

Keywords: formal Distinction *ex natura rei*, *potentia Dei absoluta*, *potentia Dei ordinata*, modern political Formalism.

Constituye un tópico la idea de que Descartes representa la temprana filosofía moderna en la medida en que personifica la ruptura con el escolasticismo, de modo que los historiadores de la filosofía coinciden en afirmar que la filosofía moderna representa un momento originario. Descartes cree haber roto con la tradición con su tesis de la duda radical y Kant afirma que su “giro copernicano” ha solucionado el dilema de sus predecesores. Ciertamente, el *De revolutionibus orbium caelestium* de Copérnico señala probablemente el inicio del pensamiento moderno. La “revolución” a la que se refiere el título de la obra ampliará su campo de aplicación desde los astros hasta las ciencias, la filosofía o las creencias religiosas. Así, en los siglos modernos, Galileo será el artífice de la “revolución científica”, Descartes de la “revolución metafísica” y Lutero hará estallar la “revolución religiosa y política”. En su sentido originario, la revolución orbital de los astros los hace retornar a su punto de partida tras el cumplimiento de su ciclo, un sentido que se conserva metafóricamente en todas las revoluciones del pensamiento. Si Galileo pretendía retornar la simplicidad de la geometría divina frente a los “complicados” modelos cosmológicos escolásticos, el mismo impulso hacia un “retorno revolucionario” apunta en el intento cartesiano por regresar hacia el momento originario en el camino de la verdad, o en la profesión de fe luterana en favor de una vuelta a la religiosidad cristiana primitiva vivida sin mediaciones institucionales. Y, finalmente, el ciclo revolucionario del pensamiento moderno se completa cuando Kant declara efectuado su “giro copernicano”.

Entre los elementos de la doctrina cartesiana que se utilizan para justificar la ruptura con la tradición suelen citarse: el escepticismo radical, la apelación al yo desde el que iniciar el camino de la ciencia, o el *cogito* como primer principio del conocimiento. Frente a esto encontraríamos algún residuo de escolástica, especialmente el uso de la teoría del principio causal para probar la existencia de Dios¹. En cambio, otros autores como Espinosa ni fueron escépticos ni partieron del yo, mientras que autores medievales como Nicolás de Autrecourt pueden considerarse escépticos convencidos. El *cogito* no es una novedad, pues ya lo encontramos a menudo en Agustín, cosa de la que el propio Descartes ya era consciente², aunque Agustín usaba el *cogito* para argumentar que el yo es una substancia inmaterial y,

¹ Martial Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (edición original: *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier, 1953, tr. R. Ariew et al.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984–85) II: 255–60.

² A-T III: 247–8.

por lo tanto inmortal³. Las influencias platónicas y agustinianas de los dos maestros franciscanos, explican que el siglo XVII conozca un extraordinario interés por un agustinismo renovado⁴.

Ya Suárez es consciente de la crisis de la metafísica tradicional como consecuencia, a su vez, de la crisis de las verdades teológicas, debida a la situación de la cristiandad, y por el intento de retorno a una concepción de la metafísica como filosofía primera o filosofía fundamental. En las *Disputationes metaphysicae*, Suárez efectúa un examen crítico de los diversos intentos de fundar esta filosofía fundamental, determinando con ello la comprensión de las cuestiones metafísicas de los siglos XVII y XVIII. Ciertamente, Suárez cita abundantemente a Tomás de Aquino, pero, según Ludger Honnefelder, estas citas están “condicionadas por una estrategia ideológica”, ya que el núcleo estructural de su crítica se encuentra en el pensamiento de Duns Escoto⁵.

1. El sentido de la distinción formal escotista ex natura rei

Se puede decir que hay unanimidad al interpretar que el formalismo ontológico es la característica esencial de la revolución moderna, lo que significó la ruptura con la concepción naturalista tradicional. Sin embargo, las diferencias comienzan a la hora de determinar el momento en que tal ruptura se produjo. Fue Étienne Gilson el primero que creyó encontrar en el propio Descartes claras influencias del pensamiento religioso medieval⁶, y a partir de ese momento ha ido apareciendo cada vez más nítidamente la trascendencia de dicha influencia. Así pues, si queremos encontrar las raíces conceptuales que nos permitan entender mejor las características del formalismo y, en definitiva, de las corrientes ético-políticas que lo ejercen en sus doctrinas concretas, habremos de remontarnos a la época en que la escolástica naturalista aristotélica fue derrotada por la *via moderna* de los escolásticos críticos. En efecto, se debe a Duns Escoto la utilización plena

³ Stephen Menn, *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Gareth Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992). Sobre los límites del escepticismo cartesiano: Tad Schmaltz, *Radical Cartesians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

⁴ André de Muralt, “La doctrine médiévale des distinctions et l’intelligibilité de la philosophie moderne” (II), *Revue de théologie et de philosophie*, 11 (1980), 217-240.

⁵ Ludger Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendante entre le Moyen Âge et les Temps modernes* (París: PUF, 2002) : 79-120

⁶ Cf. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 5ª ed. (París: Vrin, 1984).

del principio ontológico esencial de la estructura formalista, la distinción formal *ex natura rei*, principio según el cual toda entidad es formalmente distinta de cualquier otra entidad. Un pensamiento formalista no puede entender la realidad sino como realidad formal, de modo que las formas racionales deberían unirse en la unidad constitutiva sustituyendo a la unidad anterior a la constitución de la cosa de la materia y la forma en el compuesto entitativo, que es el principio de la estructura naturalista aristotélica⁷.

En su teoría del conocimiento, Escoto utiliza la misma terminología de la escolástica clásica (la *species*, el singular, el ente, etc.), pero, cuando se refieren al proceso del conocimiento, reduce estos conceptos a la homogeneidad lógica de su ser en el intelecto, de su ser objetivo. Si en la tradición aristotélica la diversidad de los planos es inherente a la naturaleza del acto cognoscitivo, ya que éste es esencialmente un movimiento cuyo modo de ser depende de la clase de entidad que esté situada al término de la corriente intencional de la conciencia viva, para Escoto todo contenido del intelecto posee por sí un ser peculiar, un ser objetivo, diminuto (*ens deminutum*) respecto del ser simplemente, pero igualmente real, al menos en el conocimiento⁸.

Por tener realidad, cualquier ente objetivo puede actuar como causa eficiente en el orden cognoscitivo, y precisamente no puede actuar de otro modo que como causa eficiente, que mueve y produce al mover. Ya no hay una facultad especial en el alma que asegure el paso del ser en potencia, recibido en una afección pasiva por la parte paciente del intelecto, hacia el acto de la cosa en cuanto pensada, sino que todo concepto intelectual tiene actualidad plena. En el orden de la causalidad formal la cosa física, que es causa del conocer, es potencial respecto al ser en el intelecto que es su actualización en cuanto forma, en cambio, en el orden de la causalidad eficiente, la causa ha de ser ya ente por sí, pues debe afectar al intelecto con un movimiento productivo. La entidad de la cosa que produce el conocimiento y la entidad de la cosa producida en el acto cognoscitivo pertenecen al mismo

⁷ Según la *distinctio formalis ex natura rei*, lo que puede pensarse como separado también puede existir realmente separado, al menos *de potentia absoluta*, esto es, en cuanto Dios puede usar el poder absoluto que posee como uno de sus atributos. La distinción formal según la propia naturaleza (*distinctio actualiter formaliter ex natura rei*), que engloba cualquier distinción en acto en la cosa misma (*distinctio actu a parte rei*) permite establecer una perfecta correspondencia entre las formas que el intelecto aprehende conceptualmente y las formas reales en las cosas. Escoto lo expresa en el adagio: *omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens* (*Ordinatio* I, dist IV, 1, q. 1). Cf. Francisco León Florido, Valentín Fernández Polanco, Diccionario de conceptos de la filosofía medieval (Madrid: Escolar y Mayo, 2017), 35-6.

⁸ Para Escoto, la *species* pertenece al ser del intelecto, en cambio, el *esse repraesentatum* es el ser del objeto (*Ordinatio* I, dist. III, p. 3, q. 1).

plano, al del ser objetivo que está completamente desligado del plano de la entidad física exterior al intelecto.

El ser por sí ya no está escindido en dos momentos, potencia y acto, que habrían de ser unidos por algún movimiento de la naturaleza, sea la génesis existencial en el mundo físico, la intencionalidad en el espacio cognoscitivo o el amor en las relaciones entre entendimiento y voluntad, pues, para Escoto, el ser es uno, está en acto perfecto, es Dios. Pero, la actualidad completa significa la ausencia de actividad, el reposo absoluto, lo cual se contradice con la existencia del mundo de la naturaleza, por lo que el ser debe considerarse una causa, si ha de derivarse de él un mundo de los entes. La causa *eminente* hace compatible un ser unívoco, absolutamente actual, y que, al mismo tiempo, puede actuar sin implicarse en el mundo de los entes que se mueven. Por ello, Dios es la causa eminente, un punto de referencia en realidad equívoco, inútil para el conocimiento del hombre *pro statu isto*.

El ser no se conoce mediante la ciencia sino por la teología cuando investiga sobre la Revelación, pues las conclusiones que pueden extraerse de los misterios de la religión son extrapolables a la naturaleza creada, siendo el ser unívoco. Aquello que la razón deduce de las verdades reveladas anticipa, en el presente estado del *hombre viador*, la visión intuitiva de Dios que alcanzarán los bienaventurados. Dios es causa eminente para nosotros, infinitamente lejano en acto como para ser alcanzado por un proceso de inducción a partir de los entes sensibles, como había intentado el tomismo aplicando la noción de analogía, pero Dios se da, se ofrece a sus criaturas en los misterios de la fe, que pueden ser conocidos por todo hombre en su corazón y por los teólogos por medio de su razón⁹. El filósofo ha de limitarse al conocimiento racional de los entes naturales en el orden de las causas segundas, y fundamentalmente de la causalidad eficiente. Sin embargo, la razón, aunque limitada, no está esencialmente condenada al error, y aplicada a las verdades de la fe puede alcanzar un cierto conocimiento del ser eminente, ya que la razón contiene la semilla de la verdad, cuyo objeto propio, aunque no el ser *simpliciter* es, al menos, el ser *deminutum*, no completo en toda su grandeza infinita, pero absolutamente verdadero en su orden.

El *ens deminutum*, el ser objetivo está infinitamente alejado del ser *simpliciter*, pero posee la semilla de la verdad por el principio de la correspondencia entre el ser objetivo y el ser real. Por ello, el hombre, aun en su presente estado de caído, tiene la garantía divina de que a los objetos del

⁹ Pese a las reticencias que pudiera suscitar su criticismo, incluso para intérpretes más tradicionales el prólogo a la *Ordinatio* es una de las cumbres de la especulación medieval sobre las relaciones entre fe y razón: F. Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, (Barcelona: Herder, 1985), 264.

pensamiento, cuando son pensados adecuadamente, les corresponde una entidad real. Es la misma garantía que busca Descartes a lo largo de sus Meditaciones, y que acabará hallando en la existencia, perfección e inmutabilidad de Dios; es la garantía que encuentra Leibniz en la noción de la creación divina del mejor de los mundos posibles, cuando Dios en su infinita bondad sintetiza lo posible con lo componible, para dar lugar a lo mejor en una armonía preestablecida del orden de las ideas y de la materia; es la garantía que torna metafísica Espinosa, al definir a Dios como la substancia única, asegurando la unidad de principio de los atributos y los modos, y fundamentalmente del pensamiento y la extensión; es la garantía, en fin, que se hace subjetiva en Kant, para quien el mundo físico exterior se ordena necesariamente según las condiciones impuestas a priori por el sujeto trascendental.

Escoto, prelujiendo muchos de los desarrollos temáticos de la metafísica y la ciencia modernas, afirma que las nociones objetivas son verdaderas cuando son distintas *a parte rei*, ya que de la univocidad del ser se deduce que el error no puede ser consecuencia de la existencia de un no-ser origen de la falsedad, sino tan sólo de una cierta confusión¹⁰ en la noción de ser, cuando las formas no son aprehendidas en el orden adecuado, o cuando las escasas fuerzas de la razón humana no alcanzan la suficiente penetración. La semilla de certeza de la noción escotista de verdad abre un portillo a la posibilidad de que el conocimiento humano pueda prescindir en cierto modo de Dios, transformado entonces en una hipótesis metodológica actuando como simple límite del conocer.

2. La apropiación moderna de la distinción de los poderes divinos

El formalismo bajomedieval nació con la intención de ser la respuesta al problema planteado en la escolástica aristotélica sobre el modo de restaurar la unidad de materia y forma en la naturaleza, haciéndola compatible con la actividad creadora de Dios. Se supuso, entonces, que hay dos órdenes causales separados, el de la causa primera, fuera del orden causal, y el de las causas segundas, donde la forma se “educe”¹¹ de la materia, de lo que se derivaría que las criaturas pueden actuar autónomamente, lo que sería

¹⁰ Escoto distingue entre el conocimiento confuso de algo, cuando se lo conoce por el nombre, y el conocimiento de algo confuso del que no se han separado convenientemente las partes formales (*Ordinatio*, I, dist. III 1, q. 2).

¹¹ La educción se define en la escolástica como el surgir de la forma a partir de la materia (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 90, a. 2).

compatible con la tesis aristotélica de la existencia de una actividad por sí de la naturaleza, una vez salvado el primer momento de la creación. Esta equilibrada respuesta satisfizo durante algún tiempo a la razón cristiana, pero, cuando, al hilo de las disputas doctrinales sobre las relaciones entre los atributos divinos, llegó a ser dominante la voluntad sobre el intelecto de Dios, la forma tendió a considerarse la culminación de la acción productora divina, que no se entregaría así, sin más, en manos del devenir natural de las causas segundas. En esta escolástica “formalista”, la causa primera permanece siempre presta para actuar, lo que se expresa mediante el recurso metodológico a la *potentia Dei absoluta*, esto es, a una voluntad divina que, en el curso habitual de los acontecimientos, deja ser a los entes tal como el intelecto humano alcanza a comprenderlos en su curso natural, pero que podría imponerse estableciendo otro orden arbitrario distinto al natural.

La distinción escolástica de dos poderes en Dios se convirtió en un lugar común ya a partir de los manuales neoescolásticos como el de Joseph Kleutgen de 1881¹². Su uso se extendió a la teología de la redención, primero, y luego a la epistemología, la filosofía natural, la ética y la filosofía legal, llegando su influencia hasta la primera modernidad, sobre todo en los campos científico y jurídico, a partir de las nociones de voluntad, pacto y promesa¹³. La concepción platónica de un Δημιουργός productor del mundo persistía todavía en un Agustín, que salía al encuentro de los libros de los platónicos¹⁴, tendiendo a confluir con el πρῶτον κινῶν ἀκίνητον de Aristóteles, confluencia de la que surgen las nociones de un Dios trascendente, el Bien al que todo el cosmos aspira, la Causa primera de la que todo deriva, la Razón suprema que da orden e inteligibilidad a todas las cosas, y el fin de la salvación del género humano. En filosofía, esta confluencia entre la divinidad neoplatónica antigua y el Dios bíblico es un objetivo común de Filón de Alejandría en el siglo I a Agustín en el V. Este nuevo Dios es trascendente, creador del mundo de la nada, providente, omnisciente y omnipotente. La creación se explica a través de la acción de la Inteligencia divina guiada por la ideas de tipo platónico.

La tensión entre los dos prototipos de divinidad se hace evidente en la oposición entre la omnipotencia y trascendencia del dios creador y la inmanencia y el orden necesario del cosmos de la divinidad antigua. El conflicto

¹² Joseph Kleutgen, *Institutiones Theologiae in usum scholarum: I De ipso dei* (Ratisbon, 1881), 384-86.

¹³ Francis Oakley, *Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers*, The Étienne Gilson Series 23 (Toronto: Ontario Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002).

¹⁴ *Confesiones*, VII, 9, 20, 21.

se haría aún más agudo cuando, en los siglos XII y XIII, llega al occidente latino la ola del aristotelismo arabizante con su defensa de la eternidad y necesidad del mundo. Es a esta corriente a la que los teólogos cristianos oponen su reforzada noción de la divina omnipotencia. La historiografía contemporánea anglosajona ha enfatizado el modo en que la teología de la omnipotencia ha abierto la senda del pensamiento hipotético, a costa de generar paradojas en las relaciones entre el poder, la sabiduría, la bondad y la justicia divinas¹⁵. El primero que reflexionó sobre estas dificultades fue Pedro Damiano y más tarde le siguió Pedro Abelardo, para cristalizar en las distinciones del *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo, con sus cuestiones sobre si Dios pudo haber hecho las cosas de otro modo o de un modo mejor de como las ha hecho, o si puede deshacer el pasado, a las que dedica las distinciones 42, 43 y 44 del primer libro. Ya en la primera mitad del siglo XIII se hace común la distinción teológica entre el poder absoluto y el poder ordenado¹⁶. La distinción se usaba en la resolución de múltiples cuestiones teológico-doctrinales, como si Dios pudo, por su omnipotencia, haber escogido para la redención otro medio que la encarnación y muerte de Cristo o si puede salvar otros que los que salva, e incluso el decretalista Hostiensis la había introducido las argumentaciones de los cánones para dilucidar si el papa, en uso de su *plenitudo potestatis*, puede actuar de otro modo de como lo puede en uso de su ordinario poder ordenado.

Así pues, Escoto tiene ya una larga tradición a sus espaldas cuando reelabora las nociones de poder absoluto y poder ordenado. Por la *potentia ordinata*, según Escoto, “se produce todo aquello que responde a las leyes de la justicia divina y a las reglas de su sabiduría”¹⁷, dependiendo, pues, de la providencia divina, mientras que la potencia absoluta se ejerce “en relación a todo aquello que no incluye contradicción”¹⁸, por lo que, a continuación hay que explicar lo que es o no contradictorio, dando lugar a llamativas doctrinas tanto en el campo gnoseológico como moral. En el comentario a las *Sentencias* de Duns Escoto se muestra la dialéctica entre dos formas en

¹⁵ Cf. P. T. Geach, “Omnipotence” *Philosophy*, 48 (1973), 7-20; Alvin Plantinga, “Possible Worlds,” *The Listener* (13 May, 1976), 604-606; Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 100-115; M. McBeath, “Geach on Omnipotence and Virginity”, *Philosophy*, 62 (1988), 395-400; William J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo: P. Lubrina, 1990).

¹⁶ Tomás de Aquino la cita no menos de treinta veces. Cf. *Summa theologiae*, I, q. 25, art. 25.

¹⁷ *Reportatio parisiensis*, IV, dist. I, q. 5, n° 2.

¹⁸ *Ordinatio* II, dist. 7, q. 7, n° 18.

que Dios ejerce su poder: el poder ordenado y el poder absoluto. La *potentia Dei ordinata* es el poder que se expresa en el orden que Dios ha establecido para el funcionamiento del universo. Ya sea en el orden de la naturaleza, en la ley moral o en el fundamento de la legitimidad política, el conocimiento humano no puede ir más allá de ese poder ordenado mediante el que Dios se manifiesta en todos estos ámbitos. De este modo, Escoto logra sustituir el necesitarismo por el voluntarismo, manteniendo aparentemente, al menos en un nivel humano, la misma configuración metafísica del naturalismo metafísico, que rige aún en el orden de hecho del curso de la naturaleza, del bien moral y del poder político. Para llegar al concepto de *potentia Dei absoluta*, Escoto analiza el acto de elegir, distinguiendo dos puntos de vista: En el punto de vista metafísico, la voluntad divina está limitada por la no-contradicción, esto es, por la imposibilidad de elegir los dos extremos de una contradicción «en el mismo instante» en que se produce la volición, que es lo que caracteriza al acto voluntario humano. Pero, según el punto de vista teológico, se 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 Dios puede «querer y no querer alguna cosa» (*velle et nolle aliquid*). Este poder es un poder absoluto (separado, independiente), no determinado por leyes lógicas o naturales. De un modo u otro, a partir de este momento, las más diversas doctrinas metafísicas no podrán evitar el influjo de esta noción escotista.

Los dos ámbitos, la razón y la fe, que la síntesis tomista había tratado de mantener unidos, se segregan definitivamente, pues la razón, la filosofía, sólo podría penetrar en las causas segundas que responden a un plan inmutable de la divinidad según las ideas de su entendimiento, mientras que únicamente la fe hace transparente la arbitrariedad del poder divino que se corresponde con una voluntad absolutamente libre. En esta nueva situación, la materia tiende a identificarse con un mundo natural en que actuarían las causas segundas a modo de causas eficaces que nosotros percibimos como leyes inmutables del mundo natural, aunque, en realidad, sólo representan el orden causal querido efectivamente por Dios. Pero, si la materia puede identificarse con la naturaleza, la producción de la forma, en cambio, sigue siendo privilegio exclusivo de la acción divina desde un espacio sobrenatural para constituir los entes singulares.

Uno de los elementos doctrinales más significativos para hacer ostensible el cambio que supone la irrupción del formalismo ontológico es el de la causalidad. Dos de los tipos de causalidad establecidos por el aristotelismo quedan heridos de muerte en esta primera ruptura “moderna”: la causalidad ejemplar y la causalidad final. Los cuatro ámbitos de causalidad, materia, formal, eficiente y final respondían, según Aristóteles, a cuatro grandes interrogantes que se abren a la inteligencia humana: de qué está hecho, qué es, quién lo ha hecho, para qué ha sido hecho. El aristotelismo teológico tendió a hablar de una quinta causa ejemplar que respondería a la pregunta sobre el modelo que había servido para hacer una cosa. De hecho, el aristotélico Tomás de Aquino instituyó definitivamente la existencia de las cinco causas, que tomó como referencia para sus cinco vías para demostrar la existencia de Dios. El orden de la causalidad ejemplar se ejerce en la cuarta demostración, donde se supone que debe haber un ser más perfecto que sirva como modelo para la perfección a la que imitan el resto de los seres, que quedarían así ordenados según su grado de proximidad a ese primer ser. Mientras que la causalidad final se ejerce en la quinta vía, llamada del gobierno del mundo, pues atribuye a Dios precisamente la determinación de los fines hacia los que tienden los seres, a los que marca en su propio ser el fin natural que deben cumplir para realizar el objetivo que ha determinado la sabiduría divina.

Aunque ya Gilson es consciente de la apropiación por parte de Descartes de la distinción de los dos poderes¹⁹, lo cierto es que la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval de la primera mitad del siglo XX, como Copleston o De Wulf, además del propio Gilson, no le prestan suficiente atención al destacado papel que la distinción habría de jugar en el pensamiento posterior, y cuando, en las décadas siguientes, Gordon Leff o Carl Feckes comienzan a mostrar interés, destacan sobre todo el uso negativo del uso efectivo del poder absoluto de Dios, como un riesgo para el orden natural, moral o salvífico establecido *de potentia ordinata*, lo que habría de concluir, al final de la Edad Media, en el colapso del acuerdo tan trabajosamente conseguido, entre la tradición filosófica antigua y el Dios bíblico, cuando la omnipotencia divina destruye los cimientos de la certidumbre gnoseológica y moral, para concluir en la eliminación del necesario *tertium quid eclesial para la salvación del género humano, bajo los golpes de la navaja ockhamista*. William J. Courtenay se situaba a distancia, tanto de la interpretación negativa de la distinción, como de la que sólo entendía la *potentia absoluta* como un uso efectivo del poder de Dios para contradecir el orden estableci-

¹⁹ Étienne Gilson, *Index Scholastico–Cartésien* (2ª edic, rev., Paris, 1979): 88-89, 250-51.

do²⁰. Tomás de Aquino definía la *potentia absoluta* como un poder de Dios en abstracto, para hacer cosas que actualmente no hace. Sin embargo, la balanza en la historiografía se ha inclinado del lado de la interpretación según la cual el poder absoluto es un modo de operar divino actual, teniendo como ejemplo privilegiado la acción milagrosa. Posteriormente, Eugenio Randi y Katherine Tachau²¹ han insistido en la línea de considerar que la *potentia absoluta* no es un simple poder neutro no actualizado, ni siquiera en los teólogos del XIII como Alberto Magno, Alejandro de Hales o Tomás de Aquino, y mucho menos en los del XIV que siguen la estela de Escoto y los nominalistas, como Roberto Holcot, Adán Wodeham Pedro de Ailly.

Todavía, Francisco Suárez se refiere a las dos posibles interpretaciones, tomando la *potentia ordinaria* -más que *ordinata*- como un poder de Dios cuando opera de acuerdo con las leyes comunes y las causas que ha establecido en el universo, mientras que la *potentia absoluta* no es tanto una posibilidad hipotética como un poder extraordinario por el que Dios puede de facto intervenir milagrosamente al margen o contra el orden establecido, mientras que la ley ordinaria a la que se ha sujetado Dios, se la ha impuesto a sí mismo, según lo que los escolásticos denominaban una *necessitas ex suppositione* o *necessitas consequentiae*²². La interpretación de la distinción durante el siglo XIV fue transcurriendo hacia la idea del pacto. Así, Roberto Holcot suponía que la ley establecida ordinaria se debía a la promesa divina

²⁰ William J. Courtenay, "Nominalism and late Medieval Religion", *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, eds. Charles Trinkaus y Heiko A. Oberman (eds.) (Leiden, 1974), 29-39; cf. *Capacity and Volition*, pp. 18-20.

²¹ Eugenio Randi, "La Vergine e il papa, *Potentia Dei absoluta e plenitudo potestatis papale nel xiv secolo*," *History of Political Thought*, 5 (1984), 425-45; "Ockham, John XXII and the Absolute Power of God", *Franciscan Studies*, 46 (1986), 205-16; "A Scotistic Way of Distinguishing Between God's Absolute and Ordained Powers," *From Ockham to Wyclif*, ed. A. Hudson and M. Wilks (Oxford, 1987), 43-50; *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1987), 51-105; Katherine H. Tachau, "Robert Holcot on Contingency and Divine Deception," in *Filosofia e Teologia nel Trecento: Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Louvain-la-Neuve: 1994), 157-96; "Logic's God and the Natural Order in Late Medieval Oxford: The Teaching of Robert Holcot," *Annals of Science*, 53 (1996), 235-67.

²² Francisco Suárez, *Metaphysicarum Disputationum*, Disp. XXX, sect. 17, §§xxxii-xxxiii, (2 vols., Mainz, 1600), II, 150-51; en la Disp. XXXIII, sect. 7, II, 289, dice: "de potentia absoluta, seu interveniente aliquo miraculo." Cf. *De Legibus ac Deo Legislatore*, Lib. II, cap. 2, considera iguales las expresiones: "secundum legem ordinariam" y "secundum potentiam ordinatam. Sobre la autoimplicación de la ley ordinaria: Francisco Suárez, *De Legibus ac Deo Legislatore*, Lib. II, cap. 2.

en cumplimiento de su pacto con la criatura²³. Esta noción del pacto libre de Dios le sirvió a los reformadores para pensar la doctrina de la salvación y la justificación liberada de las cadenas del *tertium quid* de la dependencia sacramental de la Iglesia²⁴, una interpretación que no sólo se encuentra en Lutero o Calvino, sino también en escolásticos luteranos del siglo XVII como Juan Gerhard o Francisco Turretino entre muchos otros. La distinción fue muy pronto usada por los teóricos políticos regios para enfatizar el poder real para situarse fuera de la constricción de las leyes ordinarias. En el tránsito del XVI al XVII, en Inglaterra, Jacobo I pudo reivindicar la prerrogativa absoluta de la Corona, atemperada por su convenio de respetar las leyes establecidas por él mismo, coincidiendo con la distinción reformada entre la voluntad secreta y oculta de Dios y su voluntad revelada en las Escrituras, que recogía la clásica distinción en la voluntad divina entre *voluntas beneplaciti* y *voluntas signi*²⁵.

3. Implicaciones políticas de la distinción escotista de los poderes

Si el pensamiento moderno abrió la posibilidad de desarrollo de la ciencia matematizada fue justamente porque eliminó estas dos formas de causalidad que pertenecían a una concepción cualitativa del mundo ante la cual la cuantificación matemática resultaba impotente. Para hacerlo, en primer lugar, se tuvo que negar que las cosas tuvieran una naturaleza particular en la que estuvieran contenidas ciertas cualidades peculiares que determinan cuál es la actividad propia que cada ser debe realizar para cumplir con su función, asegurando el orden del mundo. Además, la modernidad negó que existieran fines naturales o teológicos inmutables que debieran ser respetados necesariamente por los seres que no están dotados de voluntad libre y que habrían de ser tomados como preceptos y deberes por el ser humano para alcanzar el fin de la felicidad. A partir de esta doble crítica, la metafísica formalista tuvo la virtud de dejar libre a la inteligencia humana para explicar la realidad con instrumentos adecuados a su potencia especulativa y específicamente con el instrumento matemático. Pero también apareció una consecuencia ético-política en la necesidad de reconstruir un orden social que había estado basado en la creencia en los fines naturales característicos de cada individuo y grupo

²³ Robert Holcot, *Super libros Sapientiae* (Hagenau, 1494), lect. 145 B.

²⁴ Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1350: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, 1980), p. 33.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologicae* I q. 19, a. 11 c.

social, lo que garantizaba la existencia de un orden natural del que dependían tanto la felicidad individual como el bien común.

Los campos a los que iba extendiéndose el uso de la distinción de los dos poderes eran cada vez más numerosos: epistemología, teología filosófica, filosofía natural, ética, ley civil, ley canónica, teología sacramental o teología de la justificación. Así fueron fructificando nuevas doctrinas anteriormente prácticamente vedadas, como la posibilidad de intuiciones de objetos no existentes, la posibilidad de hipótesis científicas alternativas, los experimentos mentales, la no incongruencia del infinito o el vacío, la pluralidad de los mundos, la dependencia de las normas morales exclusivamente del mandato de la voluntad divina, o la arbitrariedad del poder real, imperial o papal. En todas ellas se podía apreciar la analogía con la prerrogativa divina para actuar al margen o contra la ley ordinaria, como en el caso de los milagros respecto de las leyes naturales.

Los monarcas pre-absolutistas de comienzos del XVII podían justificar su apelación a su supremo poder soberano en la apropiación de la distinción *potentia absoluta/ordinata* de los últimos siglos medievales, tanto de los teólogos, como de los canonistas y juristas civiles en una línea que iba de Gil de Roma a Juan Bodin. La física newtoniana se vio influida por la distinción teológica entre poder absoluto y ordenado. B.J.T. Dobbs ha llegado a declarar que ha sido justamente el marco proporcionado por la *potentia Dei absoluta et ordinata* el que guió a Newton y sus contemporáneos cuando se preguntaban por la relación entre Dios y el mundo²⁶, e incluso a los predecesores de Newton, como Descartes, Mersenne, Gassendi, o Boyle podría aplicárseles la misma regla²⁷. Puede decirse que la Reforma estableció una clara cesura en la historia de la teología revelada sacramental y de la justificación, pero que no lo hizo en la teología natural o filosófica. La condena de las autoridades religiosas de la ola de obras aristotélico-arábicas se centraba, sobre todo, en la doctrina de la eternidad del mundo y su necesidad, que parecía deducirse de una lógica analógica en que la conclusión deriva necesariamente de las premisas, por oponerse a la visión de un mundo creado dependiente de la libre voluntad divina, dejando sin espacio tanto a la providencia de Dios como a la libertad divina y humana. Del énfasis que se puso a partir de la condena parisina en la omnipotencia divina resultó como

²⁶ B.J.T. Dobbs, *The Janus faces of genius: The role of alchemy in Newton's thought* (Cambridge, 1991), pp. 110-13).

²⁷ R. Boyle, *A Defense of the Doctrine touching the Spring and Weight of the Air ... The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. Thomas Birch (6 vols., London, 1772. I, 149. Boyle pudo haber comentado las distinciones 42 a 44 del primer libro de *Sentencias* de Pedro Lombardo.

una consecuencia concomitante la insistencia en que el mundo natural es contingente, dependiendo de la voluntad divina, pero esto no evitó que los principios y métodos de la ciencia natural continuaran siendo esencialmente aristotélicos²⁸.

Los científicos naturales tardomedievales se vieron obligados a incluir la teoría científica aristotélica en un relato religioso, lo que requería prescindir de la necesidad y eternidad del mundo. Para hacer compatibles el relato religioso y la ciencia aristotélica, los teólogos supusieron que Dios puede hacer una pluralidad de mundos, de entre los cuales el actual en que habitamos puede ser explicado según los principios científicos aristotélicos. Estos principios, por tanto, son válidos *ex suppositione*, para el presente estado de cosas ordenado por Dios *de potentia ordinata*. Edward Grant ha hablado de una analogía entre lo que supusieron el heliocentrismo copernicano o la evolución darwiniana y lo que significaba la doctrina medieval de la eternidad del mundo²⁹. A esto, hay que añadirle el uso que los científicos del XVII hicieron de la distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata*. Mersenne, en su comentario del Génesis, contrasta la *potentia absoluta* (o extraordinaria) con la *potentia ordinaria*, que identificaba con la acción de Dios acorde con el curso común de las cosas. Por su poder absoluto, con el solo límite de la contradicción, Dios pudo haber escogido hacer las cosas de otro modo e incluso mejor de como las ha hecho³⁰.

Descartes fue aún más lejos en su reconocimiento de la libertad y la omnipotencia divinas, llegando incluso a ignorar la limitación que supondría el cumplimiento del principio de no-contradicción. En la respuesta a Mersenne en sus dos cartas de 1630, Descartes insiste a que el poder absoluto de Dios se extiende no sólo a las leyes básicas para la física mecanicista del movimiento y la inercia, sino incluso a las leyes de la matemática y la lógica, de modo que Dios en cuanto autor y legislador del mundo pudo haber hecho desde toda la eternidad que las líneas desde la circunferencia al centro no fueran iguales o que dos veces cuatro no fueran ocho³¹. John Locke afirma

²⁸ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago y London: University of Chicago Press, 1992), p. 243.

²⁹ Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): 74

³⁰ Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Paris, 1623), cols. 329-33.

³¹ René Descartes, Cartas a Mersenne, abril 15 y mayo 27, 1630, A-T I, 145, 151-52; también *Meditationes de prima philosophia*, Resp. ad sextas objectiones, ibid., VII, 436. Cf. carta a Mesland, mayo 2, 1644, en ibid., IV, 118-19.

que las leyes que gobiernan la materia y el movimiento poseen una conexión regular en el curso ordinario de las cosas carecen de la necesidad de las proposiciones matemáticas, toda vez que operan por causa de la arbitraria determinación del agente divino omnisciente³². Para los autores del XVII, la *potentia absoluta* es un poder operatorio de facto, no una posibilidad hipotética. Por tanto, el científico sólo puede pretender la certeza de la suposición de que los principios de la física son verdaderos, pues el poder irresistible de Dios siempre puede anular o suspender las leyes que rigen el curso ordenado de la naturaleza, del mismo modo que ha intervenido milagrosamente en el mundo, tal como se revela en las Escrituras, por ejemplo en el episodio de la intervención divina para salvar a Ananías, Misael y Azarías de las llamas de Nabucodonosor³³.

4. La recomposición moderna de la unidad política

El formalismo teológico medieval tuvo su continuación en la revolución científica renacentista, siendo particularmente significativa para la teoría social la formulación de la ley de inercia que servía para explicar el movimiento de los cuerpos sin suponerlos dotados de una potencia cualitativa interna, superando con ello las nociones dinámicas del aristotelismo medieval. Mientras que en la física aristotelizante medieval el movimiento se explicaba como el paso de la potencia al acto que actúa a modo de fin, la inercia, en cambio, no presupone una finalidad del movimiento. De naturaleza tan misteriosa como la potencia aristotélica, la inercia, sin embargo, pasa a ser considerada como la panacea capaz de levantar el velo de la superstición antigua, que ocultaba tras nombres especiosos la ignorancia sobre las verdaderas leyes de la naturaleza. Los cuerpos pasan a ser definidos por su cantidad de fuerza inercial, no determinándose ya por su esencia intrínseca, sino por su movimiento observable, de manera que, dado cualquier cuerpo en un momento determinado, los físicos modernos no han de preocuparse ya por

³² John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, iii, 28-29), de modo que el curso de la naturaleza que se expresa en el orden de las causas y los efectos es contingente, dependiendo de la libre voluntad divina. (Margaret J. Osler, *Divine will and the mechanical philosophy: Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994), p. 56; cf. pp. 153-67, Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, [1644] ed. y trad.. Bernard Rochat (Paris, 1962):p. 481.

³³ Cf. Boyle, *Some physico-theological considerations about the possibility of the Resurrection*, in *Works*, ed. Birch, IV: 201-202.

el origen de la fuerza que lo mantiene en reposo o en movimiento indefinido, sino por las causas que puedan hacer variar tal estado³⁴.

Algunos de los conceptos de la nueva física pasaron a formar parte del eje en torno al que giraron las doctrinas políticas modernas. Hobbes fundamenta sobre la cantidad de fuerza inercial de cada individuo su tesis según la cual la obediencia es la clave de la formación del Estado. Esos átomos sociales, que son los individuos hobbesianos, son núcleos de potencia de naturaleza indefinida, de manera que cada uno de ellos alcanza hasta donde llega su poder, lo que constituye el principio básico del orden político. Esta concepción es ampliada por Espinosa en la formulación de la gran ley de la Naturaleza: el *conatus*, o tendencia a perseverar en el ser, que es necesariamente cumplida por cualquier ente natural³⁵. Así, de la combinación de la nueva física inercial y de la fuerza metafísica de la pasión surge una nueva definición de la esencia de la naturaleza humana como *conatus* o esfuerzo por alcanzar en la acción una permanencia en el tiempo y una máxima extensión en el espacio. Cuando este principio pasional se hace social, los individuos entran necesariamente en conflicto, pues cada uno de ellos trata de alcanzar cuanto bien o recurso puedan ofrecerle la naturaleza o la sociedad, a fin de aumentar indefinidamente su propia potencia. Espinosa, contra Hobbes, piensa que la ley general del *conatus* puede no sólo atribuirse a un hipotético estado primitivo previo a la constitución del Estado, sino que continúa siendo la ley general de la naturaleza humana en el estado socializado, ya que el hombre no puede desprenderse de su esencia por el solo hecho de la creación de una institución política. Para Espinosa, los individuos son modos de la sustancia, lo que implica el reconocimiento de su autonomía, siquiera sea relativa, respecto al todo sustancial. La naturaleza humana no es, por tanto, social, y el hombre es, no menos que en Hobbes, un átomo, una parte autónoma de un todo por construir. Pero, aunque parten de principios comunes, las diferencias entre ambos filósofos afloran en sus distintas concepciones sobre la composición de materia y forma como elementos primitivos del cuerpo social.

Para Hobbes, la materia es informada desde el exterior por un acto de la voluntad, divina en el caso de la naturaleza, o social en el caso político. Parte, pues, de la trascendencia de la forma social, del Soberano que configura un nuevo cuerpo artificial que sustituye al cuerpo natural dominado por el azar y el temor. El cuerpo social hobbesiano, el Leviatán, alcanza el rango de un todo que puede dotar de sentido a sus partes atómicas. Hobbes reduce

³⁴ A. Koyré, *Estudios galileanos* (Madrid: Siglo XXI, 1980): 193-227.

³⁵ *Ética more geometrico demonstrata*; III, prop. VI.

el concepto metafísico de la potencia mecánica tan sólo al momento del átomo individual, cuya fuerza autónoma provendría de dicha fuente, mientras que el cuerpo artificial del Estado no precisa del uso de esta potencia para su supervivencia, sino más bien de la trascendencia del pacto originario que obliga a la obediencia. De este modo, el Estado se configura como un mecanismo trascendente, un Dios mortal, demasiado lejano como para que su poder absoluto pueda ponerse en peligro por medio alguno.

La relación todo-parte, y, por tanto, su concepción del Estado, son muy distintas en Espinosa, para quien la *potentia* es irrebasable, y el mecanismo artificial, en todo caso, no podrá alcanzar sino una fuerza reducida respecto de la potencia natural viva. El todo espinosista consiste en la suma de las potencias de las partes, que pueden ir adquiriendo diversas configuraciones, para, de este modo, constituir diversos todos parciales, que no son, en definitiva, sino modos, más o menos amplios, del gran todo de la sustancia³⁶. Cada modo es, pues, un pequeño todo en sí mismo, susceptible de adoptar estructuras diversas siempre autosuficientes, al ir ordenando y reordenando la cantidad de potencia que constituye su esencia. También el cuerpo social es un todo, que, en su propio nivel, podríamos considerar sustancial, sin pretender significar por ello más que el hecho de que conforma el todo más amplio que puede concebirse a partir de los modos de los que está compuesto, aunque el modo que es el hombre se distingue del resto de los modos de la naturaleza en que en el hombre el *conatus* natural se transforma en *cupiditas*, en deseo, esto es, en fuerza vital dotada de sentido voluntario³⁷. El poder del Estado no reside en su capacidad mecánica, ni siquiera en su lejanía respecto de los individuos, puesto que el Estado no es sino un modo más, una parte del todo de la sustancia, de manera que el poder estatal sólo podría residir en la fuerza de un pacto que responda a los intereses de la pasión racionalizada.

Espinosa no acepta la radical separación de materia y forma que se instituye como señal de identidad del pensamiento moderno, y retorna, en cierto modo, al viejo ideal unitario aristotélico. La voluntad no puede ser un añadido exterior formal sobre la materia, que pudiera, incluso, prescindir de su esencia natural, para transformarla en un mero cuerpo mecánico artificial. La voluntad espinosista es una forma que debe adaptarse a la materia, a la potencia con la que se une, que no puede provenir sino de la gran fuente de fuerza viva que es la Naturaleza. La potencia natural se encuentra siempre presente en el fondo de cualquier construcción humana, por muy artificiosa que pueda parecer, como es el caso del Estado. Por ello, aunque el Soberano

³⁶ *Ibid.*, II, prop. XIII, lema VII, esc.

³⁷ *Ibid.*, II, prop. IX, esc.

espinosista es instituido mediante un acto voluntario, que sería un contrato originario muy semejante al de Hobbes, sin embargo, ya desde el inicio su motivación varía, puesto que no es un elemento meramente pasional el que se pone al comienzo, dado que no es solamente el temor el que empuja a los individuos a ceder su derecho, sino también la razón, aunque se trate de una razón pasional.

Mientras que Hobbes distingue entre la renuncia definitiva a cualquier derecho ante la obligación de obediencia absoluta, y el impulso natural de la autodefensa que no es susceptible de formar parte del pacto, Espinosa integra ambos órdenes en un compuesto poder-pasión / derecho-razón. El derecho no puede situarse en un espacio formal más allá de la potencia natural del individuo, sino que es una manifestación más de dicha potencia. Teorizar en sentido contrario tiene sólo la función de preservar el orden efectivo en que los príncipes pretenden imponer su poder de un modo absoluto, eliminando cualquier vestigio democrático. Los ejemplos del pasado y la experiencia del presente nos muestran a príncipes que gobiernan por la fuerza, y que hacen del recurso a la violencia el mejor exponente de su derecho. Para Espinosa, la ciencia política debe mostrar a los hombres tal como son, y no como deberían ser³⁸, lo que choca frontalmente con el intento hobbesiano de fundamentar su Estado sobre el derecho, en lugar de hacerlo, como realmente sucede de hecho, sobre la violencia. No se puede abandonar, pues, el terreno del enfrentamiento natural que nunca es superado por acto formal alguno, ya sea supuesto o histórico. El hombre desarrolla continuamente su actividad vital sobre el espacio del enfrentamiento y la guerra, ya que el ser humano se define por su fuerza pasional y ninguna forma de actuación política o jurídica podría transformar su naturaleza.

En la doctrina hobbesiana la pasión se hacía razonable mediante el pacto, cuando los individuos consideraban que el temor universal a la muerte era motivo suficiente para la renuncia a los derechos. Espinosa, en cambio, piensa que el hombre no puede abandonar su naturaleza pasional, lo cual implica la persistencia del estado de naturaleza bajo el tenue velo de la racionalidad política. Los rugidos del *homo lupus* traspasan siempre los delicados muros de la civilización. La razón política espinosista tiene fundamentos irracionales o, por mejor decir, no es sino una forma de pasión calculadora *sub specie aeternitatis*. En definitiva, Espinosa se debate entre dos polos de la teorización política:

(1) La perfecta racionalidad jurídica, al modo hobbesiano, donde, aun reconociendo las limitaciones impuestas por la naturaleza pasional del hom-

³⁸ *Tratado político* I, 1.

bre, se superpone un pacto en el cual se deja a un lado el factor pasional del temor, que se considera una variable universal respecto de la cual todos los individuos son iguales, sustituyéndolo por la obediencia, que es, a partir de este momento, el resultado de una decisión voluntaria racional del hombre.

(2) Por otro lado, teniendo como modelo a Maquiavelo, Espinosa afirma la imposibilidad de abandonar el terreno irracional de la fuerza, ya que el contrato de sumisión no puede firmarse de antemano, sino sólo cuando el pueblo comprueba que existe una fuerza superior, fruto de los bienes de la naturaleza y la fortuna. La solución al problema político debe provenir, pues, del reconocimiento de un Pacto originario en que se ponga en juego no la razón sino la pasión, la fuerza vital, la potencia de los individuos que no puede medirse por medio de un factor común de carácter racional.

Hobbes, Espinosa y, en general, los filósofos que siguen la estela cartesiana pueden ser llamados “racionalistas” sólo en cuanto pretenden el dominio final de la razón, considerada como una facultad humana, una potencia no plenamente desarrollada que convive con los más bajos instintos del hombre, tal como se pone de manifiesto en los grandes males de su época bajo la figura de persecuciones religiosas, guerras y hostilidad contra las nuevas ideas científicas³⁹. En este marco, la razón aparece como un objetivo, como una meta que ha de ser alcanzada, no sin esfuerzo, antes que como una estructura previa que hubiera de servir de medida a toda realidad. El mundo y el hombre racionalistas son pasionales, movidos por el ansia de conquista y las grandes ambiciones expansionistas, lo que se exterioriza tanto en los primeros esfuerzos coloniales como en la conquista de los mercados a cualquier precio⁴⁰.

La razón “racionalista” no es sino una manifestación más de esa potencia pasional que empuja al ser humano, el único que la posee, a renunciar a su poder omnímodo en aras de preservar mejor su propia potencia, siempre en riesgo de diluirse en el estado de naturaleza. En el Contrato espinosista, los individuos renuncian a algo que el propio Hobbes consideraba irrenunciable: a su misma naturaleza que trata de extender la potencia individual sin límites de tiempo y espacio. Esto hace del vínculo jurídico espinosista algo mucho más fuerte que el propuesto por Hobbes. Sin embargo, al situarse en otro espacio, Espinosa abre un camino hacia una democracia radical,

³⁹ Espinosa encontró refugio más o menos seguro contra estos males en la isla de tolerancia que fue Holanda durante el siglo XVII. Cfr., CH. Williams, *Los Países Bajos y la cultura europea en el siglo XVII* Madrid: ed. Guadarrama (1968), 165-177.

⁴⁰ Es la tesis sostenida por J. Elster. *Leibniz et la formation de l' esprit capitaliste* (París, Aubier-Montaigne, 1975).

que en el pensador inglés se encontraba completamente cegado. Lo que el Soberano recibe de los súbditos ya no es una promesa de absoluta sumisión, un compromiso de obediencia sin límites, sino la potencia natural de todos los individuos reunidos. En el espacio de la naturaleza, que Espinosa nunca abandona, rige la ley de conservación de la fuerza inercial viva, lo que tiene como consecuencia que, según las transferencias de potencia que tengan lugar de acuerdo con las vicisitudes históricas concretas, un aumento de potencia de los súbditos tendrá obligatoriamente que ir en detrimento de la potencia del Estado, y viceversa. El poder del Estado hobbesiano se mantenía siempre incólume, una vez que la absoluta sumisión se situaba en el territorio de la necesidad trascendente del acto jurídico, más allá de la situación concreta. El poder del Estado espinosista depende, en cambio, de la distribución de las potencias en el mapa del espacio social. Al no haber nada trascendente a la naturaleza, ni siquiera la razón, el derecho o el poder (*potestas*) no constituyen sino una variación de la *potentia* natural, por lo que la democracia no es una forma política entre las demás sino una consecuencia necesaria del carácter natural inmanente de los fundamentos del orden social.

El formalismo dejó abierta una fractura metafísica entre los dos principios, la materia y la forma, por la distinción formal, que los pensadores modernos trataron de cerrar creando con ello una nueva línea estructural que habría de dominar el pensamiento en el futuro. Como acabamos de mostrar, en la teoría política el racionalismo se esforzó por reducir a la unidad los dos principios absorbiendo la materia social en la forma de la soberanía, como hizo Hobbes, o absorbiendo la forma del poder en la materia de la democracia “salvaje”⁴¹ popular. Estas dos posibilidades estructurales, matizadas según el esquema que presentábamos al principio de esta sección, dominarán las teorías políticas hasta nuestra época. De ellas, la que dominó de hecho fue el establecimiento de una jerarquía política absolutista que se limitaba a instituir un orden en la multitud de los individuos, que, una vez perdida cualquier referencia a su jerarquía natural, se presentaban en situación originaria, como absolutamente iguales. Hobbes ve en esta igualdad “natural” el motivo del temor generalizado⁴².

La igualdad hobbesiana no es, sin embargo, una igualdad verdaderamente natural, sino formal o metafísica, la cual no podía sino conducir al estable-

⁴¹ Según la expresión utilizada por Antonio Negri para calificar el modelo democrático propuesto por Espinosa (*L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli Editore, 1981).

⁴² *Leviatán* (Madrid: Editora nacional, 1980), 222.

cimiento de una soberanía despótica destinada a preservar la igualdad a costa de la libertad. La naturaleza es el estado en que todos los individuos son iguales porque son soberanos de sí mismos, mientras que el estado social recupera la igualdad por medio de un contrato por el que todos los ciudadanos se hacen “igualmente” súbditos, con lo que se establece una jerarquía unívoca en relación con un Soberano que es el único desigual.

El problema que plantea este modelo de aparente igualdad, pero que realmente representa una jerarquía unívoca, y al que Espinosa trató de responder desde el extremo contrario de la espontaneidad de la materia social, es que en la “jerarquía unívoca” hobbesiana no se puede encontrar el modo de hacer compatible la igualdad con la libertad. Para hacerlo, a partir de Kant, se intentó superar la disgregación implicada en la distinción formal buscando un nuevo principio de unidad en la universalidad de la razón. Este principio respeta la necesaria distinción entre las formalidades propias de las teorías éticas formalistas, pero añade una nueva formalidad englobante que unifica a las otras. Kant parte de la distinción entre la comunidad real humana, en que la igualdad se da por la debilidad y la maldad naturales que son reales, y la comunidad ideal que recupera la igualdad desde la bondad y la racionalidad ideales, aunque concebidas “como si” fueran reales. La acción humana es una, pero distinta formalmente por ser una acción regida por el deber, y, por tanto, estar esencialmente separada de la acción real práctica regida por la utilidad, por la prudencia, etc. También los fines de la acción por deber son formalmente distintos, sea la constitución de un reino de los fines, de una sociedad ilustrada o de una época de paz perpetua, fines que precisan de la suposición formal de que la comunidad humana estuviera constituida por “santos”, que no pueden sino actuar por deber, o por “ilustrados” que saben autónomamente sólo por la razón. El elemento formal englobante de los elementos distintos formalmente de la acción adopta la figura de la forma de la ley universal, el imperativo categórico, del ideal del saber absoluto que es la ilustración o de la forma de la convivencia social que es la paz perpetua, que son fines de un progreso asintótico de la razón, al que parece apuntar también la historia antropológica, aunque la historia “evenemencial” desmienta a menudo ese supuesto progreso. Por haber sido consecuente con el formalismo, Kant no pasó de identificar la metafísica con la crítica a todo intento de superar los límites de la forma, y rechazó la existencia de un progreso histórico real que pudiera conducir efectivamente a las sociedades hacia la libertad.

Bibliografia

Courtenay, W. J.: *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power* (Bergamo: P. Lubrina, 1990).

Dobbs, J. T.: *The Janus faces of genius: The role of alchemy in Newton's thought* (Cambridge, 1991).

Gilson, É.: *Index Scholastico—Cartésien* (2ª edic, rev., Paris, 1979).

Gilson, É.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 5ª ed. (Paris: Vrin, 1984).

Grant, E.: *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Gueroult, M.: *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons* (edición original: *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris: Aubier, 1953, tr. R. Ariew et al.) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984—85) II.

Honnefelder, L. : *La métaphysique comme science transcendantale entre le Moyen Âge et les Temps modernes* (Paris: PUF, 2002).

Kenny, A.: *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

Kleutgen, J.: *Institutiones Theologiae in usum scholarum: I De ipso dei* (Ratisbon, 1881),

Lindberg, D. C.: *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450* (Chicago y London: University of Chicago Press, 1992).

Menn, S.: *Descartes and Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Matthews, G.: *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992).

Negri A.: *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (Milano: Feltrinelli Editore, 1981).

Oakley, F.: *Omnipotence and Promise: The Legacy of the Scholastic Distinction of Powers*, The Étienne Gilson Series 23 (Toronto: Ontario Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002).

Ozment, S.: *The Age of Reform, 1250-1350: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, 1980).

Randi, E.: *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1987).

Schmaltz, T.: *Radical Cartesians* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Williams, Ch.: *Los Países Bajos y la cultura europea en el siglo XVII* (Madrid: ed. Guadarrama 1968).