



<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.43347>

LA HERENCIA ESCOTISTA EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA MODERNA*



THE LEGACY OF SCOTUS IN MODERN POLITICAL PHILOSOPHY

IGNACIO MIRALBELL**

Universidad Católica de la Santísima Concepción - Concepción - Chile

.....
Artículo recibido el 4 de mayo del 2014; aprobado el 12 de mayo del 2015.

* Este artículo es fruto de un proyecto de investigación (DIN 16/12) financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción.

** imiralbe@ucsc.cl / imiralbell@vtr.net

Cómo citar este artículo:

MLA: Miralbell, I. "La herencia escotista en la filosofía política moderna." *Ideas y Valores* 66.163 (2017): 105-124.

APA: Miralbell, I. (2017). La herencia escotista en la filosofía política moderna. *Ideas y Valores*, 66 (163), 105-124.

CHICAGO: Ignacio Miralbell. "La herencia escotista en la filosofía política moderna." *Ideas y Valores* 66, n.º 163 (2017): 105-124.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se busca mostrar la fuerte herencia voluntarista tardo-medieval de origen escotista en la filosofía política moderna, sobre todo en Bodino, Maquiavelo y Hobbes, pero también en Locke, Rousseau y Kant. Se examina la concepción escotista del poder y su fundamentación filosófico-teológica, así como algunos tópicos de su “nueva” metafísica y antropología para desglosar sus consecuencias directas o indirectas en la filosofía política moderna.

Palabras clave: D. Scoto, J. Bodino, filosofía política, voluntarismo.

ABSTRACT

The article seeks to demonstrate the strong late medieval voluntaristic legacy of Scotus in modern political philosophy, especially in Bodin, Machiavelli, and Hobbes, but also in Locke, Rousseau, and Kant. It examines the Scotist conception of power and its philosophical-theological foundations, as well as some of the topics of his “new” metaphysics and anthropology in order to identify their direct or indirect consequences for modern political philosophy.

Keywords: D. Scotus, J. Bodin, political philosophy, voluntarism.

La Modernidad y sus orígenes

En la filosofía política del siglo xx aparece una ingente literatura acerca de la crisis del Estado moderno y de su soberanía en un mundo cada vez más globalizado, en donde los Estados están condicionados por organismos internacionales y multilaterales, algunos de los cuales son bastante ajenos a todo control democrático y representatividad, y, no obstante, ejercen presiones notables sobre los gobiernos democráticos. La crisis del Estado moderno conduce naturalmente a la pregunta por sus orígenes, precisamente para poder comprender su esencia y las alternativas que ofrecería una filosofía política de la posmodernidad que pretenda proponer algo más allá de una “resistencia” y una “indignación” que tienen siempre, y hoy más que nunca, un gran sentido testimonial y creador de conciencia, pero que, sin una clarificación y una prospección histórica seriamente fundada, no tendrían propósito ni destino.

A este respecto, en su obra *La fábrica de la soberanía*, Altini se propone:

[...] contribuir a la reflexión sobre la genealogía de la Modernidad y sobre el diagnóstico de la crisis contemporánea relativa a la cuestión de la soberanía y del Estado. El tema está ya a la vista de todos: se trata de la globalización, a través de la cual ha aparecido cada vez con más prepotencia la crisis del Estado moderno. [...] Habiendo caducado la utilidad performativa de la conceptualización filosófica moderna (soberanía, representación, constitución, autoridad, ley, libertad, derechos, etc.), no aparece en el horizonte un pensamiento capaz de definir nuevas grillas interpretativas interdisciplinarias (políticas, económicas, jurídicas) capaces de dar respuestas a los nuevos problemas planteados por las relaciones de poder en la época de la globalización. (12)

Una primera respuesta a la pregunta por la genealogía de la modernidad política y económica ha sido señalar a los filósofos ilustrados: Locke, Rousseau, Montesquieu, y a tantos otros que, junto a los economistas clásicos como Smith, Ricardo y Stuart-Mill, levantaron los cimientos de la sociedad democrática y de la economía liberal, que aún en nuestros días constituyen la base de la política en curso. Y ciertamente, las contribuciones de los autores señalados y de sus contemporáneos fueron con frecuencia extraordinarias; sin embargo, estuvieron más o menos condicionadas, según el caso, por un período anterior de la filosofía política moderna –como es el de Bodino, Hobbes y Maquiavelo–, que superaron en parte, pero que principalmente –esta es la hipótesis que voy a sostener y a tratar de demostrar– en su concepción del poder y de la política continuaron una fuerte herencia voluntarista tardo-medieval de origen escotista.

Así pues, lo que me propongo mostrar y demostrar en este trabajo es cómo Escoto influye sutil pero decisivamente en la historia de la filosofía moderna –y específicamente en la política– de formas muy diversas, ya sea indirectamente a través de Ockham o de Suárez, que se inspiraron parcialmente en él, ya sea directamente, como veremos en el caso de Bodino.

Altini señala:

El tema de la *potentia Dei* atraviesa toda la historia del pensamiento filosófico y teológico entre el Medioevo y la época moderna: de Boecio a Descartes, de Hugo de San Víctor a Newton, de Pedro Lombardo a Leibniz, la idea de la omnipotencia divina parece permitir –a la vez que la reflexión sobre una importante serie de categorías filosóficas, entre ellas, las de necesidad, libertad y voluntad– una atenta reflexión sobre el *estatus* del “mundo”. Sin embargo, es sobre todo entre los siglos XIII y XIV (en particular, en relación con las reflexiones de Guillermo de Ockham y Duns Escoto, que se elabora una distinción fundamental en el interior mismo del concepto de *potentia Dei*, cuyo valor será determinante no solo a nivel teológico-metafísico, sino también en el plano ético-político: la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. (185)

La importancia de la revolución metafísica de Duns Escoto

El reconocimiento de la relevancia de Escoto en la historia del pensamiento y en la génesis de la Modernidad es casi un lugar común entre historiadores de la filosofía y autores contemporáneos, como Heidegger, Peirce, Gilson, De Muralto, Honnefelder, Knuuttila, Polo, Villey, entre muchos otros. Se trata, en algunos casos, de una influencia indirecta y lejana –por ejemplo, a través de Ockham o de Francisco Suárez, cuyas *Disputaciones metafísicas* son una síntesis de tomismo y escotismo–, y en otros casos de una manera muy directa y reconocida por el propio autor, como en el caso de Bodino –que analizaremos aquí– o de Leibniz.

Duns Escoto llevó a cabo una revolución metafísico-teológica frente al necesitarismo averroísta y al aristotelismo tomista. Por “revolución” entiendo aquí lo que señalaba Hannah Arendt en su ensayo *Sobre la revolución*: la idea típicamente “moderna” de que, invirtiendo los cimientos de un sistema, se transforma todo entero en otro sistema diferente y totalmente nuevo que cambia el curso de la historia (cf. 42 y ss.). Arendt sugiere que el paradigma inicial del fenómeno revolucionario típicamente moderno fue la revolución copernicana en astronomía, pero mi hipótesis es que, más de un siglo antes, ya habían tenido lugar dos revoluciones filosóficas: la metafísico-gnoseológica de Escoto y la lógico-lingüística de Ockham. Por razones de tiempo me detendré un poco más en la primera que en la segunda, pues es menos conocida en

general. Por otra parte, la herencia ockhamista en el pensamiento político moderno la he dejado para un trabajo posterior.

En síntesis, lo esencial de la “revolución” metafísica de Duns Escoto se puede exponer en seis inversiones decisivas de la filosofía aristotélica, asimilada críticamente desde su agustinismo tradicional, y deliberadamente “corregida” y transformada. Inversiones que voy a exponer muy sucintamente a continuación.

El univocismo metodológico del concepto (ratio) frente a la analogía aristotélica

Duns Escoto rechaza la analogía y sostiene que un razonamiento solo puede concluir si está compuesto de conceptos unívocos, que significan exactamente lo mismo en las premisas y en la conclusión. Los conceptos unívocos son claros y precisos, mientras que los análogos, al igual que los equívocos, son confusos.

El método escotista prioriza la relación entre unos conceptos y otros, especialmente las relaciones de inclusión e implicación entre los conceptos simples y los complejos. Y esto hace de Escoto un antecedente muy neto de la metodología de pensadores modernos como Descartes, Hobbes, Locke y Hume.

En este sentido, cabe señalar que es en Duns Escoto donde se cumple a cabalidad en forma preeminente el llamado “olvido del ser” y el “encaminamiento onto-teológico de la metafísica”, denunciados por Heidegger (cf. 415 y ss.). De hecho, la distinción entre ser y esencia, tan importante en la metafísica tomista, es negada por Escoto, quien la considera una mera *distinción formal*. A la univocidad del concepto de ente, que implica el olvido del ser, se añade su división disyuntiva en ente infinito y finito, perfecto e imperfecto, necesario y contingente, en definitiva, dios y criatura. El encaminamiento onto-teológico de la metafísica no puede ser más manifiesto en los escritos filosóficos de Escoto, como el *Tractatus de Primo Principio*. Y tal encaminamiento se hace con un método univocista, que establece distinciones disyuntivas, dicotómicas, al modo de la “diálisis” platónica.

La anterioridad de la potencia o poder activo respecto al acto

En su *Metafísica*, Aristóteles estableció como axioma que el ser en acto (*energeia*) era anterior al ser en potencia (*dynamis*) (cf. 1049b-1051a). Pues bien, Duns Escoto, aunque no lo expresa explícitamente, parece invertir el planteamiento, sosteniendo que la potencia activa –es decir, el poder– es anterior a su acción, y con ello hace posible su metafísica del Primer Principio o Causa Primera como *Omnipotentia* (cf. Werner 55 y ss.).

La primacía de la eficiencia sobre la finalidad

La teoría de las cuatro causas (material, formal, eficiente y final) de Aristóteles sufre también en Escoto una corrección inversiva. Si para el Estagirita la causa de las causas era la causa final –el fin–, para Escoto la causa eficiente adquirirá supremacía sobre la causa final. Una de las tesis novedosas de Escoto es que el fin causa solo “metafóricamente”, porque solo produce efectos en cuanto es amado por una causa eficiente: “*finis movet metaphorice ut amatus, ideo efficiens efficit formam in materia* [el fin mueve metafóricamente en cuanto amado, por lo tanto es el eficiente el que efectúa la forma en la materia]” (Duns Scoto 1989 58). Según Escoto, el fin no causa nada por sí mismo, sino solo en cuanto amado por el eficiente que es el que causa los efectos.

La supremacía de la voluntad sobre el entendimiento

Según Escoto, las dos capacidades o potencias espirituales de la persona –la inteligencia y la voluntad– no son activas en el mismo sentido. El intelecto no es una potencia puramente activa, sino que también es en cierto modo pasiva, porque el objeto toma parte también en la causalidad del acto cognitivo: “el acto cognitivo es generado por el cognoscente y lo conocido” (Miralbell 239). En cambio, la voluntad es una potencia puramente activa, porque es libre. La voluntad es la potencia activa perfecta, es la virtud activa o poder eficiente por antonomasia, dada la independencia y absolutividad con que genera su propio acto. Según Escoto, no podría “salvarse” la libertad de la voluntad si se admitiera que la voluntad en algún sentido es pasiva. La voluntad es el poder de auto-determinación espontánea, “*potest se determinare*” (Duns Scoto 1891 609).

El sujeto-objetualismo en la teoría del conocimiento

Una de las tesis fundamentales –por no decir el primer axioma– de la teoría del conocimiento de Escoto es la siguiente: el acto humano de entender es siempre un efecto engendrado por dos causas parciales que se unen: la capacidad intelectual del sujeto cognoscente y el objeto conocido.

¿Qué entiende Escoto por “objeto”? Esta cuestión es compleja. De momento bástenos con advertir que Escoto ha dado un valor causal al objeto, por lo que hay que pensar que se trata de algo previo al acto (la causa es anterior a su efecto), y de algo con realidad propia (solo lo que es real puede causar algo). Dicho de otro modo, el término “objeto” en Escoto tiene un sentido “real”. Se refiere a la cosa objetivada, a “lo” conocido en cuanto real, no se trata aquí del objeto en su mero “*esse cognitum*”.

Según Escoto, caben dos modos distintos de conocimiento de un mismo objeto: intuición y abstracción.

En el conocimiento intuitivo, la cosa en su existencia propia mueve *per se* objetivamente al entendimiento, mientras que en el conocimiento abstractivo, lo que mueve *per se* al entendimiento es algo (una idea, especie inteligible o razón formal) en que la cosa tiene ser cognoscible, o como en su causa que la contiene virtualmente en cuanto cognoscible, o como en su efecto, esto es, como en una “especie” o “similitud” que contiene representativamente la cosa de la cual es semejanza. (Duns Scoto 1968 458)

Ahora bien, esta visión escotista del conocimiento me parece que marca una diferencia entre Duns Escoto y el pensamiento medieval anterior. La esencia de este cambio de paradigma estaría en que el término último del conocimiento y la verdad ya no son lo real en su realidad propia, la “verdad ontológica”, la esencia del ente, el ser de las cosas, etc., sino el objeto. La verdad es, a partir de Escoto, más bien “objetividad”. A esta posición gnoseológica la podríamos llamar “objetivismo”, que ya no es el “realismo” de las gnoseologías antiguas medievales pre-escotistas, en las que el fundamento ontológico real de la verdad nunca se identificó con la “objetividad” del “objeto”.

La primacía de la praxis sobre el conocimiento teórico

En Escoto existe una cierta transformación del concepto aristotélico de “praxis”, en el sentido de que la praxis perfecta o, mejor dicho, el acto de praxis en sentido propio es –para Escoto– el acto de autodeterminación de la voluntad. Se invierte aquí otro de los grandes principios de la ética y política aristotélica, a saber, que la praxis suprema era la contemplación, el conocimiento, la teoría y la meditación reflexiva de la noesis. En cambio, para Escoto, el conocimiento es solo una precondition para la verdadera praxis que es la acción voluntaria (cf. Duns Scoto 1960 173 y ss.).

El privilegio de la teología, como ciencia práctica, sobre la filosofía

Esta primacía de la praxis voluntaria del conocimiento práctico tiene que ver con otra de las grandes tesis revolucionarias de Escoto: que la teología es ciencia práctica y que como tal conoce los fines, medios y disposiciones establecidos por la omnipotencia divina que pueden salvar al hombre, cosa que la filosofía no puede conocer. Según Escoto, la filosofía y la teología son contradictorias, la filosofía es pagana y la teología cristiana, la filosofía considera que el hombre puede alcanzar su fin con sus capacidades naturales de conocimiento y acción, mientras que la teología considera que el hombre necesita la gracia, la revelación

y el conocimiento sobrenatural, así como la libre y contingente aceptación divina para su salvación (cf. 1960 12). Duns Escoto no solo critica la razón natural y filosófica del hombre desde su posición teologista, sino que incluso en muchos pasajes muestra cierto desprecio por el conocimiento abstracto que se “envilece” con su dependencia de la sensibilidad, que es paralelo a su desvalorización por las inclinaciones naturales y sensibles en sus textos de moral.

La concepción de la causalidad eficiente como “productividad” tanto en el plano físico como en el psicológico y en el espiritual

Sin entrar en cuestiones teológicas que no son de nuestra competencia, cabe señalar que toda la denominada “psicología divina” de Duns Escoto, en su análisis de los procesos y relaciones trinitarias en el seno de la divinidad, se halla presidida por la categoría de la “producción”. Para Escoto, el Padre “produce” al Hijo y entre ambos “producen” al Espíritu Santo, siendo estos procesos y relaciones productivos del conocimiento y de la voluntad (cf. 1960 465 y ss.). Escoto sigue la analogía agustiniana de que el alma humana es imagen y semejanza de la trinidad, siendo la generación del Verbo la primera producción, y la expiración amorosa de Espíritu Santo la segunda producción. No conozco ningún teólogo medieval anterior a Escoto que haya empleado tan continuamente este concepto de “producción” para hablar de las procesiones trinitarias en Dios y de procesos intra-psíquicos del alma humana. Creo que esto conlleva implícitamente una supremacía de la categoría de “producción” (*poíesis*), que no está presente ni en la filosofía antigua ni en la medieval preescotista, donde siempre el acto psíquico o espiritual es considerado inmanente y no transitivo o productivo –término que se reserva más para las acciones físicas o externas–.

Escoto también aplica el término *productio* a la acción creadora de Dios o Primer Principio. La actividad divina produce primero al ente finito en su ser inteligible (*esse objectivum, esse intelligibile*) (cf. Werner 55). En un segundo momento –aunque no se trata de momentos discontinuos o separados temporalmente, sino de *instantes naturae* o momentos de naturaleza–, el ente finito es producido en su ser efectivo (*esse effectivum*) en la realidad física.

Por razones de tiempo y espacio no puedo exponer aquí, de manera más completa e íntegra, cada uno de los puntos centrales de la “revolución sutil” (cf. Goémé 3 y ss.) que llevó a cabo Duns Escoto con un discurso aparentemente escolástico; pero con lo expuesto hasta aquí ya se puede atisbar lo que sostengo en mi hipótesis, a saber, que esta revolución metafísica escotista está en la base del cambio de paradigma en el pensamiento moderno.

Algunas consecuencias del escotismo en la filosofía política moderna

El origen de los fundamentos de la filosofía política moderna se encuentra en el voluntarismo tardo-medieval que se inicia con Duns Escoto y se radicaliza con Guillermo de Ockham y sus respectivos seguidores, en los siglos XIV y XV. Las enseñanzas de ambos representantes del pensamiento “voluntarista” fueron rápidamente difundidas por la mayor parte de las universidades europeas de este periodo, y sentaron las bases de un olvido de la mente clásica –antigua y medieval– y de una Modernidad marcada por la reforma protestante, las guerras de religión, los absolutismos monárquicos, el “soberanismo” de los Estados nacionales y el positivismo jurídico, los cuales pueden considerarse diversas manifestaciones de voluntarismo, tal como ya fue formulado por Escoto.

El principio protestante de la libertad del cristiano o de la fe “fiducial” luterana es voluntarismo religioso, es decir, teologismo

En efecto, según su pesimismo antropológico, nuestra razón y nuestra naturaleza están totalmente corrompidas, atadas al pecado, a lo carnal, y no pueden conocer ni lograr por sí mismas conocer los designios inescrutables de Dios y satisfacerlos.

Repetidas veces insiste en que, en su marco, todos los poderes del raciocinio del hombre son simplemente “carnales y “absurdos”. Todos hemos caído de Dios y hemos sido abandonados por Dios de modo que estamos completamente atados, miserables, cautivos, enfermos y muertos. Por ello es ridículo así como pecaminoso suponer que podemos tener siquiera esperanzas de medir a Dios por la razón humana. (Skinner 11)

Es un tópico conocido por los historiadores de la Iglesia que los reformadores como Lutero y Calvino se formaron en una teología voluntarista –tanto escotista como ockhamista–, bebiendo directamente de esas fuentes o de autores intermedios como Wiclief y Huss, entre otros. Pero, además, vemos que Duns Escoto es el primer filósofo medieval que plantea una confrontación cuasi-dialéctica entre la filosofía y la teología, al establecer por principio una incompatibilidad: “[l]os filósofos sostienen que la naturaleza es perfecta y niegan la perfección sobrenatural. Pero los teólogos conocemos la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia y de la perfección sobrenatural” (Duns Scoto 1960 13). Cuando Escoto esgrime los argumentos de los teólogos para defender esto, anuncia que no hay nada que demostrar y argumentar a los filósofos, porque todo lo que se argumente será a partir de premisas de fe, que son justo las que no acepta el filósofo, por lo que señala que todo lo que se puede aportar son “persuasiones teológicas”.

Y la principal de ellas es hacer notar la insuficiencia de la razón natural para conocer el fin práctico-ético de la vida humana, así como el modo y las condiciones o medios necesarios y suficientes para lograrlo. La razón no puede conocer dichas persuasiones, porque son un fin y una condición libremente establecida por la voluntad divina de modo contingente, por lo cual solo podrían ser conocidas por el hombre si Dios revela ese fin y esas condiciones, y el hombre cree por la fe en dicha revelación, es decir, por la teología.

El otro argumento es explícitamente más pre-luterano.

La bienaventuranza se confiere, en efecto, a título de premio según los méritos que Dios acepta como dignos de ser así premiados, y, por lo mismo, no es, por necesidad natural, resultado de cualesquiera de nuestros actos, sino que se comunica contingentemente por Dios, a quien pertenece el aceptar como meritorios algunos actos, ordenándolos a Sí mismo [...]. Es, en efecto, inaccesible a la razón natural la aceptación de la voluntad divina, a quien pertenece el aceptar tales o cuales obras como dignas de la vida eterna y determinar su suficiencia, ordenación que exclusivamente depende de la voluntad divina en referencia a aquellas cosas respecto de las cuales se halla contingentemente. (Duns Scoto 1960 20)

Todo el argumento centra el énfasis en la contingencia voluntarista con que Dios “acepta” los méritos para la salvación, sin estar “atado” a nada que sea racional o naturalmente fundante de dicho acto de aceptación. No le queda pues al hombre otra cosa que creer, en el sentido de confiar en que Dios le salvará, pues cualquier acto que realice no será fundamento para ello.

Y esta es la base de la teología luterana y calvinista: la justificación exclusiva por la fe. Como señala Leo Strauss:

[Q]uedamos justificados ante Dios, afirman [los reformadores], no por las obras o por los méritos de los santos dispensados por medio de indulgencias, sino por la *sola fide*, solo por la fe. Y la fe es un don de Dios, no algo que el hombre pueda crear por sí mismo. Esto no significa simplemente que el hombre deba aceptar ciertas afirmaciones doctrinales, sino, antes bien, que su único recurso al enfrentarse al juicio de Dios es reconocer su total desamparo y la completa justicia de la condena lanzada sobre él. (Strauss y Cropsey 307)

El absolutismo monárquico fue una consecuencia extrema del voluntarismo en política

Durante la Edad Media hubo monarquías feudales, no absolutas. El rey era un *primum inter pares* entre los caballeros y nobles del reino, condicionado al consenso de estos en sus decretos y acciones.

La monarquía absoluta, centralizada en la voluntad soberana del monarca, incondicionada e inapelable, es una versión voluntarista del poder político del monarca, por lo que es posible que la metafísica voluntarista de Escoto haya contribuido a este enfoque del poder monárquico. Veamos algunos antecedentes que avalan esta hipótesis.

El filósofo moderno que formula de manera explícita el concepto de la “soberanía” absoluta del poder de la república fue Jean Bodin, en quien Hobbes se inspiró para formular su teoría del Estado absoluto o *Leviatán*. Bodin define la soberanía de la república como “el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular [...] sin consentimiento de superior, igual o inferior” (Bodin 74), y señala que los atributos del poder del soberano deben ser “exclusivos”, es decir, no compartidos ni participados ni comunicados con superiores, iguales o inferiores, pues en tal caso dejaría de ser verdadera soberanía. Ahora bien, la influencia escotista en Bodin, así como la semejanza entre el concepto escotista de “poder absoluto” divino en el ámbito metafísico-teológico y el concepto bodiniano de “soberanía” como poder absoluto de la potestad que rige la república, fueron ya expuestas hace unas décadas por E. Tierno Galván en su estudio sobre la herencia escotista en Bodin. Señala Tierno Galván:

[...] el *Théâtre de la nature* [una obra temprana de Bodin] proclama la simpatía de Bodin hacia Escoto. El autor cita poquísimas veces a escritores medievales; prefiere clásicos o renacentistas, pero de los que menciona se lleva la palma, por la frecuencia y la importancia del asunto, Duns Escoto. Defendiendo la tesis de Escoto, de que los efectos de las causas segundas son efectos de las causas primeras, uno de los interlocutores del *Théâtre de la nature* recoge el tema de la voluntad divina y argumenta respecto de ella igual que lo hizo antes el autor de la obra en los *Seis libros de la República*. [...] Cuando expuso Bodino en *Los seis libros de la República* en qué consiste la soberanía en cuanto voluntad absoluta, repitió las mismas razones y terminología. Lo que permite no ya suponer, sino inducir, que el contacto intelectual con Escoto y la tradición escotista le sirvió de punto de partida para su concepción de la soberanía como “potencia absoluta”. (Tierno Galván 87)

En efecto, Bodin define la soberanía de la república como “el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular [...] sin consentimiento de superior, igual o inferior” (cf. Libro I cap. x 74), y señala que los atributos del poder del soberano deben ser “exclusivos”, es decir, no compartidos ni participados ni comunicados con superiores, iguales o inferiores, pues en tal caso dejaría de ser verdadera soberanía. En otro pasaje, Bodin define la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una república” (cf. Libro I cap. VIII 47).

“Absoluto” en el sentido de no estar limitado por nada ni por nadie, en cuyo caso dejaría de ser verdadera soberanía, y “perpetuo” en el sentido de ser vitalicio, porque si su ejercicio prescribiera o estuviera sujeta a cesación, no sería verdadera soberanía (cf. Libro I cap. VIII 46-54). Todo parece deducirse necesariamente de la univocidad del concepto mismo de potestad absoluta, igual que en la filosofía de Duns Escoto con respecto a la potencia absoluta del primer principio. Uno de los argumentos de Escoto para demostrar la existencia de un solo primer principio absoluto es que es omnipotente. Pero dos omnipotentes no pueden existir, porque “si existieran dos omnipotentes cada uno de ellos reduciría al otro a la impotencia no destruyéndolo, sino prohibiendo o impidiendo con su nolición (no-volición) las cosas queridas por el otro” (Libro I distinción II 457).

Por otra parte, para Bodin un individuo en la república es soberano o es súbdito, pero no ambos. Se trata de una disyuntiva excluyente. El que es soberano no puede ser súbdito ni viceversa, por lo que la potestad de quienes ostentan la soberanía queda definida en contraposición a la obediencia de los súbditos. El que instituye las leyes no puede quedar sujeto a ellas, y el que está sujeto no puede ser el que las instituya. La distinción disyuntiva entre el soberano y el súbdito en Bodin tiene las mismas características que la distinción disyuntiva entre el ente infinito (Dios) y el ente finito (la creatura) en la filosofía teológica de Escoto. Se trata, pues, de una aplicación del pensamiento univocista y disyuntivista típico del escotismo.

Es preciso –señala Bodin– que los atributos de la soberanía sean tales que solo convengan al príncipe soberano, puesto que si son comunicables a los súbditos, no puede decirse que sean atributos de la soberanía [...]. Al igual que el gran Dios soberano no puede crear otro Dios semejante, ya que siendo infinito no puede, por demostración necesaria, hacer que haya dos cosas infinitas, del mismo modo podemos afirmar que el príncipe que hemos puesto como imagen de Dios, no puede hacer de un súbdito su igual sin que su poder desaparezca. (74)

El poder soberano, entendido como poder absoluto, es el ejercicio de una voluntad exenta de todo condicionamiento externo o interno al Estado gobernado. Dicho de otra manera, es una voluntad que –como la Potencia Absoluta de Dios para Escoto– no debe obediencia a nada externo, y cuya voluntad determina la ley, es decir, lo que hace recta la acción de sus obedientes súbditos. Por eso Hobbes, que adoptará literalmente el mismo concepto bodiniano de soberanía para su *Leviatán*, denominará a este como el “dios mortal”. Y por supuesto, también para Hobbes los ciudadanos deben un total sometimiento y una completa entrega de

todos sus derechos a dicho poder del Estado. Es una transposición de un concepto teológico voluntarista. Se trata del ejercicio del poder en la forma de decir “El Estado soy yo” (Luis XIV), “Mi palabra es la ley” (canción mejicana de José Alfredo Jiménez). Y del ejercicio de la ciudadanía como obediencia ciega o como sometimiento pasivo.

Aquí podemos apreciar un cambio muy significativo con la filosofía política clásica en cuanto a la concepción del orden social. A partir de la sociabilidad natural del ser humano, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, había enfatizado las relaciones de cooperación y de participación ciudadana –la concordia política– como constitutivas de la “polis” como sociedad de hombres libres que, por lo tanto, participan activamente en mayor o menor grado –según sea el régimen monárquico, aristocrático o democrático– en las magistraturas y funciones de la república. Se trata de un orden de participación en consonancia con una gnoseología analógica. Pero, al igual que en Escoto, la metafísica ya no trata de la participación universal en el ser, sino que es una metafísica de la eminencia y la dependencia de todo al Primer Ente, de la misma manera que en el tratado de la república el ciudadano no se definirá por su “participación activa” en las magistraturas, sino por su relación pasiva de obediencia al soberano. Como indica Pedro Bravo Gala:

El poder soberano es concebido como consustancial al ser mismo del Estado y no es más que el reflejo, en el plano de la política, de un hecho natural primario: la relación mando-obediencia. El poder público soberano es simplemente el grado más alto de expresión de tal hecho, evidente desde que “la libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el poder de otro” (*Rep.* I 3) y es, en definitiva, el elemento constituyente del Estado. (LV)

Vemos así el voluntarismo ínsito en esta transformación de las relaciones sociales de un enfoque horizontal, coordinativo, cooperativo, participativo y activo, a un enfoque vertical subordinativo, de mando-obediencia, de dependencia y pasivo. Ese es el rol del ciudadano en un Estado absolutista.

Merio Scattola expresa esta misma idea del siguiente modo:

[En Bodin] la sociedad es pensada como relación directa de los súbditos individuales o de los cuerpos individuales con el vértice de la república, ya que la formación de la comunidad política no implica el surgimiento de una sociedad entre los mismos súbditos. La relación vertical de mandato-obediencia no está mediada por una relación horizontal a través de la cual todos los súbditos se reconozcan recíprocamente, y por ello pueden mantenerse todas las diferencias entre aquellos que están sometidos a la soberanía (los estamentos). (58)

Ciertamente el voluntarismo de Bodin es distinto del de Maquiavelo. Se podría decir, en cierto modo, que Bodin es a Maquiavelo lo que Duns Escoto a Ockham. Porque en Maquiavelo el énfasis en la consecución y mantenimiento del poder por parte del príncipe, es decir, la voluntad de poder, lleva a una total omisión de criterios morales y éticos, es decir, a relativizar e incluso contravenir abiertamente cualquier precepto ético de ley natural o divina, y cualquier orden racional como cumplir los pactos o mantener la palabra. El de Maquiavelo, como el de Ockham, es un voluntarismo sin límites racionales, que desemboca en la tiranía, en el despotismo. En cambio, el de Bodino, como el de Escoto, es un voluntarismo de la soberanía, pero esta es entendida como una facultad de darse leyes a sí mismo, es decir, de establecer un orden racional (la ley y el derecho) para los súbditos, sus estamentos, sus acciones y relaciones. El soberano –como la voluntad de Dios en Escoto– establece este orden para sus súbditos por sí mismo y desde sí mismo, es decir, como una expresión de auto-determinación sin condicionamientos internos ni externos. En cambio, el súbdito –como la voluntad del hombre en Escoto– tiene libertad de autodeterminación, pero que debe adecuarse y obedecer en todo momento –si quiere ser recta y justa– a ese ordenamiento y leyes dictaminadas por el poder soberano.

La dualidad dialéctica entre naturaleza y libertad

Para los filósofos antiguos y medievales anteriores, la voluntad no era otra cosa que “apetito intelectual”, es decir, la inclinación al bien aprehendido intelectivamente como tal. Del mismo modo que el bien sensible provoca una inclinación afectiva, el bien inteligible (entendido como tal) provoca una aspiración natural, un interés, que mueve a una deliberación acerca de los medios.

Esto es lo que se pierde en el dualismo antropológico moderno, que establece una dicotomía irreductible entre lo natural y lo libre, la *res extensa* y la *res cogitans*, las cuestiones de hecho y las relaciones entre ideas. Esta dicotomía surcará el pensamiento político moderno, especialmente en Hobbes, Locke y Rousseau, con la distinción inicial entre estado de naturaleza y estado social o civil, tan extraña a todo el pensamiento social y político griego y medieval.

Lo moral y lo natural en la filosofía clásica no se oponían como ocurre en la moral kantiana. Ante la cuestión de si es posible un amor natural del bien moral, la respuesta clásica de platónicos, aristotélicos y estoicos es obviamente afirmativa. El amor natural en el hombre, como ser racional y libre, se transforma en un deber moral. Este último no es un bien opuesto al bien naturalmente querido, que hay que cumplir por obediencia pasiva o sin amor, sino que es el mismo amor natural al bien en cuanto funda criterios y normas de actuación. Lo natural en

el hombre –para los clásicos– era precisamente lo moral, lo ético. La voluntad en el hombre y sobre todo en Dios es una inclinación natural a amar el bien, siendo todo lo que es una participación en el bien.

En la Modernidad, en cambio, desde Escoto y Ockham, se contraponen dialécticamente lo libre a lo natural, lo cual provoca que el ser humano busque su identidad en una libertad que se afirma como extraña y ajena a la naturaleza. El hombre ya no se considera más parte de la naturaleza, sino un sujeto racional y voluntario. Su voluntad se afirma sobre el rechazo de las inclinaciones naturales o sensibles (esto es un rasgo común de toda la moral voluntarista moderna, desde Escoto a Lutero y el puritanismo, desde Kant hasta el pietismo). Así, el ser humano se identifica a sí mismo con sus creaciones artificiales, con su Estado y su pacto social en cuanto distinto del “estado de naturaleza”. El trabajo y la industria van a ser entonces lo que distingue al hombre de la naturaleza y lo que le hace superior y dueño de ella. Esta es la base espiritual del capitalismo moderno. Efectivamente, esto está en consonancia con lo que señala Max Weber, para quien el concepto de disciplina y rigor en la “dirección de la vida” (*Lebensführung*) está en la base del calvinismo y el puritanismo, que –según él– fue determinante en el origen del capitalismo (cf. 161).

Lo natural es “necesario”, es decir, mecánico, completamente heterogéneo con la libertad voluntaria que es “contingente” en sus autodeterminaciones espontáneas. Lo natural es potencia pasiva a cualquier forma (*res extensa pura*) y lo libre, lo racional, es potencia activa, voluntad pura (*res cogitans*).

Las inclinaciones sensibles son patológicas –dirá Kant en la *Crítica de la razón práctica* (cf. A131-A133)– siguiendo el espíritu de Escoto, que no era muy partidario de estas ni de todo aquello que envilecía el espíritu humano atándolo a la sensibilidad. El ser humano debe rectificar su praxis, su acción voluntaria, adecuándola a la ley, los preceptos, las disposiciones y exigencias de un deber, que en Escoto es heterónomo (la voluntad de Dios) y en Kant es autónomo (el imperativo categórico de la razón), pero que en cualquier caso es completamente heterogéneo e indiferente a las inclinaciones, tendencias y disposiciones naturales y sensibles del alma y del cuerpo.

Lo natural, para Hobbes, es la lucha egoísta de todos contra todos, el conflicto, la inseguridad sin fin, a lo que los liberales dan el barnizado nombre de “competencia”, el instinto de conservación y supervivencia, y la ley del más fuerte. El hombre busca una salvación de este estado de naturaleza creando un orden voluntario, un pacto social y un Estado soberano. Este es la creación de la voluntad humana moderna, pero, una vez establecido, sojuzga y somete las voluntades individuales de todos. Igual que lo hacía el Dios voluntarista de Escoto y Ockham.

Ciertamente, Kant y Rousseau trataron de resolver este problema de la heteronomía, del sometimiento, mediante la idea de que la voluntad, al universalizarse en la voluntad general –en el caso de Rousseau– o en el imperativo categórico de la razón práctica –en el caso de Kant–, trasciende los intereses egoístas y se identifica a sí misma con la voluntad universal. En terminología de Hegel, es el paso de la moralidad (subjetiva) a la eticidad (absoluta). De esta manera, la relación de subordinación mando-obediencia se trasciende, porque se obedece uno a sí mismo en cuanto sujeto colectivo, para Rousseau, o como sujeto trascendental, según Kant.

Sin embargo, creo que aquí se olvida algo importante como es el amor; el de amistad como vínculo de unión natural de voluntades que crea una voluntad común, un bien común compartido. Cuando se ama a alguien o a una comunidad o grupo, al identificarse con él o ella, al sentirse uno con él, entonces naturalmente se obedece, se está atento a sus necesidades y requerimientos, pero con una obediencia que es correspondida y horizontal, de tú a tú, sin el sometimiento del voluntarismo. Pero, para pensar esto así, como creo que se pensó siempre desde los griegos, el cristianismo primitivo, la patrística y Tomás de Aquino, hay que considerar el amor y la amistad como una “inclinación natural de la voluntad”. Algo que para el voluntarismo es un “hierro de madera”, un “círculo cuadrado”, algo imposible y contradictorio, porque desde Escoto lo natural y lo libre se distinguen disyuntivamente. En definitiva, el voluntarismo hace muy problemático el compartir y comunicarse de las voluntades, porque –como hemos visto– el acto de voluntad requiere dominio y soberanía –absolutismo en su posición espontánea e incondicionada– y, por lo tanto, la voluntad somete o es sometida; sin que el concepto voluntarista de la libertad quede cuestionado, no hay horizontalidad posible en el “compartir”.

La dualidad entre estado de naturaleza y estado social. El contrato social como expresión de voluntarismo filosófico-político

Hasta Duns Escoto, la teoría política prevalente era que el hombre es un ser social por naturaleza, es decir, que el vivir en sociedad es su estado natural (el *zoon politikón* de Aristóteles). Tomás de Aquino consideraba la sociabilidad humana como algo natural, fundado en la satisfacción de necesidades, en la complementariedad, en la cooperación, en la amistad cívica y en la justicia. Las leyes y las constituciones políticas, así como los distintos regímenes de gobierno, serán formas convencionalmente establecidas de cumplir esta inclinación natural del hombre a la sociabilidad y a constituir ciudades y reinos. Pero esto se pierde con la distinción tajante que hizo Escoto entre naturaleza y

libertad. Por lo tanto, Escoto distingue entre una sociabilidad fundada en las inclinaciones y necesidades naturales, que es la que conforma la familia en el ámbito doméstico. En cambio, la conformación de las aldeas y en último término de las repúblicas, a partir de la autoridad natural de los paterfamilias, será un hecho libre y voluntariamente pactado, no algo natural. Parece que Escoto fue el primero en introducir la teoría del pacto social entre los paterfamilias como origen de la sociedad civil y el Estado. Según Jesús Silva Herzog:

Escoto recibió la influencia intelectual de Platón, Aristóteles, Alejandro de Hales, Roger Bacon, San Buenaventura y Tomás de Aquino, sin que ello signifique que no fue Escoto una personalidad vigorosa y en muchos aspectos originalísima. Es considerado como uno de los precursores de la teoría política moderna. La sociedad, para Escoto, fue al principio organizada en grupos de familias, pero cuando la autoridad paterna ya no era eficaz para mantener el orden, la autoridad política fue constituida por la voluntad de todos; por lo mismo, según este pensador, toda la autoridad política deriva del consentimiento de los gobernados. (207)

Esta concepción está presente en Bodin, pero también en la neoescolástica española y en Suárez, a su modo. Todos parten del estado de naturaleza, donde se tiene igual derecho a todo (*ius omnium ad omnia*) y donde hay un destino universal de los bienes creados por Dios para el disfrute de toda la humanidad. Solo en un segundo momento se constituye el pacto social con la distribución de bienes, las leyes y las instituciones de gobierno.

Conclusión propositiva

Quisiera concluir señalando que la concepción “moderna” del poder político y del derecho es fundamentalmente voluntarista. Pero, como hemos mencionado, caben otras maneras de conceptuar y practicar el poder político quizá más humanas y más justas que la voluntarista. Y creo que en estos tiempos posmodernos es hora de pensar esta cuestión a fondo. Excede los límites de este estudio señalar qué “otras” concepciones y prácticas alternativas serían posibles, más allá de un volver a mirar las concepciones y prácticas antiguas y medievales, que quizá solo pudieran ayudarnos parcialmente dado que se dieron en otras condiciones históricas del desarrollo humano. Ahora bien, si tenemos en cuenta el principio lógico de que una vez detectado algo falso, su negación, su contradictorio (no su mero contrario u opuesto), es verdadero, quizá podamos extraer algunas conclusiones positivas que se siguen de nuestro análisis de las herencias voluntaristas de la filosofía política moderna. Veamos sucintamente algunas de ellas:

1. La conveniencia de *trascender todo voluntarismo*, lo cual no significa caer en un racionalismo o intelectualismo, ni trascender la voluntad, sino solo aprender de nuevo su verdadero lugar en la vida de las personas y las sociedades. Un lugar que no está ni por encima del entendimiento que exige justicia en las relaciones, ni del sentimiento de solidaridad y amistad cívica que –como decía Aristóteles– es la base natural del orden social.
2. La importancia de *cuestionar toda esa teología de la omnipotencia divina*, que olvidó –como ocurrió claramente en Escoto y Ockham– que tal atributo divino es uno e idéntico en el ser subsistente con la infinita sabiduría, el amor, la verdad, la bondad, la belleza y todos los demás atributos que la teología filosófica y religiosa había considerado en Dios, desde la Antigüedad hasta Escoto.
3. La relevancia de desarrollar *una metafísica de la unidad no-dual*, es decir, *de la no-dualidad*, que se puede encontrar en las mejores tradiciones metafísicas, desde Plotino y Tomás de Aquino hasta Nicolás de Cusa y Jaspers, y cuya importancia nos han venido a recordar las filosofías orientales del hinduismo y del taoísmo (cf. Loy 2000). En tal metafísica, los polos opuestos se consideran solo como momentos complementarios de una unidad fundante, sin tensión dialéctica, como complementariedad dinámica. Así, potencia y acto –*energeia* y *dínamis*– no serían ni anterior ni posterior el uno al otro, sino dos aspectos de la unidad del ser, siempre en equilibrio dinámico. Y lo mismo podríamos decir de eficiencia y finalidad como aspectos complementarios de la causalidad, o del entendimiento y la voluntad, el conocimiento teórico y práctico, la acción inmanente y la productiva, el sujeto y el objeto, etc. Pero todo esto supone liberarse de la herencia escotista del análisis conceptual disyuntivo, y su derivación en el atomismo o singularismo lógico y empírico de Ockham.
4. La necesidad de *superar toda absolutización infundada del poder*. No simplemente trasladar dicho concepto absoluto a otro sujeto: al poder legislativo (cf. Locke 141, 154) o a la voluntad general del pueblo (cf. Rousseau 47-49, 55-58). Habría que ir más a fondo en la cuestión, y desmitificar esta teología mística del poder voluntarista que ha presidido y fascinado tanto a la filosofía y a la praxis política moderna. Relativizar el poder significa relativizar la soberanía del Estado y la del propietario individual, e incluso la idea de la soberanía de los individuos y de los pueblos. Quizá no signifique renunciar al concepto de soberanía, pero sí concebirla de forma más madura, entendiendo que esa independencia y suficiencia que implica se da siempre en un contexto de relatividad e interdependencia. A este respecto podría servir la propuesta

que hacen algunos autores contemporáneos de retomar el ideal político antiguo de la “autarquía” (autogobierno, autosuficiencia) de la “polis” como una forma posmoderna de soberanía (cf. Castaño 2003). Es decir, una soberanía relativa, entendida como autonomía-en-la-interdependencia, más que como absoluta independencia. El ideal clásico de “autarquía”, además de ser más moderado en la aspiración a la autonomía política y jurídica de los pueblos, tenía la ventaja de no enfocarse exclusivamente en el carácter jurídico-formal de tal autonomía, sino también apuntar –como ideal regulativo– a la consecución de una cierta autosuficiencia económica y material en la satisfacción de las necesidades de cada comunidad, la cual también sería relativa y dada en un contexto de interdependencia.

5. La posibilidad de retomar y *profundizar en la visión clásica de la “ciudadanía”* y el orden social en términos de participación activa, cooperación, más que como sujeción vertical a la soberanía del Estado en la relación mando-obediencia. La sociedad política no depende entonces tanto de la constitución y el supuesto pacto social que la fundamentan, sino de la sociabilidad natural de las personas y los grupos, que son los verdaderos protagonistas de la política en su libre interacción.
6. Correlativamente, la política y el derecho pueden adquirir en estos tiempos posmodernos un énfasis mayor en su tarea de *coordinación más que de subordinación*, haciendo que la coercitividad pierda la importancia suprema que adquiere en el positivismo jurídico, para darle mayor protagonismo al consenso, a la participación ciudadana y a la cooperación.
7. La necesidad de *abandonar toda disociación entre naturaleza y libertad* que permita volver al concepto clásico de naturaleza libre o libertad natural del hombre. Y de esta manera reconciliar la civilización humana y su desarrollo con la madre naturaleza para conformar una simbiosis y no una antítesis.

Bibliografía

- Altini, C. *La fábrica de la soberanía*. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2005.
- Arendt, H. *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2008.
- Bodin, J. *Los seis libros de la república*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Tecnos, 1992.
- Bravo Gala, P. “Estudio preliminar.” *Los seis libros de la república*. Madrid: Tecnos, 1992. XI-LXXX.
- Castaño, R. *El Estado: realidad permanente*. Buenos Aires: La ley, 2003.

- Duns Scotus, J. "Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis." *Opera omnia*. Vol. 7. París: Ludovicus Vivés, 1891.
- Duns Scotus, J. "Ordinatio." *Obras del Doctor Sutil (Dios Uno y Trino)*. Trad. Feliz Alluntis. Ed. Felix Alluntis. Madrid: BAC, 1960. 9-72.
- Duns Scotus, J. *Cuestiones Quodlibetales*. Trad. Feliz Alluntis. Ed. Felix Alluntis. Madrid: BAC, 1968.
- Duns Scotus, J. *Tratado acerca del primer principio*. Trad. Feliz Alluntis. Ed. Felix Alluntis. Madrid: BAC, 1989.
- Goémé, C. *Jean Duns Scot ou la révolution subtile*. Paris: Fac Éditions: France-Culture, 1982.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Vol. II. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: Destino, 2000.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Alianza, 2000.
- Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Trad. Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- Loy, D. *No-dualidad*. Barcelona: Kairós, 2000.
- Miralbell, I. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*. Pamplona: Eunsa, 1991.
- Rousseau, J.J. *Contrato social*. Trad. Fernando de los Ríos. Madrid: Austral, 1975.
- Scattola, M. "Orden de la justicia y doctrina de la soberanía en Jean Bodin." *El poder, para una historia de la filosofía política moderna*. Coord. Giuseppe Duso. Madrid: Siglo XXI, 2005. 49-60.
- Silva Herzog, J. *Historia del pensamiento económico-social, de la Antigüedad al siglo XVI*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Skinner, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Vol. II. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Strauss, L. y Cropsey, J., comps. *Historia de la filosofía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Tierno Galván, E. "Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin." *Anales de la Universidad de Murcia*. Vol. IX. Murcia: Secretariado de publicaciones, 1951. 87-112.
- Weber, M. "La ética protestante y el espíritu del capitalismo." *Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano*. Trad. Luis Legaz y Francisco Gil. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Werner, H. J. *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Johannes Duns Scotus*. Frankfurt: Herbert Lang Bern, 1974.