

# VERDAD PRÁCTICA EN ARISTÓTELES Y DUNS ESCOTO: UNA COMPARACIÓN\*

FERNANDO INCIARTE

Practical truth is not so much the truth of propositions as that inherent in getting things rightly done. The purpose of the contribution ist three-fold: firstly, to trace back practical truth to its Platonic origins; secondly, to show how Aristotle –refering, unlike to Plato, *expressis verbis* to the concept of practical truth– was faithful to those Platonic origins while at the same time departing from Plato on account of his less intellectualist approach of right and wrong doing; and thirty to show how Johannes Duns Scotus', in developing his conception of human theology as a practical science, explicitly drew on Aristotle's concept of practical truth but departed from him in those respects in which he rather sided with Plato.

Hasta donde sé el concepto aristotélico de verdad práctica se hizo nuevamente relevante para el pensamiento occidental recién con Juan Duns Escoto. Desde luego, cualquiera que hubiera deseado comentar la *Ética Nicomaquea* hubiera tenido que ocuparse de dicho concepto. Esto, sin embargo, no es lo mismo que decir que el concepto haya tenido mayor relevancia. Sólo con Escoto llega a adquirir un estatuto diferente. La razón de este cambio se encuentra en su concepción de la teología como una ciencia práctica.

“Ciencia práctica” es una expresión de cuño aristotélico. Significa que la ética no es simplemente en vistas del conocimiento, sino primariamente en vistas de la acción (*EN* 1095a5 s.). Al aprender a hacer ética propiamente uno mejora también su conducta. Precisamente por esta razón, la teología es para Duns Escoto no una ciencia teórica sino práctica, a pesar del hecho de que el objeto de la teología, Dios, no es el mismo que el objeto de la

\* Traducción del inglés por Patricia Vulcano y Marcelo D. Boeri, revisada por el autor.

ética, i.e. nuestras acciones, y a pesar de que Dios es necesario, en tanto que nuestras acciones son contingentes. Esta calificación equivale a una objeción contra el carácter práctico de la teología<sup>1</sup>. A su vez, puede ser elaborada, como hace Duns Escoto en una de sus *objectiones*, para producir tres argumentos contra la prioridad de la teología sobre las demás ciencias. Si la teología fuera en vistas de la praxis, no sería la ciencia más elevada: en primer lugar, porque lo contingente parece ocupar un lugar por debajo de lo necesario; en segundo lugar, porque la teoría es en vistas de sí misma, es decir, en vistas del conocimiento o la contemplación, en tanto que la ciencia práctica, como ya se ha dicho, no es en vistas del conocimiento mismo, sino en vistas de la acción; en tercer lugar, porque la teología sería menos segura que la metafísica<sup>2</sup>.

A pesar de éstas y otras objeciones, Escoto mantiene firme su opinión sobre el carácter práctico de la teología. En realidad, las autoridades a las que él recurre aquí en apoyo de su propia tesis no están tomadas de Aristóteles<sup>3</sup>. Pero esto no dice nada en contra de los puntos de convergencia antes mencionados. Sólo prueba que la teología de Escoto sigue el modelo de la filosofía prá-

<sup>1</sup> "Praetera, practica ponitur esse contingens, III *De Anima* [433a26-30] et I *Ethicorum* [1094b7.21-22]; rei ojectum huius, scientiae non est contingens, sed necessarium; ergo". (*Ordinatio*, Prolog. *Pars quinta*, Nr. 218, ed. Vaticanum I 151). En lo que sigue, al hacer referencia a los pasajes individuales, simplemente daré los números ("Nr.") y la página correspondiente del volumen I ("I") de esta edición. Discusiones paralelas se encontrarán en la *Lectura* (*prol. Pars 4*, qq. 1-2), traducida al inglés por Allan B. Wolter (*Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington D.C., 1986, 117-143, con el texto original).

<sup>2</sup> "Item, omni aliqua est nobilior; nulla nobilior ista [sc. theologia]; ergo, etc. Probatio primae: tum quia speculativa est sui gratia, practica gratia usus, tum quia speculativa est certior, ex I *Metaphysicae* [982a14-16.25-28]" (Nr. 220, I 152).

<sup>3</sup> *Contra Rom.* 13: "Finis legis est dilectio. Item, Matth. 22: In his duabus mandatis universa lex pendet et prophetae. Item, Augustinus De laude caritatis: 'Ille tenet quidquid latet et quidquid patet in divinis sermonibus qui caritatem servat in moribus'" (Nr. 222, I 152).

tica de Aristóteles, no el de su filosofía teórica<sup>4</sup>. Esto, sin embargo, no es lo mismo que negar que junto a las semejanzas hay desemejanzas características que todavía deben ser discutidas. En general, se puede decir que el desacuerdo de Duns Escoto con Aristóteles se expresa principalmente en las *objectiones*, mientras que sus puntos de acuerdo están expresados principalmente en las *responiones*.

Dado que el concepto de verdad práctica está íntimamente relacionado con la ciencia práctica de Aristóteles, no es sorprendente que también desempeñe un papel prominente en la teología de Escoto. A este respecto también hay diferencias que deben ser notadas, las cuales, sin embargo, no necesitan excluir la posibilidad de semejanzas aún más básicas. Si las diferencias son de hecho decisivas o si, por el contrario, las semejanzas son más básicas es un tema de cierta controversia, así como la cuestión de si es la concepción aristotélica o bien la escotista la que resulta más coherente consigo misma y con los hechos.

Propongo abordar estas preguntas partiendo de la segunda de las dos *quaestiones* de la Quinta Parte del Prólogo a la *Ordinatio*. Las dos *quaestiones* –primero, si la *theologia* es una ciencia práctica; segundo, si se llama práctica a una ciencia con respecto a la *praxis* como fin– están íntimamente relacionadas entre sí. Esto es evidente a partir del hecho de que dos de las tres objeciones que Escoto cita contra su propia teoría en esta segunda *quaestio* ya habían sido tratadas en conexión con la primera *quaestio*<sup>5</sup>. Sólo la tercera y última objeción en la segunda *quaestio* toma en cuenta explícitamente el concepto de verdad. Me propongo, por lo tanto, concentrarme en esta tercera objeción. Reza así:

<sup>4</sup> "Haec autem auctoritates probant quod ista scientia non est praecise propter speculari, sed speculativa nihil quaerit ultra speculari, secundum Avicennam I *Metaphysicae II*" (Nr. 222, I 153).

<sup>5</sup> Las dos primeras objeciones en la segunda *quaestio* dicen: "III *De Anima* dicit philosophus: 'intellectus extensione fit practicus, et differt a speculative fine. [433a14-15]'; y: "Item, I *Metaphysicae*: 'Practica est minus nobilis quam speculativa, quia gratia usus [982a14-16]. Hoc argumentum non teneret nisi usus esset per se finis illius habitus'" (Nr. 223 y 224, I 153).

“Además, está la autoridad de *Metafísica II*, según la cual el fin de la ciencia teórica es la verdad, en tanto que la de la ciencia práctica es la acción”<sup>6</sup>.

Las respuestas de Escoto son con frecuencia de tal complejidad que no es fácil captar su sentido filosófico. En un intento por llegar a comprenderlas, partiré de Platón<sup>7</sup>. En el *Eutidemo* se lee lo siguiente:

“Si es imposible decir o pensar algo falso ... entonces es igualmente imposible hacer algo incorrecto” (287A).

Aquí tiene uno en pocas palabras el problema de la verdad práctica. La verdad práctica no es la verdad de los enunciados, sino más bien la verdad de las acciones mismas, *veritas actionum* por así decir, esto es, algún tipo de *veritas rerum*, del mismo modo que la ciencia práctica no es una ciencia de las acciones, sino una ciencia ejecutiva –a veces incluso ciencia amorosa o ciencia que ama; cf. nota 3– como opuesta a una ciencia que sólo haría aserciones verdaderas acerca de las acciones. En otras palabras, la ciencia práctica no es en vistas del conocimiento sino, de nuevo, en vistas de la acción, es decir: para convertirse en una persona mejor, o virtuosa o más perfecta. Ésta es la razón por la cual el objetivo de la teoría es el conocimiento, mientras que el objetivo de la ciencia práctica es la praxis (*opus*). Pero una vez que se ha concedido que la ciencia práctica es verdaderamente práctica, ¿es realmente una ciencia? Aquí Escoto está haciendo una cita de la *Metafísica*, a modo de objeción. De hecho, las palabras citadas

<sup>6</sup> “Item, *II Metaphysicae*: “Finis speculativae [scilicet scientiae] est veritas, finis autem practicae est opus” [993b20-21]” (Nr. 225, I 153).

<sup>7</sup> Por lo que se refiere a Platón, el presente artículo desarrolla algo más las indicaciones dadas en “Scotus’ Gebrauch des Begriffs der praktischen Wahrheit im philosophiegeschichtlichen Kontext”, en *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder / R. Wood / M. Dreyer (ed.), Leiden-New York-Köln, 1996, 523-534. En todos los demás respectos, este otro artículo desarrolla más las indicaciones del presente.

("finis speculativae est veritas, practicae autem opus") parecen hacer mutuamente excluyentes a la verdad (*veritas*) y la praxis (*opus*). Si fuera así, la verdad práctica sería imposible, un mero *oxymoron*.

Sin embargo, la apariencia de imposibilidad persiste sólo en la medida en que se entienda "praxis" meramente en el sentido de actividad fáctica, es decir, como cualquier cosa que uno resulte estar haciendo de hecho, tal como vimos que ocurría en el *Eutidemo*. En ese caso, cualquier cosa que uno hiciera sería la acción correcta, simplemente en virtud de haber sido hecha. O como lo expresa Platón (287A):

"haga uno lo que hiciera, no puede estar equivocado ( $\alpha\mu\alpha\rho\tau\alpha\vee\tau\iota\upsilon$ ) al hacerlo".

Ahora bien, la verdad práctica –que, según Escoto, es como la prudencia, pero más general<sup>8</sup>– únicamente puede existir donde existe la posibilidad de lo correcto y lo incorrecto,  $\circ\theta\theta\circ\tau\eta\varsigma$  y  $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ , *rectitudo* y *peccatum*. Esta es la razón por la cual, según Escoto, la *theologia Dei* –como *theologia necessariorum* o como *theologia contingentium*, y en tanto distinta de la *theologia hominis*– no puede ser considerada como una ciencia práctica en sentido propio. La voluntad de Dios no puede estar en desacuerdo con su intelecto. Si pudiera estarlo, entonces Dios sería capaz de pecar<sup>9</sup>. La posibilidad de lo correcto y lo incorrecto es no sólo una precondición para la praxis humana como opuesta a la divina, sino que es constitutiva también de la ciencia práctica, en tanto diferente de la teórica. En cuanto a Aristóteles, esto aparece de la manera más concisa en el *dictum* según el cual la noción de corrección ( $\circ\theta\theta\circ\tau\eta\varsigma$ , *rectitudo*) es extraña a la ciencia teórica, en la medida en que el error ( $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ ) también le es desconocido

<sup>8</sup> Cf. Nr. 351, I 227 ss.

<sup>9</sup> "Quia non potest ei dissentire; tunc enim posset peccare" (Nr. 325, I 212).

(cf. *EN* 1142b10)<sup>10</sup>. Como Platón lo habría expresado, la recta razón es razón corregida o incluso correctiva (cf. *Eutidemo* 281B). En Aristóteles es solamente razón corregida, en Escoto correctiva.

En este respecto, Escoto es más voluntarista y, al mismo tiempo, más intelectualista que Aristóteles. La razón de esto es que en Escoto el intelecto y la voluntad se distinguen uno de otro de manera diferente que en Aristóteles, *i.e. formaliter a parte rei*. El resultado de esta diferencia es que en Aristóteles tanto la razón práctica como la voluntad se encuentran igualmente amenazadas por el error, mientras que en Escoto esto se aplica sólo a la voluntad, y a la razón, en cambio, únicamente en la medida en que la voluntad es ella misma el auténtico poder racional.

Según Escoto, la razón como tal, es decir, no como voluntad, es intelecto, lo cual significa un poder puramente natural<sup>11</sup>. En cuanto poder puramente racional no puede reflejar o comportarse de un modo que le permitiría asentir al error<sup>12</sup>. La posibilidad de asentir al error pertenece a la naturaleza misma de la voluntad humana. Por esta razón, la voluntad humana debe ser dirigida y corregida por la *ratio*. Y es por ello precisamente que en Escoto la *ratio* es más bien *corrígens* que *correcta*, a diferencia de Aristóteles. Ésta es también la razón por la cual, de los dos, Escoto es el más intelectualista, pero al mismo tiempo también el más voluntarista, pues bajo tales circunstancias la voluntad es capaz de oponerse a los dictados correctos de la razón desde el comienzo al fin. De hecho, por medio de un peculiar argumento *per impossibile*

<sup>10</sup> Cf. Escoto, Nr. 325, I 212. Nr. 237, 274, 275, 298, 301, 302, 310, 312, 322, 329, 330, 333, 336, 344, 354, 361. En el apéndice a mi contribución mencionada en nota 7 cito algo abreviados estos textos.

<sup>11</sup> Cf. mi contribución "Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus", en *Philosophie im Mittelalter*, J.P. Bechmann / L. Honnefelder / G. Schrimpf / G. Wieland (ed.), Hamburg, 1958, 259-274.

<sup>12</sup> El intelecto puede *judicare de actus suo* (cf. Nr. 233, I 158) y, por lo tanto, también puede equivocarse. Lo que, a diferencia de la voluntad, no puede hacer es desviarse del juicio correcto.

bile Escoto intenta casi desesperadamente preservar el poder de la voluntad para diferir de los dictados correctos de la razón, incluso en el caso del que goza de la beatitud en el cielo<sup>13</sup>.

El hecho de que Escoto atribuya a la voluntad una independencia mayor del intelecto que Aristóteles se refleja también en el modo en que en la concepción de Escoto la prudencia se relaciona con las virtudes morales. Para que éstas existan es necesaria la prudencia –precisamente porque la voluntad humana no está limitada por la naturaleza, ni siquiera en su búsqueda de la felicidad eterna (*beatitudo*)<sup>14</sup>– pero no *vice versa*. Por otra parte, la tesis de que la prudencia es capaz de existir independientemente de las virtudes morales requiere algunas precisiones<sup>15</sup>. Es absolutamente necesario tomar nota de esas precisiones, si lo que uno se propone es poner de manifiesto las semejanzas y diferencias entre Aristóteles y Escoto. En este contexto, quisiera concentrarme en el siguiente pasaje de Escoto:

“La praxis es un acto que se encuentra en poder del que conoce. Esto puede probarse recurriendo al Libro VI de *EN* [1140b22: *artis quidem est virtus, prudentiae autem non est*], pues según Aristóteles el artista necesita alguna virtud para actuar correctamente; pero el artista no necesita cualquier virtud

<sup>13</sup> “...Beati ergo licet non possint errare, non sequitur quod non habeant habitum etiam directivum, quia eo per impossibile circumscripto errare possent” (Nr. 279, I 188).

<sup>14</sup> “Si dicas quod si voluntas nec necessario velit beatitudinem ... dico quod ut in pluribus habet actum volendi, sed non necessario aliquem actum. Unde potest suspendere se ab omni actu ...” (*Ord.* III, d. 49, art. 2). Debo esta referencia a H. Möhle, quien se ha graduado en la Universidad de Bonn con una disertación sobre la quinta parte del prólogo de Escoto a la *Ordinatio*. Cf. la traducción inglesa en *Duns Scotus on Will and Morality*; selección, traducción e introducción de Allan B. Wolter, O.F.M., Washington D.C., 1986, 195.

<sup>15</sup> Cf. los artículos de M.E. Ingham, M. McCord-Adams y H. Möhle en *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics* (cf. nota 7). Cf. también S. Dumont, “The Necessary Connection of Moral Virtues to Prudence according to John Duns Scotus – Revisited”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1988, 184-206.

con respecto a aquello que no está en su poder. Por lo tanto, si el artista tiene en su poder la producción de la obra, el hombre dotado de razón práctica [el *prudens*] tiene aún más poder sobre sus acciones, pues es ‘formalmente’ virtuoso”<sup>16</sup>.

Hay dos posibles interpretaciones de este pasaje, según se tome la referencia a Aristóteles literalmente o no. En el último caso, el pasaje debería ser leído en clave platónica, dando por supuesto que Platón no había llegado a la distinción, considerada comúnmente aristotélica, entre arte y virtud o entre arte y prudencia, donde “arte” es sinónimo de “técnica” o “especialización”. Si bien es cierto que en esta interpretación la prudencia resulta ser el arte supremo, constituye todavía únicamente un arte y no una virtud moral. Esta interpretación no aristotélica corresponde a la posición de Platón, por ejemplo, en el *Hípias Menor*, un diálogo dentro de cuyos límites no resulta posible resolver la paradoja según la cual hacer lo incorrecto a sabiendas es mejor que hacer lo correcto sin saberlo. Pues normalmente aquellos que intencionalmente hacen lo incorrecto, aun sabiendo cómo actuar correctamente, son mejores que aquellos que han cometido errores sin saberlo o sin proponérselo, pero son mejores sólo con respecto a algún arte o técnica, y no con respecto a la virtud o la moralidad. Esta primera interpretación está de acuerdo con la tesis de Escoto, según la cual la acción moral incorrecta es posible incluso a pesar de la intervención de la prudencia.

Sin embargo, la letra del texto de Escoto recién citado parecería estar de acuerdo con el texto aristotélico al cual hace referencia. Para Aristóteles la prudencia no es un arte sino una virtud. Esto garantiza que en el caso de la prudencia saber qué cosa es correcto hacer y hacerla no van separados. Ésta es la razón por la cual la prudencia aristotélica no es meramente técnica, sino ver-

<sup>16</sup> “Praxis est actus qui est in potentia cognoscentis. Quod probatur ex VI Ethicorum, quia artifex eget virtute ad recte agendum; non autem indiget virtute respectu illius quod non est in potestate sua; igitur artifex in potestate sua habet factionem; multi magis prudens habet in potestate sua actionem, quia est formaliter virtuosus” (Nr. 231, I 156 ss.).

daderamente práctica. *Hacer* lo que la razón reconoce como lo que es correcto hacer significa simplemente decidir hacerlo tan pronto como uno ha decidido hacerlo; sólo un obstáculo externo puede impedir que uno lo haga. En este último aspecto no hay diferencia entre Aristóteles y Escoto (cf. Nr. 234 ss., I 159 ss.), pero sólo en este último aspecto.

La diferencia resulta evidente, en cambio, en el hecho de que, según Escoto, la voluntad humana siempre sigue siendo libre de decidir en armonía o desarmonía con la recta razón o prudencia. La razón última para poner un énfasis tan grande en la libertad de la voluntad es que para Escoto la voluntad no es, como para Aristóteles, un poder natural con una inclinación natural a la beatitud, sino más bien el único poder verdaderamente racional sujeto a inclinaciones contrarias (*"natura ad unum, ratio ad opposita"*), que, en última instancia, son bien y mal. Así, aunque Escoto en el pasaje citado sostenía que el hombre prudente es "formalmente" virtuoso, esto no tiene el mismo peso práctico que en Aristóteles.

En realidad, según Escoto, la sabiduría práctica o prudencia no sólo muestra a la voluntad qué curso de acción debe seguir, sino que también puede influir en las decisiones de la voluntad. No obstante, influye sobre la decisión sólo como una causa parcial. La decisión siempre queda finalmente del lado de la voluntad. Por lo tanto, lo que debe entenderse literalmente en el texto de Escoto, que termina con la declaración de que la persona prudente es formalmente virtuosa, es el paralelo que establece entre el hombre sabio moralmente, *i.e.* el *prudens*, y el técnico moralmente neutral. Ambos tienen el poder de actuar o producir cosas respectivamente. Pero este poder, lejos de excluir la posibilidad de abstenerse (*non velle*) de hacer o producir lo correcto o, a veces, incluso de hacer o de producir lo incorrecto (*nolle*), más bien la incluye.

Procuraremos ahora evaluar qué implicaciones tiene para Escoto este claro distanciamiento respecto de la posición de Aristóteles. Sin embargo, uno debería cuidarse de no pasar por alto tampoco el acuerdo subyacente entre ambos. Tanto para Aristóteles como para Escoto la *praxis humana*, en tanto opuesta a la teoría, incluye como *conditio sine qua non* la posibilidad de la inco-

trección, independientemente de si esta posibilidad pertenece específicamente a la razón práctica, como en Aristóteles, o a una voluntad que en Escoto está separada del intelecto (*distinctio formalis a parte rei*).

Sobre la base de tales semejanzas y desemejanzas intentaré mostrar cómo Escoto logra resolver la objeción tomada del libro II de la *Metafísica* de Aristóteles, que, como vimos, aparentemente amenazaba la posibilidad misma tanto de la ciencia práctica como de la verdad práctica. La objeción se fundaba en la segunda y más difícil *quaestio* de la quinta parte del Prólogo de la *Ordinatio* (*utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica*). La tesis de Escoto aquí es que la teología humana es práctica, en la medida que la praxis o acción sea tomada no como un fin sino como un objeto. Ahora bien, ¿qué significa eso? El modo más fácil de ver el núcleo de este argumento, que se propone como una respuesta a la objeción previamente planteada contra la posibilidad misma de la verdad práctica, es hacer referencia de nuevo a la cuestión de la beatitud última.

Sin duda, Dios es el objeto último de beatitud. Sin embargo, se podría objetar que también es el *fin* último de la acción, que el hombre puede no sólo llegar, sino también no llegar a su fin último, y que la tensión entre el éxito y el fracaso, entre actuar correcta e incorrectamente, es, como vimos, una parte integral de la posibilidad misma tanto de la verdad práctica como de la ciencia práctica. No obstante, Escoto está obligado a considerar a Dios y también a las acciones no como fines que de hecho son para la verdad práctica y la ciencia práctica, sino más bien como objetos. La razón de esto parece ser que hablar de Dios (o de la beatitud) como un fin tiene la connotación de algo natural, tal como si la voluntad se inclinara por naturaleza a ello y estuviera así limitada en su libertad de indiferencia por su propio fin natural, mientras que para Escoto, como ya se ha dicho, la voluntad no es un poder natural en absoluto, sino la auténtica potencia racional, en el sentido de abierta a lo opuesto.

A diferencia de “fin”, “objeto” tiene otra connotación, a saber, que si la voluntad elige un objeto lo hace libremente, no en vistas de sí misma, sino en vistas del objeto mismo, sea Dios o cual-

quier otra cosa. Aquí surge otro concepto de libertad: la libertad como radicalmente opuesta a la naturaleza. Y ésta es la razón de que Escoto haya sido elogiado a veces como el precursor de una nueva era en filosofía y en teología, al considerarse que la era de la modernidad está más en sintonía con la Cristiandad que la era anterior, por estar más desvinculada del paganismo y de los límites de la naturaleza. Es la era en la que la doctrina del *amour pur* de Fénelon estaba ya preparando el camino para la doctrina de Kant de una buena voluntad que no es empañada por mácula alguna de egoísmo. Pero también es la era de Diderot, que llegó hasta a llorar junto a la tumba de Fénelon, así como la era de Rousseau, que fue el primero en definir al hombre como *animal liberum*, en un sentido en cierto modo escotista<sup>17</sup>.

Por supuesto, Dios es sólo el objeto último de acción, mientras que la tesis de Escoto es que, para que la ciencia sea práctica, la acción misma debe ser tomada como un objeto, y no como un fin. Pero lo importante, en cualquier caso, es mantener abierta la posibilidad de que se lleven a cabo decisiones correctas o incorrectas, ya sea por parte de la voluntad en tanto un poder independiente, como en Escoto, o por parte de la persona como un todo, como en Aristóteles. En cambio, si la acción misma fuera como tal la última palabra sobre el tema, como lo es para los sofistas protagóreos en el *Eutidemo* de Platón, entonces cualquier persona, sin importar lo que pueda estar haciendo, tendría siempre razón. Pero, en tal caso, estaría ausente por completo precisamente aquello que se necesita en primer lugar para que la verdad práctica surja, es decir, la posibilidad de error. En cambio, si no fijamos la atención exclusivamente sobre la actividad externa, *i.e.* en la actuación fáctica como fin de la cuestión, y atendemos también al objeto, entonces la tensión entre rectitud y error puede ser restaurada y, con ello, el carácter práctico de la verdad, así como –para Escoto– de la teología humana.

---

<sup>17</sup> Para otras vinculaciones en la misma dirección entre Escoto y Kant cf. mi artículo mencionado arriba en nota 11. En otros respectos, se puede ver a Kant, en cambio, como el superador de la metafísica racionalista, que había sido influida por Escoto.

De este modo, el texto de *Metafísica II* no ofrece prueba alguna para la exclusión mutua de *opus* y *veritas*, como si el primero perteneciera sólo a la praxis y la segunda sólo a la teoría<sup>18</sup>. Con esto queda evitado el peligro inminente de que la verdad práctica y la teología humana como ciencia práctica resulten imposibles. En lo que a Escoto concierne, el camino queda ahora libre para considerar que incluso enunciados tales como “Deus est trinus” o “Pater generat filium” son ejemplos de verdad práctica (cf. Nr. 317, I 209), en virtud del gerundivo implícito en ellas: Dios no debe ser amado sólo como una persona, tal como lo es en el Islam, etc.

Permítaseme hacer un intento de evaluar los méritos y deméritos de estas dos diferentes posiciones. A veces se ha sostenido que Escoto tiene un concepto más general de prudencia que, por ejemplo, Tomás de Aquino, en la medida en que para éste la prudencia sólo llega a aplicarse en la elección de los fines en la búsqueda de un fin dado. Cualquiera fuese el caso con Tomás de Aquino, el hecho es que la restricción de la eficacia de la prudencia a la elección de los medios no se aplica en todo sentido a Aristóteles. Aristóteles no siempre restringe la prudencia del modo en que Escoto se lo atribuye<sup>19</sup>. Ciertamente, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, la voluntad es un poder natural (*ὄρεξις, appetitus naturalis*) con tendencias naturales, a diferencia de Escoto. Pero esto tampoco implica para Aristóteles –ni para Tomás de Aquino incluso– que la voluntad se encuentre

<sup>18</sup> La objeción –como vimos (cf. nota 6)– se plantea en Nr. 225 (I 225) pero no se responde en forma definitiva hasta Nr. 358 (I 231ss.), donde Escoto vuelve a hacer referencia a Nr. 252-255, 259, 265-266. Mi interpretación es confirmada por el hecho de que, según Escoto, *theologia divina* “non est practica, quia... [voluntas divina] vel naturaliter tendit in illud [intellectum], vel si libere, nullo modo est de se quasi indifferens ad rectitudem ...” (Nr. 330, I 215), “tunc enim posset peccare” (Nr. 325, I 212). En suma, sin la posibilidad de error o de obrar mal no puede haber ciencia práctica –como es el caso de la teología humana, a diferencia de la teología divina– ni verdad práctica. En este sentido Escoto no se aparta de Aristóteles.

<sup>19</sup> Cf., por ejemplo, *Et. Nic.* 1142b33 junto con Nr. 353 (I 229): “...si autem philosophus possuisse aliquam proxim circa finem...”.

tan unida a la felicidad como para no estar en peligro de hacer elecciones incorrectas, inclusive con respecto al verdadero fin de la vida. Esto puede atribuirse al hecho de que para Aristóteles la razón práctica puede ser influenciada por hábitos morales malos, de modo tal de equivocar el curso incorrecto de la acción por el correcto y, así, conducir la voluntad por mal camino. En este sentido, las virtudes morales y la prudencia se encuentran mucho más intimamente conectadas en Aristóteles que en Escoto. Pues en el caso recién indicado, según Aristóteles, no estaría comprometida la prudencia, *i.e.* un hombre de tal índole no sería un hombre prudente en absoluto. En este respecto, la diferencia entre ambos no se basa en la imposibilidad de elecciones incorrectas, incluso con referencia a los fines correctos, en el caso del enfoque aristotélico. Se basa, más bien, en el hecho de que la conexión entre la prudencia y las virtudes morales en Aristóteles corta ambos caminos: no puede haber virtud moral sin prudencia, igual que en Escoto, pero tampoco puede haber prudencia sin virtud moral, mientras que Escoto no sólo tiende a separar las virtudes morales entre sí, sino también la prudencia de las virtudes. Es en este sentido que la prudencia para Escoto está ya en camino de convertirse de nuevo en una técnica, como lo había sido antes en Platón<sup>20</sup>.

Una de las razones de Escoto para desconectar las virtudes unas de otras puede buscarse en las diferentes posibilidades para desarrollarlas por separado. Del mismo modo, una de sus razones para desconectar la prudencia de las virtudes puede buscarse en el hecho de que ocasionalmente el prudente hace malas elecciones, a pesar de que, como vimos, Escoto llama al *prudens formaliter virtuoso*. “De este modo” –escribe M. E. Ingham en su contribución al volumen mencionado antes en nota 7– es más fácil comprender al experto moral o la persona virtuosa que, aunque no es un vicioso, no es siempre un virtuoso”. De hecho, uno tiende a estar de acuerdo, cuando Ingham considera este enfoque como

<sup>20</sup> Platón fue bastante consciente de los problemas involucrados (cf. *Sofista* 246D). Para ulteriores desarrollos cf. B. Wald, *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs der praktischen Vernunft*, Münster, 1986.

más realista, enfoque cuyas ventajas ella describe del siguiente modo: "De esta manera, Escoto permite un nivel superior de objetividad moral que el que permite Tomás de Aquino, y no obstante da cuenta del error moral o pecado" (M. E. Ingham). Sin embargo, uno también puede ver el fundamento de la posición de Aristóteles, a condición de que uno no fije su atención exclusivamente en las facultades, *habitus*, e incluso en las acciones, como *formaliter* diferentes unas de otras *a parte rei*, punto de vista éste al que el propio Tomás de Aquino se estaba posiblemente aproximando con su *analogia secundum intentionem et esse*, concebida como diferente de la de *secundum intentionem tantum*. Querría concluir este artículo, entonces, con algunas observaciones sobre las ventajas que ofrece el enfoque aristotélico a este respecto.

Desde el punto de vista del *ens ut ens*, los accidentes no existen excepto como modificaciones de las sustancias individuales, aunque, desde el punto de vista del *ens ut verum* (*veritas propositionis*), uno puede y, sin duda, debe considerarlos como entidades diferentes abstracta y conceptualmente, que es posible adscribir a determinados individuos en enunciados verdaderos. Ahora bien, el problema concerniente a la relación de las virtudes se remonta al *Protágoras* de Platón. La tesis que allí se encuentra acerca de la unidad o, en rigor, de la identidad de las virtudes parece paradójica sólo si uno toma enunciados como "la justicia es valiente" como predicaciones normales. Sin embargo, si uno las toma, siguiendo a Gregory Vlastos, en el sentido de las llamadas "predicaciones paulinas" ("el amor es paciente", etc.) la paradoja desaparece. Pues entonces esta sentencia es sólo una abreviación taquigráfica en lugar de "Sócrates (o cualquier otro) se encuentra en un estado tal que puede ser verdaderamente caracterizado como el de un ser justo y valiente"; y de modo similar en el caso de otros enunciados. Ésta es la identidad real de determinaciones conceptualmente no idénticas –como el camino que lleva de Atenas a Tebas y el que lleva de Tebas a Atenas, o lo cóncavo y lo convexo, es decir, la *mèxis* (*mixtura a parte rei*, pero de ningún modo *ratione*)– de que habla Aristóteles en su tratamiento del Principio de Tercero Excluido. La misma *distinctio rationis cum fundamento in re* se aplica a la conexión mutua entre prudencia y

virtudes morales. De hecho, no es muy plausible suponer que las malas decisiones no serían capaces de arruinar de alguna manera la prudencia de un hombre ni, a la larga, su orientación natural al fin de la verdadera felicidad. Además, hay que tener en cuenta que en la concepción aristotélica de la voluntad la naturaleza no es un instinto meramente animal, no condicionado por tradiciones históricas y cosas semejantes. Esto también se aplica a la concepción aristotélica de ley natural, *i.e.* de aquello que es correcto por naturaleza. La ley natural clásica es, de hecho, muy diferente de la concepción moderna de los derechos humanos<sup>21</sup>.

El modelo relativo al modo en que las virtudes se conectan unas con otras que M. McCord-Adams atribuye a Ockham<sup>22</sup> resulta ser muy similar al aristotélico, siempre que uno abandone la imagen de la relación entre sustancia y accidentes como una relación que comprende un núcleo fijo con accidentes que se mueven alrededor de él<sup>23</sup>. Sin embargo, el modelo aristotélico no implica las dificultades a las que M. McCord-Adams alude cuando pregunta: "... tenemos que imaginar el mismo hábito con una serie de objetos intencionales o una serie de hábitos numéricamente distintos a lo largo del tiempo?" Desde un punto de vista genuinamente aristotélico la respuesta es: lo que permanece numéricamente uno a través del tiempo es sólo la sustancia, como es sólo la sustancia lo que cambia a través del tiempo. "Hábitos numéricamente distintos" o, a los presentes efectos, "actos"<sup>24</sup> sólo pueden

<sup>21</sup> Cf. mi artículo "Naturrecht oder Vernunftethik", *Rechtstheorie*, Bd. 18, 1987, Heft 3, 291-231.

<sup>22</sup> En su contribución al volumen citado en nota 7: "En una vida normalmente variada, la virtud de nivel superior de un tipo no sobrevivirá mucho sin 'apadrinar' otras." Cf. también B. Wald, *Genitrix Virtutum*, citado arriba en nota 20.

<sup>23</sup> Es cierto que esta imagen fue inspirada por las *Categorías* de Aristóteles, pero también es cierto que, al menos en lo que se refiere a la *prima philosophia*, esta obra debe ser leída críticamente a la luz de *Metafísica IV, VI-IX y XII*, y no *viceversa*, como a menudo se hace.

<sup>24</sup> "Según Escoto, un acto numéricamente idéntico de dar limosna puede ser contingentemente virtuoso y, sin duda, primero virtuoso y después vicioso, porque primero fue realizado en las circunstancias correctas y después no (o *vice versa*)" (M. McCord-Adams, con referencia a Juan Duns Escoto, *God and*

significar los diferentes estados totales por los que la persona humana pasa continuamente, volviéndose más o menos virtuosa en el proceso. Por esta razón, para Aristóteles no tiene sentido hablar del desarrollo moral, como en Ockham (cf. McCord-Adams, *cit.*), “en términos de una sucesión de hábitos numéricamente distintos en el agente”. Haciendo abstracción del *ens ut ens* o de la realidad como tal, podemos, por supuesto, y, sin duda, debemos distinguir no sólo entre actos diferentes, sino también entre hábitos propios diferentes (*i.e.* precisamente “en sentido abstracto”). Pero entre tales distinciones conceptuales (“ratione”) y las supuestas entidades accidentales en la realidad de la persona que actúa moralmente no puede establecerse –como en el caso de la *distinctio formalis a parte rei*– una correspondencia unívoca.

Desde luego, Ockham estaría de acuerdo con el rechazo de cualquier tipo de *distinctio formalis a parte rei*. Como lo explica McCord-Adams en su libro *William Ockham* (Notre Dame University Press, 1987, 68):

“Ockham cree que su arma verdaderamente invencible es el principio de que es imposible para los contradictorios ser simultáneamente verdaderos acerca de uno y el mismo ser –que, en efecto, la indiscernibilidad de los idénticos es el criterio de distinción de los seres reales”.

Pero ella interpreta el principio de un modo que excluye la posibilidad de distinguir entre *distinctio rationis* y *distinctio a parte rei*, como es evidente a partir de la cláusula adicional “en todo sentido”, que he enfatizado en la siguiente cita: Escoto “también fue sensible al hecho de que, a menudo, en la filosofía o la teología hay razón para negar que x e y son cosas (*res*) realmente distintas y, sin embargo, hay todavía causa manifiesta para afir-

---

*Creature: The Quodlibeta Questions*, traducción Felix Alluntis y A.B. Wolter, Princeton, 1975, secs. 18.8.400: 18.15-23. 403-400). Es difícil de concebir que un acto pudiera ser el mismo a través del tiempo. Aristóteles dejó tales cuestiones sin respuesta en *Física* V.4 (cf. 228a19). Desde un punto de vista metafísico, no puede haber dudas, sin embargo, en cuanto a cómo hay que resolverlas.

mar que *x* es *F* e *y* no es *F*. Pero la indiscernibilidad de los idénticos, que indiscutiblemente se aplica a todo lo que existe en la realidad, implica que nada real que es *en todo sentido* (énfasis mío) idéntico puede ser tanto *F* como no *F*" (McCord-Adams, *W. Ockham*, 24). "En todo sentido idéntico" significa también conceptual o intensionalmente idéntico, *i.e secundum rationem* ο κατὰ τὸ αὐτό = τὸν αὐτὸν λόγον. Dicho de otro modo, la cláusula evita la posibilidad de que Sócrates, hombre y blanco sean lo mismo *a parte rei*, pero difieran *secundum rationem*, como ocurre en el tratamiento aristotélico del Principio de No-Contradicción. La cláusula, por lo tanto, deja sin sentido la cuestión planteada por McCord-Adams, *i.e.* si es "possible distinguir dentro de lo que realmente es una y la misma cosa [*res*] portadores de una propiedad no idéntica o distinta ..." (McCord-Adams, *W. Ockham*, 24), pues hace imposible desde el comienzo una respuesta positiva. Según Aristóteles, hay sólo un portador de propiedades, a saber, la sustancia permanentemente sujeta a cambio, en la cual las propiedades, sean virtudes o cualquier otra cosa, sólo pueden distinguirse racionalmente (*ratione*) tanto entre sí como respecto de la sustancia misma. Pero la posibilidad misma incluso de una *distinctio* mínima de tal índole ha sido excluida *a limine* por Ockham. La misma McCord-Adams lo reconoce implícitamente cuando escribe:

"sorprendentemente él [Ockham] es más exitoso al hacer este cargo [es decir, que la opinión que discute va, de uno u otra manera, en contra de la indiscernibilidad de los idénticos] contra uno de sus más distinguidos oponentes, a saber, Escoto. Muchos otros son más imaginativos de lo que Ockham llega a reconocer, cuando se trata de evitar las violaciones de este principio" (McCord-Adams, *W. Ockham*, 68).

Y Aristóteles, se puede agregar, también lo fue.

Como ya advertí, mis últimas observaciones sobre la relación entre sustancia y accidentes están hechas desde el punto de vista metafísico del *ens ut ens*. Este punto de vista es trascendental, en el sentido de que, desde él, no se puede esperar ninguna confir-

mación empírica. Me parece que la experiencia moral también concuerda con este estado de cosas. Pues finalmente nadie puede emitir un juicio moral sobre las personas; uno sólo puede –por vía de abstracción– emitir un juicio sobre modos de conducta, no sobre sus casos particulares, sino sólo sobre los correspondientes tipos, pues en este respecto los casos particulares, es decir, las acciones morales concretas (los accidentes individuales) son otra cosa que la condición total en la cual todos los accidentes de la persona humana en cada una de las etapas o, incluso, en cada uno de los instantes de su vida son idénticos *a parte rei* unos con otros y con la persona misma. Dicho en términos cristianos, sólo Dios puede juzgar a las personas<sup>25</sup>. Aunque esto no corresponde, estrictamente hablando, al modo aristotélico de expresarlo, tampoco es característicamente no aristotélico en cuanto a su contenido. Pues, según Aristóteles, no es ni la razón ni la voluntad lo que decide correcta o incorrectamente, sino el hombre mismo, así como es sólo Nureyev quien danza y transpira, y no alguna entidad del tipo de Nureyev-danzante o el danzar de Nureyev, que supuestamente estaría en el mismo Nureyev.

Fernando Inciarte  
Philosophisches Seminar  
Universidad de Münster  
Domplatz 23  
D-48143 Münster Alemania

<sup>25</sup> La cristiandad “apareció al comienzo con una espada y separó una cosa de otra. Dividió el crimen del criminal. Debemos perdonar al criminal hasta setenta veces siete. Al crimen no debemos perdonarlo en absoluto” (G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, London 1943, chap. VI, p. 158).