

Metaphysical foundations of the immutability of natural law according to Domingo de Soto

Santiago Orrego

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

e-mail: sorregos@uc.cl

ABSTRACT

In this study I will explain those ideas that Domingo de Soto had to develop in order to sustain two conflicting thesis. First, that natural is rooted in the intrinsic reality of created being and not in a merely extrinsic principle. Second, that its most fundamental contents are absolutely necessary, to the extent that not even God could dispense from its fulfillment. The difficulty of conciliating both thesis lies in the fact that created beings are contingent according to the christian doctrine of *creatio ex nihilo* and the freedom of God regarding his creatures. How is it possible that something absolute necessary could be rooted in something contingent?

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

25-October-2018

Accepted:

22-December-2018

ARTICLE LANGUAGE

Spanish

KEYWORDS

Renaissance Philosophy

School of Salamanca

Hispanic Culture

Humanism

Thomism

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2018



NOTES ON CONTRIBUTOR

Santiago Orrego is an Associate Professor of Philosophy at the Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile. Ph.D. in Philosophy at the Universidad de Navarra, Spain. His main interests are in the History of Medieval and Renaissance Philosophy, especially of the European and American Hispanic Philosophy of the XVI–XVIII centuries. Has published book, *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca* (Eunsa, 2004); and edited Fray Luis de León book, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)* (Eunsa, 2008).

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Orrego, Santiago (2018). «Fundamentación metafísica de la inmutabilidad de la ley natural en Domingo de Soto». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, no. 8: a029.

Fundamentación metafísica de la inmutabilidad de la ley natural en Domingo de Soto

Santiago Orrego

EN ESTE ESTUDIO NO PRESENTARÉ ARGUMENTOS ni sobre la existencia de la ley natural ni sobre su necesidad absoluta, sino que explicaré las concepciones, sobre todo metafísicas, que Soto debe desarrollar para mantener, al mismo tiempo, dos tesis difíciles de conciliar: 1ª, que esa ley se asienta no en una norma extrínseca, sino en la realidad misma de lo creado; y 2ª, que sus contenidos fundamentales gozan de una necesidad absoluta, tal que ni siquiera Dios podría dispensar de su cumplimiento. La dificultad para articular estas dos tesis radica en que la creación es contingente en su ser. ¿Cómo en lo contingente puede anidar el fundamento de algo absoluto?

Para comprender la importancia de estas cuestiones para el pensador segoviano, debe tenerse en cuenta que estas cuestiones no eran puramente teóricas para él. Se enfrentaba, en concreto, a importantes teólogos y consejeros del papa y del emperador que defendían la legitimidad de aceptar excepciones —muy generalizadas excepciones— a la ley natural, sobre todo en la persona de los indios americanos, basados en la autoridad divina del Emperador o del Papa o en la superioridad del orden sobrenatural, cuyas exigencias justificarían a veces conculcar el orden natural¹.

Las obras de Soto en las que me he basado son *Summulae summularum* (Salamanca, 1550), *In Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorias absolutissima commentaria* (Venecia, 1587), que contiene también comentarios a los *Primeros* y *Segundos Analíticos* de Aristóteles, *De iustitia et iure libri decem* (Madrid, 1967, que reproduce, con traducción, la edición de Salamanca de 1556) y, sobre todo en sus comentarios inéditos a la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, especialmente a las cuestiones 3, 4, 12 y 15².

¹ Para un adecuado recuento e historia de estas doctrinas entre los siglos XIII y XVI y entre los contemporáneos de Domingo de Soto y Francisco de Vitoria, vid. V. D. Carro, *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1951, capítulos II, III y IX.

² He consultado los siguientes manuscritos en que se contienen estas lecciones de Soto: Città del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Cods. Ottobon. lat 1021 y 1042 (en adelante, OL 1021 y OL 1042), y Évora, Biblioteca Publica e Arquivo Distrital, Cod. CXXIII/1–17 (en adelante, BPE CXXIII/1–17). Los pasajes que se citarán de los dos primeros ya han sido publicados y traducidos como apéndice en S. Orrego, *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca*, Eunsa, Pamplona, 2004, apéndice, números 319–381.

§1. El problema fundamental: presencia de la necesidad absoluta en el seno de lo contingente

“Siempre es mejor padecer una injusticia que cometerla”. Sócrates se afincaba en la intuición de esta tesis como una verdad necesaria e inmovible, y lo que hacía de él un personaje trágico era que confesaba al mismo tiempo que no era capaz de dar razón de aquélla, sino sólo refutar a los que la negaban. ¿De dónde nace o dónde radica el carácter de algo necesario e inmutable con el que se presentan a la conciencia los imperativos éticos fundamentales? No han faltado intérpretes del pensamiento de Platón que han afirmado que toda la metafísica platónica, particularmente su muchas veces mal comprendida “teoría de las ideas”, no es más que un intento de concebir el mundo y la realidad en general de modo que tales convicciones y, en particular, el modo de vida elegido por su maestro Sócrates, no caiga en el absurdo, sino que se justifique de modo absoluto. Tal interpretación puede considerarse exagerada, pero no deja de ser verdad que al lector atento de Platón se le plantea la cuestión si el motivo por el que se postula la existencia de un bien o de una justicia absoluta, más que una conclusión metafísica, no es una intuición ética. Por ejemplo cuando, al inicio del *Fedón*, Sócrates le pregunta a su interlocutor: “¿Decimos que lo justo en sí es algo o que no es nada?”, y escucha la convencida respuesta de Simias: “¡Que es algo, por Zeus!”³.

Creo no equivocarme si afirmo que, al aproximarnos al pensamiento de Domingo de Soto, nos encontramos con una disyuntiva semejante e incluso próxima a los planteamientos platónicos, pues la respuesta del Segoviano a la pregunta por los fundamentos metafísicos de la inmutabilidad de la ley moral, como espero mostrar, pasa por una reformulación de la teoría de las ideas. En efecto, en diversos pasajes de su obra, Soto debe enfrentarse a la cuestión de cómo es posible que acerca de las realidades libremente creadas y, por tanto, contingentes, puedan formularse proposiciones necesarias o, como él también las llama, “proposiciones de verdad perpetua”, e intenta explicar qué es y en qué consiste esta necesidad, pasando por los planos lógico, epistemológico y metafísico; sin embargo, al ver el modo preciso y exacto en el que todas sus investigaciones filosóficas sobre la necesidad se aplican y se ponen en juego al explicar el sentido de la necesidad de la ley moral, es casi inevitable tener la impresión de que muy probablemente todas sus dilucidaciones las propuso teniendo en mente su aplicación en ese ámbito concreto. En Domingo de Soto nos encontramos un modelo coherente de pensamiento, no exento de tensiones y dificultades, pero asentado en principios sólidos, orgánico y bien trabado en sus partes y detalles. Mostrar esa interna coherencia de las tesis de Soto en su lógica, su epistemología, su metafísica y su ética, desde el punto de vista de una noción clave en esas tres disciplinas, como es la noción de “necesidad”, es el objetivo de esta ponencia.

Soto, al igual que todo pensador judío y cristiano, se enfrenta con una dificultad que no se presentaba en la antigüedad clásica: el mundo, la creación entera, no es algo necesario, sino radicalmente contingente en su ser. En efecto, sólo Dios es absolutamente necesario, y todo lo que es distinto de Dios procede de Él como de una causa que actúa libremente. Todo lo que

³ *Fedón*, 65d.

no es Dios, podría no ser y podría haber sido de otro modo. Todo orden creado libremente, por ese mismo hecho, podría ser distinto. ¿También el orden moral? También, debería decirse, al parecer, sobre todo si se pretende fundamentar el orden moral en el ser mismo de lo creado, como ocurre en la tradición clásica del derecho natural, en la que Soto se inscribe decididamente.

Una posible vía de solución estaría en recurrir a la distinción, clásica en la escolástica, entre lo que es necesario por sí mismo y lo que es necesario por otro o, expresado en otros términos, recurrir a la idea de necesidad hipotética o “*ex suppositione*”⁴. De ese modo, se puede reservar para la causa primera o Dios la necesidad absoluta, y admitir para algunas de las cosas causadas por ella una necesidad causada o hipotética. Por ejemplo, es verdad que la luz aplicada al agua la calienta necesariamente; pero el que la luz se aplique al agua depende, a su vez, de otra causa: del sol que ilumina. Así, en la acción calefactiva de la luz hay una necesidad, pero es una necesidad causada: una necesidad que depende de la necesidad con la que el sol ilumina. Ahora bien, este tipo de ejemplos no es del todo adecuado para la cuestión que aquí nos ocupa. En efecto, ¿qué pasaría si la acción iluminadora del sol no fuera necesaria, sino contingente o libre? En tal caso, la acción calefactiva de la luz sería, en último término, también contingente. Y es esto lo que ocurre con la acción creadora de Dios, que es libre. Luego, también todo lo creado por Él, aunque pueda considerarse necesario bajo un aspecto o bajo una suposición, debe ser calificado, en último término, como contingente.

Pero hay otro aspecto, aún más importante, por el que el símil del sol y de la luz, o el de cualquier otra realidad creada, no es aplicable al caso de Dios y de la creación, y es el siguiente: aunque el sol fuera libre para iluminar o no iluminar, lo que no depende de él es la naturaleza y las propiedades de la luz. En cambio, si aceptamos que absolutamente todo lo creado *y en todos sus aspectos* depende de la libertad de Dios, debemos reconocer también que las mismas naturalezas de las cosas y las propiedades que les corresponden carecen de necesidad en su raíz, por más que Dios libremente las dote de estabilidad en su ser y en su obrar.

Tal vez —pues no he encontrado en las obras de Soto la cuestión discutida de este modo— esta estabilidad en el ser y en el obrar de las naturalezas que Dios crea libremente sería suficiente para asegurar la suficiente universalidad y necesidad que presuponen, por ejemplo, muchas leyes propuestas por las ciencias físicas. Así, por ejemplo, bastaría para que se cumpliera la ley según la cual los cuerpos graves caen con una velocidad uniformemente acelerada, ley que Soto formuló matemáticamente muchos años antes de que Galileo naciera⁵.

⁴ Esta idea está presente en Tomás de Aquino, entre otros pasajes, en *S Th* I q2 a3 (en la llamada “tercera vía”), y en *S Th* I q84 a1 ad 3: “*Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines, sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod, quandocumque sedet, in uno loco manet*”.

⁵ Siguiendo una tradición medieval, que se remonta a Thomas Bradwardine y a los “calculadores” del Merton College de Oxford. Para este tema y un resumen del debate del último tiempo sobre el sentido de la Física de Soto, vid. S. Di Liso, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (“Cuadernos de Pensamiento Español” n° 29) Pamplona, 2006, 77–108.

Mas no es contradictorio pensar que Dios creara un mundo en el que los cuerpos cayeran con una velocidad constante. La regularidad de la naturaleza y de las naturalezas, que consiste en su estabilidad en su ser y en su obrar, que es el gran presupuesto de la ciencia física y para el cual la ciencia misma no puede ofrecer explicación alguna, puede entenderse como una suerte de necesidad “de facto”, o una necesidad hipotética, “ex suppositione”, dependiente de la libre opción de Dios de crear el mundo así y no de otro modo y de dotarlo de estabilidad en su obrar. Y esta necesidad hipotética, tal vez, sería suficiente para fundamentar el tipo de necesidad que requieren las ciencias de la naturaleza. Ahora bien, Soto no acepta esta explicación —es decir, la de la necesidad meramente hipotética, propuesta por los nominales— de modo general, para comprender la existencia de necesidad en lo creado⁶. De ahí que sea razonable pensar que si Domingo de Soto no se conformó con esta explicación, junto con los motivos intrínsecos que encontrara para ello y que examinaremos brevemente, haya sido porque necesitaba dar cuenta de otro tipo de necesidad aún más fuerte y radical, igualmente presente en lo creado: el tipo de necesidad con el que se presenta, por ejemplo y principalmente, la ley moral natural.

En efecto, si bien Domingo de Soto, creo, estaría dispuesto a conceder que algunas de las leyes que rigen el mundo físico podrían haber sido contrarias a las que de hecho lo rigen actualmente, en cambio, frente a la pregunta de si Dios podría haber creado un orden moral natural contrario al actualmente imperante, cuyos contenidos básicos están expresados en el Decálogo, su respuesta es tajante: no podría⁷. Si esto es así, debemos decir que, en el caso de la ley moral, estamos frente a una necesidad absoluta, no simplemente hipotética ni meramente fáctica —en el sentido de lo que ocurre de hecho con constancia y regularidad, pero que bien podría ser de modo contrario—. Y Soto mantiene la tesis de que la ley moral se apoya inmediatamente en el ser o modo de ser mismo de las cosas creadas, que es evidentemente distinto del de Dios⁸. Luego, implícitamente está reconociendo que hay algo distinto de Dios, algo presente en lo creado, que está dotado de una necesidad absoluta y que no está sujeto al libre querer de Dios. Llamaré a ésta conclusión, derivada del carácter absoluto de la ley natural, la “indeseable consecuencia”, pues parece, por decir lo menos, audaz y difícil de conciliar con la revelación judeo-cristiana, que presenta a Dios como el único ser absolutamente necesario y como absolutamente libre respecto de su creación.

Podría objetarse: aunque Dios no pudiera crear un orden moral contrario, sigue dependiendo de su libertad el crear o no crear y, así, no estamos frente a una necesidad

⁶ El rechazo de esta explicación, desde el punto de vista lógico, se encuentra en *Summulae* 35r, y, con un alcance más metafísico, en OL 1021, 41v, OL 1042, 40v, BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (comentando *S Th* I q3 a4). Se volverá sobre estos textos.

⁷ D. de Soto, *De iustitia et iure*, 36–37 (lib. I q4 a5) y, sobre todo, 114–120 (lib. II q3 a8).

⁸ D. de Soto, *De iustitia et iure*, 31 (lib. I q4 a2): “Probatur: principia naturalia (ut nomen auribus intonat) sunt illa quae natura nobis impressit: natura autem hominis ex pluribus partialibus constat. Est enim ens, quae utique natura communis ille est cum universis rebus. Mox est cum viventibus vivens, deinde inter animalia animal, ac demum homo. Ergo, secundum omnes hos naturae gradus peculiariter habet prima praecepta”.

absoluta en el caso de la ley moral. Sin embargo, se responde, con esta tesis la dificultad sigue en pie, pues se sigue restringiendo fuertemente la libertad creadora de Dios, ya que se la restringiría al hecho de *la existencia* de un orden y quedaría fuera de su arbitrio, al menos en cuanto a lo fundamental, *la naturaleza misma* del orden de lo creado, lo que es contrario a la tesis de la absoluta dependencia de *todo* lo creado respecto de la libertad creadora de Dios.

Hasta qué punto es cierto que esta “indeseable consecuencia” está implicada en la afirmación de la necesidad absoluta de la ley natural, puede verse por dos hechos significativos. Primero, que pensadores de la talla de Duns Escoto y Guillermo de Ockham, justamente para evitar esa consecuencia y salvar la absoluta libertad de Dios al crear, se vieron como obligados a rechazar que la ley moral natural tuviera el carácter de algo absolutamente necesario, es decir, de algo tal que ni siquiera Dios podría disponer lo contrario⁹. Por ahora, prescindo de las diferencias entre Escoto y Ockham y las críticas que se les podrían dirigir también desde el punto de vista de la compatibilidad de sus tesis con la revelación cristiana. El segundo hecho significativo y sorprendente, que ilustra la inevitabilidad de la mencionada “indeseable consecuencia”, es que Domingo de Soto en cierto modo la reconoce y la acepta: acepta, en un sentido que pretendo explicar, que hay algo en cierto modo distinto de Dios dotado de una necesidad absoluta y primaria, que no depende de la libertad creadora de Dios, y que eso está presente en la creación¹⁰.

Éste es, por tanto, el problema fundamental que abordaré en el pensamiento de Domingo de Soto: ¿cómo es posible que exista en la creación, que depende absolutamente de la libertad de Dios y que es radicalmente contingente en su ser, un orden absolutamente necesario, tal que ni siquiera Dios podría ir contra él? La tesis que se defenderé es la siguiente: que las enseñanzas de Soto sobre la necesidad, elaboradas en su lógica, su epistemología y su metafísica, tienen finalmente una exacta aplicación en su argumentación sobre la inmutabilidad de la ley moral natural. El plan a seguir: el examen de la noción clave de “necesidad” desde la lógica, en relación con la necesidad de las proposiciones; desde la epistemología, en relación con el alcance de la necesidad de las verdades científicas; y desde la metafísica, en relación con la doctrina de Soto sobre los universales, sobre la esencia y la existencia y, especialmente, sobre las ideas divinas, para terminar mostrando su presencia en

⁹ J. Duns Escoto, *In III Sent* d37; G. de Ockham, *In II Sent* d19. La presencia de el motivo teológico–metafísico señalado —evitar la “indeseable consecuencia”— puede percibirse en la diferencia que Escoto establece entre los preceptos de la “primera tabla”, a los que concede una necesidad absoluta, justamente por tener a Dios como objeto, y los de la “segunda tabla”, que considera dispensables en razón de que se refieren a las criaturas y no, por tanto, a un bien absoluto. Ockham, yendo más allá, estima que ni siquiera los preceptos de la “primera tabla” son absolutamente necesarios, pues se refieren al modo en que las criaturas se relacionan con Dios, lo que es también algo creado y, por tanto, contingente, sujeto sólo a la voluntad libre de Dios.

¹⁰ Como prueba de este aserto, por ahora, me limito a consignar esta llamativa afirmación de Soto: “*Quod essentia sit essentia, hoc est, quod homo sit animal rationale, ita perpetuum est sicut Deus et nullam causam habet*”. OL 1042, 40r, sobre la que se volverá más adelante.

la afirmación de una necesidad absoluta en el orden moral fundado en la realidad misma de lo creado.

§2. Punto de vista lógico

El punto de partida de las explicaciones de Soto y del debate que establece con sus contemporáneos, especialmente los nominalistas, a quienes debe su primera formación, está en el hecho de que la necesidad es una propiedad lógica de ciertas proposiciones verdaderas y que las ciencias están constituidas por proposiciones necesarias. Así, usando un ejemplo de Soto, “el hombre es racional” es una proposición necesaria y, en ese sentido, de “verdad perpetua”. Pero esto plantea una dificultad: si la verdad es la adecuación del entendimiento y la realidad, para que haya verdad, aquello significado en la proposición debe ser real. Por lo tanto, afirmar que la proposición “el hombre es racional” es necesaria y de “verdad perpetua”, implica afirmar también que el hombre como ser racional es algo necesario y que ha sido real desde siempre. Nos enfrentamos a la “indeseable consecuencia”. Para evitarla, los nominales, según refiere Soto, establecieron que la proposición “el hombre es racional” no es verdadera ni necesaria expresada sólo de ese modo, sino que debe reformularse, de modo que su necesidad no sea absoluta —y así se evita la “indeseable consecuencia”—. Sólo será verdadera en el caso de que haya algún hombre existiendo, de modo que su verdadera formulación sería condicional: “Si un hombre existe, es racional”. Otra solución que también tiene la virtud de evitar la “indeseable consecuencia” es reformularla en sentido modal de posibilidad: “todo hombre posiblemente es un animal racional”¹¹.

Pero Soto se opone a estas soluciones, pues los nominales que se detienen en ellas no explican por qué aquella proposición condicional o aquella proposición modal son necesariamente verdaderas. Si son siempre verdaderas, dice Soto, es por virtud de la verdad necesaria de la proposición simple “el hombre es racional”. En efecto, ¿por qué sabemos que *necesariamente* “si un hombre existe, será racional”? Lo sabemos por una verdad más básica que ésta condicional presupone: que “el hombre es racional”, sin más¹². La verdad necesaria de la proposición categórica es causa y fundamento de la verdad necesaria de la condicional o de la modal de posibilidad, y no a la inversa. La proposición categórica, en cambio, es absolutamente necesaria porque el predicado conviene inmediatamente al sujeto y esta conveniencia es “de suyo”, sin causa. Remite Soto a Aristóteles, en *Metaph* VII c17 (“texto

¹¹ Esta explicación, que Soto rechaza, queda recogida muy sumariamente en OL 1021, 41v, y se expresa con más claridad en *Summulae*, 35r: “Sed dicunt moderni quod illae propositiones non sunt verae ut iacent, sed accipiuntur ac si haberent signum ampliativum. Ut «Omnis homo es animal rationale», accipitur loco huius: «Omnis homo possibiliter est animal rationale», aut in sensu conditionali, id est, «Si homo est, homo est animal rationale»”.

¹² “Sed hi non salvant quare sunt necessariae”. BPE CXXIII/1–17; “Sed adhuc non salvant quomodo haec: «homo est animal rationale» sit necessarium”. OL 1042, 40v. “Et tamen isti nominales profecto non possunt salvare quomodo sunt necessariae”. OL 1021, 41v.

59”): “Preguntar por qué el hombre es hombre es no preguntar nada, porque esto no tiene causa”¹³.

Nos encontramos así con una primera caracterización de la necesidad absoluta, que es importante destacar por su presencia en las consideraciones posteriores: es absolutamente necesario lo que no tiene causa de su ser o de ser de un modo y no de otro. La proposición “el hombre es racional” o “la calumnia es injusta” son necesarias desde un punto de vista lógico porque no hay una causa por la que el predicado corresponda al sujeto, sino que eso es por los mismos extremos comparados y no cabe ni hace falta ir más allá¹⁴.

§3. Consideración epistemológica

Ahora bien, cabe preguntarse qué alcance real tiene la necesidad lógica de estas proposiciones. A Soto se le presenta la siguiente tesis: la verdad presupone una referencia a la existencia. Luego, la verdad de esas proposiciones, si prescinden de la existencia, es meramente conceptual. Se hacen verdaderas sólo cuando se supone la existencia de lo designado; y puesto que en las criaturas la existencia es algo causado y contingente, no estamos frente a una verdad necesaria. La necesidad de la proposición “el hombre es racional” —o “la calumnia es injusta”, para poner un ejemplo relacionado con el tema de este congreso— no es la expresión de una necesidad como propiedad ontológica de lo representado, sino sólo y exclusivamente expresión de una propiedad lógica: la conexión inmediata entre los términos o la inclusión de un concepto en otro, todo lo cual, en el fondo, no es más que un artificio de la mente, mientras la realidad sigue siendo en sí misma radicalmente contingente. Siguiendo esta línea de argumentación, la escuela nominalista, según Soto, sostenía que a la ciencia le corresponde la propiedad de la necesidad porque versa directamente sobre nuestros conceptos y proposiciones y sólo indirectamente, a través de éstas, se refiere a la realidad¹⁵.

Domingo de Soto se opone a esta tesis, asentándose en la certeza básica de que las ciencias no versan sobre nuestros conceptos o proposiciones, sino sobre la realidad. Luego, si las ciencias expresan algo como necesario, están expresando una necesidad real y no sólo lógica. Ahora bien, es un hecho que las ciencias expresan verdades sobre lo creado. Luego, es un hecho que hay verdades necesarias sobre lo creado¹⁶. Esto es también, según Soto, lo que dice

¹³ Bk 1041a 13 – 1041b 4.

¹⁴ “Et confirmatur, quia secundum omnes, et ipsi fatentur, [quod] haec propositio: «homo est animal rationale» est propositio per se nota. Quaero quid est esse per se, nisi quod praedicatum *non habeat causa* quare sit de essentia subiecti et conveniat subiecto sine causa?”. OL 1042, 40r.

¹⁵ “Arguitur sic: verbum consignificat tempus, aut praesens, aut praeteritum, etc. Ergo, extrema huius propositionis: «homo est animal rationale», solum supponunt pro rebus quae sunt, sicut extrema huius: «Omnis homo fuit animal rationale», pro rebus quae fuerunt”. D. de Soto, *Summulae*, 35r. “Nominales dicunt quod <Aristoteles> voluit dicere quod scire sit de propositionibus necessariis”. BPE CXXIII/1–17 (*In S Th I q3 a4*).

¹⁶ “Quarto, arguitur: scientia est de rebus, et non est de singularibus. Ergo, est de universalibus,

Aristóteles, en cuya autoridad se apoya, cuando afirma que “las ciencias tratan sobre las realidades eternas e incorruptibles”, lo que de ningún modo puede reinterpretarse, según Soto, como hacían los nominalistas, diciendo que trata sobre nuestras proposiciones o conceptos¹⁷. Aparte de los ejemplos que aquí he dado, Soto recoge ejemplos de autores que le sirven como autoridad para respaldar su tesis, como san Agustín: “que tres y cuatro son siete, ni comienza ni deja de ser”.¹⁸ La verdad necesaria de estas proposiciones no nace de que nosotros nos las representemos ni de la forma lógica que reciben al ser conocidas, sino de las “rationes” —índoles, naturalezas— precisas de lo objetivamente representado. La calumnia, como tal, incluye la injusticia, como tal, y no la incluye por virtud de otra cosa, sino por sí misma. Por eso se las llama proposiciones evidentes “per se”: porque no hay una causa por la que uno convenga a lo otro, sino que esto es así por virtud de los mismos contenidos objetivos. Por eso, su necesidad es objetiva y absoluta: objetiva, porque no depende del que representa, sino del contenido representado, y absoluta, porque no tiene causa. Por esto, como hemos visto, el segoviano no llama a estas proposiciones sólo necesarias, sino de “verdad perpetua”¹⁹.

Es necesario dar otro paso para comprender la equilibrada y matizada posición de Soto, con lo que empezamos a hacer el tránsito hacia la consideración metafísica. Afirmar que haya verdades necesarias o perpetuas sobre lo creado no implica afirmar otras *existencias* necesarias

quae sunt a parte rei. Maior est de se manifesta, nec nominales ipsi negare possunt. Habemus enim scientiam de caelis, de plantis, de elementis, etc. (...) Et breviter, scientiae ideo dicuntur naturales, quia sunt de rebus naturalibus. Sed negant nominales minorem, immo, dicunt quod obiectum proximum scientiarum est propositio, obiectum vero remotum sunt res singulares. In contrarium tamen est, primum, Porphyrius, capite de specie, ubi ait quod de singularibus non est scientia; et Aristoteles, I *Posteriorum* text. 11 et II *De anima* text. 60, ubi ait quod non est scientia nisi de universalibus. Nec valet glossa quod sit de propositionibus universalibus, nam praepositio «de» non designat propositiones quibus mediantibus cognoscimus res, sed potius designat res de quibus habemus scientiam. Quaerenti namque de quo est Geometria (sic), non respondebis de propositionibus, sed de astris, nec respondebis quod est de hoc aut illo astro, sed astris in universale”. D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen...*, 31.

¹⁷ “Hic adnotare opus est quomodo secundum Aristotelem non solum de propositionibus est scientia, sed de rebus ipsis quas appellat perpetuas et incorruptibiles. Propositiones enim non dicuntur incorruptibiles, nisi ratione rerum. (...) Homo enim et animal, quatenus sunt universalia, id est, quatenus abstrahunt ab hoc et illo homine, sunt res per se incorruptibiles. Quod est dicere: connexio extremorum essentialium est perpetuae veritatis, ut «homo est animal», «homo est substantia», etc.; sunt tamen corruptibiles de per accidens, ratione individuorum”. D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen...*, 337–338.

¹⁸ “Sed de hoc nos ima diximus in *Summulis* quomodo istae sunt perpetuae veritatis: «homo est animal rationale», «homo est animal». Dicit enim Augustinus, II *De libero arbitrio* (c8), quod caelum et terra omnia peribunt, sed quod 3 et 4 sunt 7 nec incipit nec desinit esse; et IV *Super Genesim* c3 idem probat ex prophetis. Et Albertus Magnus, libro *Praedicamentorum* c9”. OL 1021, 41r.

¹⁹ “Hoc est dicere quod illi praedicato: «animal rationale», nulla potest esse causa per quam conveniat «homini», sed est perpetua”.

o perpetuas distintas de la divina, porque, según Soto, en estas predicaciones esenciales el verbo-cópula “es” no significa la existencia, sino sólo la conveniencia de los extremos²⁰. También en este punto discute las opiniones de sus contemporáneos. En principio, lo propio del verbo es con-significar el tiempo; y lo representado por un nombre en una proposición queda restringido por la referencia temporal del verbo. ¿Qué ocurre con el verbo “es”, que en las proposiciones que examinamos tiene forma de presente? Una posible respuesta es decir que tiene significado o contenido real y verdadero sólo mientras “es” o existe algún individuo que realiza lo expresado en la proposición. Otra posibilidad está en pensar que el “es” está generalizado en estos casos para designar todo tiempo: lo que fue, es o será.

Pero estas soluciones no satisfacen a Soto, pues la proposición “el hombre es racional” o “la calumnia es injusta” serían verdaderas aunque no existiera ningún hombre y aunque jamás se profiriera una calumnia. La respuesta de Soto es que se trata de proposiciones que expresan simplemente la pertenencia a una esencia de una propiedad esencial. Y esta pertenencia es tan intrínseca e inmediata que no depende de la existencia, sino más bien a la inversa: todo hombre existente es necesariamente racional por virtud de la previa conveniencia de la racionalidad a la esencia de hombre. Por virtud de esta conveniencia inmediata e incausada, que es la que significa la forma verbal “es”, el “es” queda desligado o absuelto de toda referencia y restricción temporal. Por eso que vale para representar a todo individuo: no porque se refiera a todo tiempo —pasado, presente y futuro—, sino porque significa con independencia del tiempo o prescindiendo del tiempo. Es por tanto, una verdad intemporal y, en ese sentido, eterna. Toda inteligencia, de cualquier naturaleza o condición, temporal o eterna, la reconoce como verdadera²¹.

§4. Primera consideración metafísica: ¿platonismo en Domingo de Soto?

Todo lo anterior podría dar la impresión de que estamos frente a una forma de platonismo, pues si la verdad es la adecuación del entendimiento y la realidad, afirmar que la proposición “el hombre es racional” expresa una verdad incausada y eterna, parece implicar que la esencia de hombre es una realidad incausada y eterna. Responder a esta dificultad y coordinar los

²⁰ “Respondemus quod non sunt essentiae perpetuae quia prius essent quam existentia cognitione divina, nec quia prius essent ut ly est dicat existentiam, sed quia ab aeterno ista erat vera: «homo est animal rationale», iuxta illud Porphyrii: sive rosa sit sive non sit, rosa est flos. Sed ista non erat vera: «homo est», et illa erat vera: «homo est animal rationale», *quia verbum in illis non dicit existentiam, sed convenientiam intrinsecam praedicati ad subiectum, et sic illae sunt necessariae*”. OL 1021, 41v.

²¹ “Igitur, resolutorie dicendum est quod, quando praedicatum est de intrinseca ratione subiecti, verbum impeditur ratione illius habitudinis extremorum ne restringat extremorum secundum exigentiam illius temporis. Quare tunc verbum solum dicit unionem praedicati ad subiectum, sine ordine ad aliquam differentiam temporis. Et in hoc sensu potest concedi quod verbum absolvitur tunc a tempore. (...) Et hoc fortasse innuit Aristoteles, IV *Phys* text. 120: illa quae aliter se habere non possunt, in tempore non sunt; et VII *Metaph* text. 59: quaerere quare homo est homo, est nihil quaerere, quia est per se necessarium”. D. de Soto, *Summulae*, 35r.

diversos postulados de Soto será nuevamente ocasión para perfilar mejor su matizado pensamiento. Por un lado, pareciendo confirmar lo dicho, Soto ofrece una radical afirmación —que también está presente en Vitoria—, según la cual las esencias de las cosas son eternas y no tienen causa²². No obstante, la posición de Soto, como puede verse por lo ya dicho, tiene matices. Las esencias de las cosas son creadas por Dios, ciertamente, en el sentido fundamental de que al crearlas en los individuos las hace existentes. Pero no tienen causa en el sentido de que no depende de la acción creadora de Dios el que a una determinada esencia le correspondan determinados atributos esenciales. Dios y mi padre, dice Soto, hicieron que yo fuera hombre; pero no hicieron que el hombre fuera racional²³. Debe recordarse, en este sentido, lo ya dicho: que la expresión “es” en las proposiciones de verdad perpetua, según Soto, no significa la existencia; luego, no postulan esas proposiciones, al menos inmediatamente, la existencia de una esencia separada y eterna, sino sólo la conveniencia inmediata de los contenidos objetivos representados por los extremos.

Por otro lado, ¿qué referencia, en sentido fregeano, o qué “suppositio”, para usar el término escolástico, poseen estas proposiciones? Según los nominalistas, que parten de la premisa, aceptada por Soto, de que los nombres en toda proposición verdadera “suponen” o “están por” algo real, la admisión de tales verdades perpetuas y necesarias por sí mismas parecería exigir aceptar la existencia de una naturaleza dotada de las mismas características, al modo de una idea platónica. De ahí la necesidad de los nominales de transformar esas proposiciones en modales o condicionales. Soto, que conoce la objeción, niega la consecuencia: la “suppositio” que corresponde a los nombres en este tipo de proposiciones o predicaciones esenciales es la llamada “suppositio naturalis” (que los nominalistas rechazan), cuya característica, según Soto, de ningún modo es suponer por la naturaleza abstracta como tal, como objetan los nominales, sino la de suponer por todos los individuos de la especie, con independencia del tiempo. Es, por tanto, un tipo de “suppositio personalis”. ¿Y si no existe ni ha existido ni existirá ningún individuo de esa especie? Entonces, el nombre supone personalmente por realidades no existentes²⁴.

Por otro lado, sobre todo, y al menos inmediatamente, la *existencia* de una tal especie separada y supratemporal de “hombre”, “mentira” o “justicia”, que hiciera verdaderas las

²² Vid. supra nota 10.

²³ “Sed contra: nonne Deus fecit essentias rerum quando creavit mundum? Dico quod sic, in modo <quo> pater meus fecit essentiam meam, sed facere essentiam non est facere quod ego sim ut animal rationale, vel quod ignis sit calefactivus, sed facere quod essentia sit in rerum natura. Et ante creationem mundi non erant essentiae ut ly esse dicat existentiam, et sic absolute concedimus quod essentiae rerum creaturarum sunt creaturae, non enim damus medium inter Deum et creaturas”. OL 1021, 41r–41v.

²⁴ “Ex quo sequitur quod terminum supponere naturaliter non est terminum supponere pro natura, ut nominales imponunt realibus, sed est supponere personaliter pro omnibus individuis. (...) Et in hyeme ab omnibus conceditur «rosa est pulcherrimus flos», quando nulla existit rosa. Quae non possunt esse verae nisi terminis supponentibus naturaliter pro rebus non existentibus”. D. de Soto, *Summulae*, 35r.

proposiciones de “verdad perpetua”, no serviría de nada para los propósitos que Soto busca. En efecto, siguiendo a Aristóteles, Soto niega que una especie separada pueda predicarse formalmente de los individuos, pues la predicación formal es intrínseca²⁵. Pero a Soto le interesa afirmar la realidad de un orden necesario y, en cierto modo, eterno, *en el seno mismo de lo creado, en la interioridad misma de los individuos existentes*. Le interesa mostrar que “esta calumnia” es injusta, con una exclusión necesaria e intrínseca de la justicia, tal que en ningún mundo posible y por ningún decreto divino podría haber sido justa.

§5. Segunda consideración metafísica: importancia de la distinción real de esencia y existencia

Este interés y esta convicción, junto con el problema que intentamos dilucidar, a saber, ¿cómo puede haber algo absolutamente necesario en el seno de una realidad cuyo ser es radicalmente contingente?, está indudablemente presente en el modo en que Soto acepta y explica la distinción real de esencia y existencia en el ente creado. En efecto, si el todo del ente fuera la existencia o se identificara realmente con la existencia, puesto que ésta es contingente en las criaturas, el todo del ente sería a su vez contingente; y bien puede pensarse que esta identificación de esencia y existencia fue uno de los motivos que llevó al contingentismo radical de la creación planteado por algunos nominalistas. Soto, por el contrario, justamente por admitir, por un lado, que la existencia es contingente y, por otro lado, que hay propiedades necesarias *en* las cosas individuales existentes —justamente las propiedades esenciales— afirma, de un modo peculiar que no viene al caso explicar, la distinción real de esencia y existencia en las criaturas²⁶. Como es fácil de ver, para defender la distinción real de esencia y existencia en los individuos existentes, no tiene ninguna utilidad justificar la verdad de las proposiciones necesarias, de “verdad perpetua”, apelando a una esencia separada y eterna.

El único argumento que desarrolla al respecto, recogido de Tomás de Aquino en *CG II 52*, se puede sintetizar así: lo que le conviene a una cosa por una causa se distingue realmente de lo que le conviene por otra causa. Ahora bien, la existencia le conviene a las criaturas no por sí mismas, sino por la acción creadora de Dios; en cambio, sus atributos esenciales les convienen inmediatamente por sí mismas. Luego, en las criaturas, la existencia y los atributos esenciales se distinguen realmente²⁷. Junto con una distinción propiamente real de esencia y existencia,

²⁵ “Nihil praedicatur essentialiter de aliquo, nisi ei realiter insit, ut, si Petrus est homo, res significata per praedicatum inest realiter rei significatae per subiectum. Si ergo illa humanitas separata est a Petro et a Paulo, esse non potest ut realiter praedicetur de illis. Argumentum est Aristotelis, X *Metaph* text. 46, et Avicennae, V *Metaph*”. D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen*, 30.

²⁶ He desarrollado este punto con más extensión en *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca*, 184–233.

²⁷ “Et pro declaratione adducam argumentum sancti Thomae, *CG II c52*, ubi probat quod Deus sit suum *esse* (ms.: “essentia”): quando aliquid convenit alicui per unam causam / et *aliud* (ms.: “alii”) non convenit per illam causam, illa duo distinguuntur. Sed esse convenit creaturae

Soto afirma la intimidad e inseparabilidad de estos dos principios en el seno del ente creado²⁸. Así, esta distinción y esta unidad se presenta como una condición de posibilidad para la realización de un orden necesario en la interioridad misma de los entes que existen contingentemente.

Por lo tanto, puede concluirse que, cuando Soto afirma que pueden formularse verdades necesarias y perpetuas sobre las esencias de las cosas, no se está refiriendo —o al menos no directamente— a una esencia que exista separadamente de los individuos, sino a la esencia presente en los individuos existentes, de modo que también de los individuos, por virtud de sus esencias, pueden formularse proposiciones necesarias, y esto es de capital importancia para Soto.

Estas verdades necesarias y perpetuas se sitúan en el plano de lo que santo Tomás, en *De ente et essentia* c3, llama la “consideración absoluta de la esencia”, por la que se contempla en una esencia sólo lo que le corresponde de suyo, prescindiendo de todo lo que le correspondería por existir en individuos —como la propia existencia y los accidentes individuales— y de todo lo que le conviene por estar en la mente —como la universalidad o el poder ser predicada de muchos, ser género o especie, etc.—. Y es la esencia considerada de este modo absoluto, según santo Tomás en el pasaje referido, la que se predica de los individuos, cuando se dice, por ejemplo, “Pedro es hombre”, “Este hombre es racional” o “esta calumnia es injusta”. Por lo tanto, todo lo que corresponde a la esencia considerada de modo absoluto, con todas las proposiciones necesarias “per se” o de verdad perpetua en las que se expresa, está también en los individuos existentes, no obstante la contingencia de su existencia. De este modo, puede decirse que, en el mundo creado, a pesar de su contingencia, puede contemplarse un orden necesario y, en cierto modo, perpetuo y eterno²⁹.

§6. Tercera consideración metafísica: la objeción desde la primacía de la existencia

Sin embargo, las razones anteriores, aunque indispensables para poder admitir la tesis de Soto, parecen insuficientes por sí solas, incluso desde el punto de vista de la filosofía del pensador segoviano, que hasta aquí podemos decir que se ha movido en una línea de pensamiento

per aliquam causam, puta per causam efficientem, per quam causam non convenit illi sua essentia. Ergo, illa distinguuntur, quia pater mei dederat mihi esse ut sim, sed essentia non convenit in esse nisi per memetipsum et non per aliquam causam efficientem”. OL 1042, 39v–40r. Algunos de los puntos más interesantes de la metafísica de Soto se desarrollan para responder a las objeciones contra este argumento.

²⁸ Soto explicita la intimidad e inseparabilidad del ser y de la esencia al refutar la doctrina tradicional en la escuela tomista, según la cual la esencia y la existencia en las criaturas se distinguen “tanquam res a re”. Cfr. S. Orrego, *La actualidad del ser...*, 184–189; 214–222.

²⁹ Que Soto sigue a santo Tomás en la cuestión de los universales, puede verse por el siguiente texto: “Universalia sunt in rebus, sed universalitas est obiective in intellectu. Conclusio est Sancti Thomae, *S Th* I q85 a2, et alibi frequenter”. D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen...*, 33.

fundamentalmente aristotélica. En efecto, se ha visto cómo Soto recurre a la autoridad de Aristóteles para afirmar que las proposiciones universales y necesarias de las ciencias naturales se refieren a las cosas naturales mismas, las cuales, por tanto, de algún modo deben llamarse incorruptibles. Sin embargo, recurrir a la autoridad de Aristóteles en este punto no deja de ser problemático, pues, para el pensador griego, el mundo ha existido desde siempre y es necesario e invariable en sus formas —lo que podría servir de justificación para la tesis señalada—, mientras que Soto debe admitir que el universo ha comenzado a existir y que es contingente en su ser. Si a esta dificultad se añade, como se verá, la opción de Soto de considerar como propiamente real sólo lo que existe efectivamente, se sigue que las razones expuestas hasta ahora para fundamentar, en el seno de la creación contingente, un orden absolutamente necesario, no son suficientes. A la luz de los textos de Domingo de Soto que expondré en los párrafos siguientes, me atreveré a defender la tesis de que el segoviano, para refutar el contingentismo radical de algunos nominalistas, deberá retornar, desde el aristotelismo de Tomás de Aquino, al platonismo de Agustín y de Anselmo, y asentarse en la fecunda pero problemática idea de “participación”.

Los argumentos de Soto expuestos hasta ahora parecen insuficientes, primero, porque se puede apreciar el paso de un sentido *privativo* de intemporalidad, como es el de prescindir, en la consideración de la esencia, de su realización en los individuos existentes o de su presencia en una mente que la piensa, a un sentido *positivo* de intemporalidad y necesidad, que es el implicado en la afirmación de que en el mundo creado existe un orden necesario y, en cierto modo, perpetuo o eterno, o en la afirmación de que en el mundo creado se puede reconocer un orden con tales características. Dicho de otro modo: una cosa es considerar algo con independencia de su realización temporal y contingente, y otra cosa es afirmar su real independencia de esa realización. La consideración absoluta de la esencia, ya mencionada, que hace posible tales proposiciones de “verdad perpetua”, no es, como a veces se la llama, un “estado” de la esencia. Los únicos estados reales de la esencia, en todas las filosofías que sostienen que lo propiamente real sólo es lo efectivamente existente, son: a) su presencia en los individuos existentes y b) su presencia en el entendimiento que la piensa³⁰. Si tuviéramos que adscribir a uno de estos dos estados —en las cosas o en la mente— el surgimiento de estas propiedades de “eternidad y necesidad”, indudablemente tendríamos que decir que surgen en la mente, pues es la mente la que realiza esa “consideración absoluta”. Se expresa en proposiciones de verdad perpetua, pero las proposiciones existen en la mente. Y tales propiedades parecen no convenirle a la esencia en cuanto existente en los individuos temporales y contingentes. Así, puede continuarse, tales propiedades de necesidad e inmutabilidad sólo le convienen a tales verdades en cuanto presentes en la mente y, de modo más preciso y en rigor, sólo en cuanto presentes en una mente absolutamente necesaria y eterna, que es lo establecido por Tomás de Aquino en *De veritate* q1 a5 y a6, corrigiendo a san Anselmo mediante una interpretación restrictiva de sus tesis³¹.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* c3.

³¹ Por motivos de espacio omito la discusión de este interesante punto, que requeriría una mayor justificación.

Pueden conectarse estas consideraciones con la respuesta que asume Soto en el problema de los universales. Ciertamente, dice Soto, lo significado en el concepto universal —y en las consiguientes proposiciones universales— está en la realidad; pero la universalidad como tal —en la que parecen residir las propiedades de necesidad e inmutabilidad— es una propiedad que le corresponde al universal por estar en la mente³².

Por lo tanto, la verdadera raíz y la única posibilidad de explicar la presencia de un orden absolutamente necesario e inmutable en el seno de la realidad existente, de que ésta sea contemplable “sub specie aeternitatis” y que sea fuente de imperativos éticos incondicionados, es admitir, en el origen mismo y en la realización actual de esa existencia, la presencia operativa de verdades eternas, en las que la necesidad y la inmutabilidad no sean sólo propiedades lógicas, sino ontológicas, existenciales.

La filosofía clásica y la tradición judeo-cristiana cubren esta exigencia apelando a una Inteligencia eterna como causa ordenadora del universo. Soto, por supuesto, admite esto, en cuanto al tema que ahora nos ocupa, cuando sigue a santo Tomás en su afirmación de que la ley natural es una participación derivada de la ley eterna, que es la suprema razón con la que Dios gobierna todas las cosas, y que no es otra cosa que el mismo Dios³³. Y las correspondientes “razones” de las cosas creadas, presentes en la mente divina, según la proyección agustiniana de la filosofía de Platón, se llamaron ideas, que gozan de la eternidad de Dios³⁴.

§7. Cuarta consideración metafísica: las ideas divinas y la tensión entre la identidad y la diferencia con Dios

Sin embargo, apelar a la existencia de una Inteligencia eterna como causa del universo no es de ningún modo suficiente para resolver la cuestión con la que Soto se debate o para explicar de modo suficiente la tesis que él quiere mantener, a saber, la existencia, *en* la realidad creada, de verdades necesarias “per se”, de un orden absolutamente necesario, tal que ni siquiera Dios podría haber creado otro contrario, ni suprimirlo ni exceptuarlo. En efecto, tanto Duns Escoto³⁵ como Durando³⁶ y Ockham³⁷ admiten la existencia de la eterna inteligencia divina y

³² Vid. supra, nota 29.

³³ Cfr. D. de Soto, *De iustitia et iure* I q3 a2, 22–24; a3, 24–25.

³⁴ San Agustín, *Liber 83 quaestionum*, q46, PL 40, 30. D. de Soto, BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (*In S Th* I q15 a1): “Augustinus, libro 83 quaestionum q46, dicit quod illae rationes eternae quae sunt in mente divina Plato vocavit ideas. / Et sic in littera probat Sanctus Thomas istam conclusionem, quod in Deo sint ideae”.

³⁵ *In I Sent* d35 q1 (*Lectura in libros sententiarum*, en *Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, Tipis Vaticanis, Ciudad del Vaticano, 1950 et ss, vol. XVII, 449–459).

³⁶ *In I Sent* d36 q3 (*In Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri quattuor*, Venecia, 1571 (edición facsímil de Gregg Press, Ridgewood, N.J., 1964), 98r).

³⁷ *In I Sent* d35 q5 (*Opera theologica*, vol. IV, Saint Bonaventure University, New York, 1979, 479–507).

de las ideas entendidas como el conocimiento que Dios, desde la eternidad, ha tenido de las criaturas, y que se presupone en su obrar como agente racional; y no obstante admitir esto — con importantes diferencias entre ellos— puede decirse que se mantienen en el contingentismo radical y niegan el valor absolutamente necesario de los contenidos de la ley natural. Y no sin razón, puede decirse, pues Dios, desde la eternidad, también conoce lo contingente, lo singular y lo accidental, como el hecho de que, por ejemplo, éste hombre odia a su padre, y si hubiera ordenado como deber filial odiar al propio padre, igualmente habría conocido este precepto desde la eternidad y, así, podría considerarse un modelo eterno conforme al cual Dios ha determinado una ley para las criaturas. Esto es lo que se deriva de afirmar que las verdades sobre lo creado pueden llamarse necesarias y “perpetuas”, en expresión de Soto, *exclusivamente* por su presencia en una inteligencia eterna y no por su contenido objetivo³⁸.

Cabe preguntarse, entonces, dando un paso más, de dónde nace el orden de lo necesario, pues ya se ha visto que no nace del entender eterno de Dios, considerado como tal, es decir, como actividad intelectual. Ya había advertido esto Soto en su argumentación sobre la distinción real de esencia y existencia en las criaturas. Como ya se ha dicho, el argumento de Soto se basa en el carácter perpetuo de la verdad de las predicaciones esenciales como opuesto a la contingencia del predicado de existencia. A esto se le objetaba lo siguiente: Dios conoce desde siempre tanto las esencias como las existencias; por lo tanto, la verdad de unas no es más eterna que la de las otras³⁹. A esto replica Soto: la validez perpetua de las predicaciones esenciales no depende del hecho de que Dios las conozca desde siempre, sino del hecho de que en ellas no hay una causa de que el predicado convenga al sujeto, sino que eso es por sí. En este sentido preciso, desde siempre ha sido necesario que la rosa es una flor, que $3 + 4 = 7$, o que calumniar es injusto, pero no siempre ha sido verdadero que esta rosa existe, que esta rosa es blanca o que este hombre calumnia, por más que Dios haya conocido esto desde la eternidad⁴⁰. Por lo tanto, la existencia de una inteligencia eterna que las conozca no es suficiente para existan verdades eternas en el sentido de que son válidas con independencia de su realización fáctica y particular. Así, el sentido del carácter necesario y eterno que Soto

³⁸ Esto es lo que muestra convincentemente A. Uña Juárez, en “Guillermo de Ockham rechaza las ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* n.º 8 (1990–91), 9–40. Como muestra el autor, esta postura anula el sentido platónico–agustiniano de las ideas divinas.

³⁹ “Sed hic es argumentum omnium istorum contra Sanctum Thomam, ut Durandus, <In I Sent d8> q2: ante creationem mundi essentia non erant nisi in cognitione divina; sed eodem modo erant existentiae, quae cognoscebantur a Deo sicut essentiae. Ergo, non est magis perpetua essentia quam existentia”. OL 1021, 41v.

⁴⁰ “Respondemus quod non sunt essentiae perpetuae quia prius essent quam existentiae cognitione divina, nec quia prius essent ut ly est dicat existentiam, sed quia ab aeterno ista erat vera: «homo est animal rationale», iuxta illud Porphyrii: sive rosa sit sive non sit, rosa est flos. Sed ista non erat vera: «homo est», et illa erat vera: «homo est animal rationale», quia verbum in illis non dicit existentiam, sed convenientiam intrinsecam praedicati ad subiectum, et sic illae sunt necessariae”. OL 1021, 41v.

atribuye a las predicaciones esenciales no depende del modo en que son conocidas o de su presencia en un determinado tipo de inteligencia, sino de su propio e intrínseco contenido inteligible, cuya necesidad se impone a todo intelecto que las contemple, desde el tiempo o desde la eternidad.

En este punto, algunos teólogos y filósofos suelen apelar a algo ya mencionado: las ideas como modelos eternos presentes en la mente divina, mas de algún modo distintos de ella, conforme a los cuales crea. Sin embargo, como intentaré mostrar, estimo que esta solución simplemente traslada el problema sin resolverlo: si estos modelos son distintos de Dios, ¿no deben haber sido producidos por Él? Y, si es así, ¿no podría haber creado otros distintos e incluso opuestos? Si se admite esto, aquellos modelos ya no pueden ser considerados fuentes de una necesidad absoluta. Aquello que es el objeto de la ciencia eterna por la que Dios crea, desde Filón y san Agustín, recibió durante la Edad Media y el Renacimiento el nombre platónico de “ideas”. En palabras de san Agustín, son las razones eternas de las cosas, que Dios tiene como modelos al crear. Soto recibe y acepta esta doctrina, y si tales principios son reales, parece indudable que debe buscarse en ellos la raíz del orden contemplable en la creación. Ahora bien, la doctrina de las ideas recibió diversas interpretaciones que Soto discute en *In S Th I q15*⁴¹, y en relación con las cuales es posible perfilar su posición última o casi última. Para explicar esto, inevitablemente deberé simplificar y reducir a lo fundamental algunas de las principales concepciones sobre las ideas divinas sostenidas en la Edad Media y en el Renacimiento, dejando muchos aspectos de lado.

En la doctrina de las ideas se presenta una ambigüedad fundamental que debe resolverse y que es la raíz de la diversidad de interpretaciones. Por una parte, son algo divino, que está en Dios y, como todo lo que está en Dios, se identifica realmente con el ser y la esencia divinos. De ahí su carácter “eterno”. Ahora bien, la esencia divina es una, simple e incomunicable “ad extra”. Por lo tanto, en cuanto que se identifican con Dios, las ideas no parecen poder ser modelos para las criaturas. Por otra parte, puesto que la ciencia creadora de Dios alcanza no sólo lo universal y común, sino a todo lo creado, con sus diferencias y particularidades, debe afirmarse, como hace san Agustín en el *Liber 83 quaestionum q46*⁴², que hay diversas ideas para las diversas realidades creadas y que, por lo tanto, las ideas son múltiples y adecuadas perfectamente a las diversas realidades creadas, con su individualidad y contingencia. Por lo tanto, en cuanto que son adecuadas a las cosas creadas, parecen poder ser “modelos” para la creación, pero han perdido su carácter necesario y eterno, que es lo que se buscaba.

Esta es la aporía fundamental: ¿cómo conciliar la unidad y la eternidad que le corresponde a las ideas por estar en Dios y, por tanto, por ser idénticas con Dios, con su multiplicidad y adecuación a lo individual y contingente que les corresponde por su referencia a las

⁴¹ Para este estudio, sólo he podido consultar BPE CXXIII/1–17. Una confrontación con OL 1021 y 1042 seguramente permitiría comprender mejor el pensamiento del pensador segoviano.

⁴² PL 40, 30.

criaturas?⁴³ Soto expone las soluciones de Escoto y de Durando⁴⁴, que en gran parte coinciden con la de Ockham en el pasaje ya indicado, quien simplemente, a mi juicio, extrae las últimas consecuencias de la solución del primero. Según las soluciones de Escoto⁴⁵ y de Durando⁴⁶ — omitiendo por ahora las diferencias entre ellos— las ideas divinas *son las cosas o criaturas mismas* en cuanto presentes objetivamente en la ciencia de Dios. En cuanto al contenido que representan —si se me permite usar esta expresión algo impropia— las ideas son absolutamente idénticas a las criaturas tal como son en sí mismas, pues ése es el ese modo — en sí mismas— en que las criaturas son conocidas por Dios, según Durando y Escoto. Y si, siguiendo a san Agustín, las ideas todavía son llamadas “modelos eternos”, no es porque hagan presente un contenido inteligible eterno, sino porque están presentes como conocidas en un entendimiento eterno. Por lo tanto, siguiendo esta solución, del hecho de que Dios cree conforme a estos “modelos eternos”, no se sigue que haya en la creación misma un orden necesario e inmutable en sí mismo, pues las ideas y la ciencia de Dios, así explicadas, harían presente tanto lo necesario, si es que existe en las criaturas, como lo contingente, que ciertamente existe en ellas. Así, esta explicación de las ideas o modelos eternos presentes en la mente divina es perfectamente compatible con un contingentismo radical aplicado a la creación, y lo mismo vale decir de la “ley eterna” con respecto a la ley natural.

Esta forma de explicación no satisface a Soto, justamente porque no da cuenta de la raíz que explique, en último término, el orden necesario que se puede contemplar en la creación ni la validez absoluta con que la razón percibe los preceptos fundamentales de la ley natural. Soto presenta esto —que la ciencia alcanza verdades necesarias sobre la creación y, sobre todo, que el orden moral, asentado en la naturaleza humana, tiene una validez absoluta— como un verdadero “factum” del que hay que partir y que se debe procurar explicar. Para esto, critica en un punto central la explicación de Escoto y Durando sobre las ideas: si éstas no son más que la presencia objetiva de las criaturas en Dios, no se las puede considerar como modelos y causas de la creación, porque presuponen ya la acción creadora de Dios; en palabras de Soto,

⁴³ Esta dificultad la plantea con agudeza Tomás de Aquino en *S Th I q15 a2 y a3*, sobre cuyas tesis se volverá más adelante.

⁴⁴ “Sed inter Scotum et Durandum, ex una parte, et Sanctum Thomam ex alia, est differentia, quia dicit Scotus quod ideae non sunt in Deo formaliter, sed solum obiective, et ipse sic debet dicere, quia ipse dicit quod cognitio divina terminatur ad res sub esse cognoscibili, ex hoc enim sequitur hoc, quod idea sit solum in Deo obiective [in Deo]. Et sic dicit Scotus quod ideae sunt istae naturae cognitae a Deo et ab eterno sub illo esse cognoscibili producto a Deo. Et in hoc Durandus sequitur Scotus, <In I Sent> d36 q3, licet non ponat illam productionem creaturarum sub esse cognoscibili ut ponit Scotus”. BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (*In S Th I q15 a2*).

⁴⁵ *In I Sent d35 q1 (Lectura..., en Opera omnia, vol. XVII, 449–459)*.

⁴⁶ *In I Sent d36 q3 (In Petri Lombardi sententias..., 98r)*.

equivaldría esto a que una criatura concurriera como causa de su propia creación, lo que no es admisible ni inteligible⁴⁷.

Podría pensarse, siguiendo el modo espontáneo y corriente de comprender las expresiones de san Agustín, o también en la línea escotista, que Dios produjera en su mente, con un ser puramente inteligible, cognoscible o intencional —el “esse diminutum” de Escoto— modelos inteligibles en los que se incluyera esa necesidad absoluta. Sin embargo, esto ofrece una dificultad fundamental, porque, como decía, simplemente traslada el problema sin resolverlo. En efecto, si la producción de estos modelos consiste en la producción de algo distinto de Dios, y es una producción mediada por la voluntad libre de Dios, dichos modelos encierran contingencia y, así como produjo esos, podría haber producido otros, incluso opuestos. Y si se quisiera explicar la necesidad de esos modelos a partir de otros modelos previos, más originarios, se produciría la misma dificultad, y así indefinidamente. El problema de la presencia de la necesidad absoluta en algo producido libremente por Dios simplemente se traslada de las criaturas a los “modelos eternos”; la dificultad se pospone, pero no se resuelve.

Sólo queda la posibilidad, por tanto, de que la fuente de la necesidad absoluta presente en la creación, y aquello que orienta la acción creadora de Dios, sea algo no mediado por una decisión libre de Dios. Y esto sólo puede ser o el mismo Dios o algo que en cierta forma procede de Dios, mas no por creación, sino de un modo no mediado por la libertad divina. Ésta es la conclusión a la que se adhiere Soto, quien, en esta línea, afirma decididamente que “Dios es la Idea”⁴⁸, en singular y con mayúscula; y precisa que no lo es en cuanto especie, ni en cuanto intelecto, ni en cuanto acto de entender, sino en cuanto objeto inteligible en el que todo otro inteligible se contiene de algún modo⁴⁹. Esta “Idea”, que es la esencia divina, es el

⁴⁷ “Secunda propositio: *ideae non sunt ipsae naturae* (Ms.: “*ipsa natura*”) ad extra, dato quod esset verum quod cognitio Dei terminetur ad esse rerum extra Deum, ut opinatur Scotus. Et probatur, quia idea est imago rei quam artifex respicit ad operandum. Sed Deus ad operandum non respicit res ad extra tanquam exemplar ad operandum. Ergo, illae non sunt *ideae*. Et hoc non solum est verum in Deo, sed <etiam> in creaturis, quia edificator non respicit extra se, sed in se habet imaginem ad quam respicit ad agendum, et ad similitudinem domus quam habet ad intra facit domum ad extra. *Et hoc probatur, quia etiam, alias, aliqua creatura concurreret necessario cum Deo ad productionem rerum*. Et hoc confirmatur ex modo loquendi Scripturae, qua dicitur: “Fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam”. BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (*In S Th I q15 a2*).

⁴⁸ “Adeo opinio Platonis apparet impossibilis, ut fuerunt nonnulli suspicati Aristotelem id imposuisse Platoni. Et certe Augustinus, qui fuit platonicus, libro *83 quaestionum*, <quaestio> 46, dicit, quasi interpretans Platonem, Ideas non esse nisi rationes in mente creatoris, nec esse distinctas a mente divina, sed essentiam Dei esse Ideam omnium rerum: quia est quodammodo omnia atque adeo Deus se intuens ut exemplar, res extra producit”. D. de Soto, *In Porphyrii Isagogen...*, 30. No obstante, debe decirse que, en el texto citado, san Agustín no llega a identificar las “razones eternas” presentes en la mente divina con la esencia misma de Dios. Éste es un punto en el que Soto sigue a santo Tomás.

⁴⁹ “Ad hoc dico quod quadrupliciter possumus considerare essentiam divinam. Uno modo, in quantum est intellectus cognoscens creaturas. Secundo modo, in quantum est species. Tertio

modelo conforme al cual procede toda criatura; y es por virtud de esta semejanza por la que puede reconocerse en la creación un orden necesario. Soto, como teólogo, apoya su tesis en la Escritura. Dios no dice: “hagamos al hombre conforme al modelo que hemos ideado”, sino “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”, es decir, el modelo eterno por el que Dios crea, al menos al hombre, es la misma esencia divina⁵⁰. Ésta es la fuente de la que brota la necesidad absoluta de la ley natural presente en la razón del hombre.

Pero sigue pendiente el problema de que las ideas son múltiples, a pesar de que la esencia de Dios es una e incommunicable. ¿Cómo lo simple e incommunicable —lo absolutamente trascendente, diríamos— puede servir de modelo para otra cosa radicalmente diversa? Soto comienza a resolver esta cuestión en la línea del texto de santo Tomás que comenta: la pluralidad de las ideas corresponde a la esencia divina en cuanto es imitable de diversos modos⁵¹. Sin embargo, se mantienen varios problemas que obligan a Soto a ir más allá de santo Tomás, precisándolo, y de algún modo volviendo a la doctrina de las verdades eternas de San Agustín y San Anselmo. Un problema radica en que también lo contingente de la creación es conocido por Dios, según la doctrina de santo Tomás, en la esencia divina; también en lo contingente se encuentra una semejanza de Dios⁵². Más aun, según no pocos autorizados intérpretes del Aquinate, lo más semejante a Dios que hay en las criaturas es a la vez lo más contingente en ellas: su acto de ser. No basta, por tanto, con apelar a la semejanza con Dios para explicar la existencia de un orden absolutamente necesario en la creación, como el expresado en la ley natural. Por otro lado, si se determina la esencia de Dios sólo como ser —el mismo ser subsistente—, como inteligencia y como voluntad todopoderosa, y se dice que todas las criaturas son semejantes a Dios en cuanto tienen ser, se mantienen las bases para afirmar un contingentismo radical en la creación, pues, de ese modo, en todo lo existente y no contradictorio, como en el odio y la violencia, por ejemplo, puede reconocerse una semejanza con Dios.

Pero la dificultad principal de decir que la esencia misma de Dios es el modelo de la creación, la dificultad de decir que “Dios es la Idea”, radica en lo ya dicho: en que la esencia de Dios es simple e incommunicable “ad extra”. ¿Cómo puede ser imitado algo de tales

modo, in quantum est actus intelligendi. Quarto modo, in quantum est obiectum cognitum. Et omnia ista quattuor sunt in nobis etiam. Hoc dicit Durandus, <In I Sent> d36 q3, et nunc est videndum secundum quem modum aut rationem Deus est idea creaturarum. Et primo modo non est idea, in quantum intellectum est, quia sic non est forma ad quam respicit ad operandum. Videtur etiam quod nec sit idea in quantum est species, quia species non est obiectum cognitum, idea autem debet se habere obiective ad intellectum. Ergo, eadem ratione non est idea in quantum est actus intelligendi, quia non respicit artifex intellectionem suam ad operandum. Restat quod idea sit essentia divina in quantum obiectum quod eminenter continet omnia, et haec est sententia Sancti Thomae et Durandi, et debet esse omnium quantum ad hoc”. BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (In S Th I q15 a2).

⁵⁰ Vid. supra el texto citado en la nota 47.

⁵¹ Tomás de Aquino, *S Th I* q15 a2.

⁵² Tomás de Aquino, *S Th I* q15 a3.

características? Pues la imitación implica cierta semejanza y la semejanza implica cierta igualdad; pero Dios no puede crear otro Dios. Tampoco parece servir la solución de decir que la esencia divina, en sí misma una y simple, se multiplica por los diversos respectos a las criaturas, pues esto presupone ya lo que se quiere explicar, a saber, las criaturas ya constituidas como múltiples semejanzas de Dios, que es, a mi juicio, un elemento no suficientemente resuelto en la doctrina de Tomás de Aquino⁵³.

Por lo tanto, para que la esencia divina *misma* sea pensable como modelo para la creación, parece necesario admitir o introducir en ella, antes de referirla a las criaturas, lo que podemos llamar una “multiplicidad objetiva”, en la que, sin romperse la unidad real o existencial, se pueda distinguir lo propiamente divino, que es incomunicable, de otros aspectos de esa misma esencia que admitan una realización “no divina” o “ad extra”. Para que esta solución no recaiga en el defecto antes señalado, a saber, el presuponer como ya constituidas las identidades de las criaturas, con lo que se pierde la prioridad ontológica del modelo divino eterno, es necesario poder admitir en la esencia divina considerada en sí misma una multiplicidad de razones. Creo que ésta es la línea argumental que sigue Soto, y quedará más clara con el ejemplo que él mismo propone. En efecto, al abordar este espinoso problema, antes de referirse a la multiplicidad de las ideas divinas referidas directamente a las criaturas, se detiene a ilustrar esta unidad existencial compatible con una multiplicidad objetiva en una instancia previa: la de la multiplicidad de los atributos divinos, por ejemplo, la bondad y la justicia. Aunque estos dos atributos sean idénticos en Dios, pueden ser expresados en dos proposiciones verdaderas, con verdad perpetua y con diverso contenido inteligible: “Dios es bueno”, “Dios es justo”⁵⁴. Y puesto que lo propiamente increable e incomunicable “ad extra”

⁵³ Creo que esto puede apreciarse en los siguientes textos de *S Th I q15 a2*: “Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis Est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaqueque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum deus cognoscit suam essentiam *ut sic imitabilem a tali creatura*, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae” (“corpus”). “Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, *comparante essentiam suam ad res*” (ad 3).

⁵⁴ “Ideo, <Sanctus Thomas> dicit quod, quia <essentia divina> est imitabilis diversimode, est plures ideae. Et licet essentia divina non sit <nisi una> idea, per operationem intellectus distinguuntur tamen in ea plures ideae [per operationem intellectus], *sicut in illa non distinguitur bonitas a iustitia nisi per operationem intellectus, licet sine operatione intellectus Deus est bonus et iustus*”. BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (*In S Th I q15 a2*).

Es de notar una diferencia entre los razonamientos de santo Tomás y de Soto. Mientras santo Tomás, en los textos recién citados, parece indicar que la esencia divina puede considerarse como múltiple por referencia a las múltiples criaturas por las cuales es imitable, Soto apunta a una multiplicidad de razones susceptibles de ser consideradas en la esencia divina misma. Es significativo, en este punto, que Fray Luis de León, discípulo y admirador de Domingo de Soto, haya afirmado expresamente que en la esencia divina puede considerarse una

es la divinidad en cuanto tal, se puede dar un paso más y decir: la justicia divina es increable e incommunicable en cuanto divina, pero no en cuanto justicia. Así, es pensable una justicia creada, la cual, en cuanto existente, será contingente, pero, en lo que tiene de justicia, le corresponderá todo lo que esencialmente, de modo necesario y perpetuo, le corresponde a la justicia como tal, “absolutamente” considerada. La justicia como tal, en cuanto modelo *creador*, se identifica con Dios, pero, al mismo tiempo, puede realizarse como algo distinto de Dios; y, de ese modo, conjugando ambos elementos, su realización implicará en cierto modo la presencia de Dios en lo realizado. Las ideas, ha dicho Soto, no pueden predicarse formalmente de los individuos, “pero pueden predicarse de ellos por participación”⁵⁵.

Por lo tanto, si se quiere explicar por qué y cómo puede haber en la creación un orden necesario por sí mismo, deben reconocerse “contenidos inteligibles” distintos de Dios —pues sólo así serán creables—, pero que no procedan de la libertad creadora de Dios, sino que la antecedan ontológicamente. Es a esto a lo que Soto llama “esencias incausadas” y a las que se refieren las proposiciones de “verdad perpetua”. ¿Cómo proceden de Dios? Soto recurre a una metáfora: que el hombre es racional procede de Dios como un rayo de luminosidad eterna procede de la luz eterna. Dios sería, como la idea platónica de bien, el supremo inteligible del que proceden todos los demás inteligibles puros, sin una acción mediadora propiamente dicha⁵⁶.

multiplicidad de “rationes” prescindiendo de cualquier referencia a las criaturas (*In Primum Sententiarum Durandi*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, Cód. 1834, ff. 18v–19v), y que Pedro de Ledesma, muy probablemente alumno de Fray Luis, afirmara que la esencia divina es virtualmente múltiple (*De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, Salamanca, 1596, 118a). Y tanto Fray Luis como Ledesma rechazan la tesis de Escoto según la cual los atributos divinos se distinguen “ex natura rei”.

⁵⁵ “Et ad argumentum in contrarium pro Scoto, dicimus quod etiam per participationem praedicantur istae ideae de individuis”. BPE CXXIII/1–17, ff. sin numerar (*In S Th I q15 a2*).

⁵⁶ Reproduzco el texto con algo de extensión, para que se aprecie cómo las cuestiones que Soto debate en las primeras cuestiones de *S Th*, reciben una aplicación exacta en su tratado sobre la ley eterna y la ley natural. Afirma Soto que todas las realidades, incluso las necesarias, están sometidas a la ley eterna. Pero se presenta la siguiente objeción: “Sed arguis contra: veritates perpetuae, ut hominem esse animal rationale, quattuor et tria esse septem, quae ait Augustinus antequam fieret mundus vera fuisse, non subduntur aeternae legi: ergo, conclusio non est universalis. Probatur antecedens: per nulla potentia aut vera esse coeperunt, aut desinere esse vera possunt. Ergo, non reguntur illa lege. Respondetur: primum, in hoc sunt a Deo dependentia, quod existere in rerum natura coeperunt per divina creationem, et per annihilationem possunt esse hoc existentiae amittere, nam, quantum ad (texto: “ab”) huiusmodi existentiam revera creaturae sunt. Attamen, quantum ad perpetuam veritatem, quae dicit connexionem indissolubilem praedicati ad subiectum, ea praecisa ratione procedunt ab aeterna veritate, *qua radius luminis perpetui a perpetua luce*”. D. de Soto, *De iustitia et iure I q3 a4*, 26.

Éste es el punto preciso en el que Soto retorna al platonismo de Agustín y de Anselmo. Mientras Tomás de Aquino, en *De veritate q1 a5*, afirma que sólo es eterna la verdad primera, mientras que todas las verdades que se refieren a la creación sólo son eternas en la medida en

Por otro lado, Soto mantiene sin duda la identidad real–existencial de estos inteligibles puros con Dios; ese es sin duda el motivo de que afirma que las ideas no están en Dios sólo como objetivamente conocidas, como quería Escoto, sino formalmente, esto es, identificándose con el ser mismo de Dios⁵⁷. No obstante, debido a su diversidad en cuanto a su contenido inteligible, debe al mismo tiempo afirmarlas como diversas y derivadas.

De modo semejante, el inteligible o esencia “hombre”, en cuanto existente en Dios, es incomunicable, pero en lo que tiene de “hombre”, sin más, en sentido preciso, es creable; y en cuanto existente será contingente, pero en cuanto hombre le corresponderá todo lo que de modo necesario y eterno es propio de su esencia, como la racionalidad. De este modo, es posible contemplar en la creación un orden necesario por sí mismo —incausado, en cierto modo— y eterno. Esto es lo que hace posible contemplar al mundo y al hombre “sub specie aeternitatis”, que es lo que hace Dios mismo: contemplar la creación en su propia esencia divina. De este modo, pueden aceptarse en la creación muchos elementos o aspectos contingentes; pero no puede admitirse en ella —y con esto se clausura el contingentismo radical— nada contrario a las semejanzas divinas. Éstas, en cuanto divinas y existentes en Dios, son idénticas a Dios; pero en cuanto *objetivamente* diversas de Dios son creables y susceptibles de ser expresadas en proposiciones de verdad perpetua, válidas incluso con independencia del acto creador de Dios.

Y así tenemos, resumiendo, justamente la estructura teórica con los diversos elementos que Soto necesita poner en juego para rescatar el carácter absoluto de los contenidos fundamentales de la ley natural. Por ejemplo: el acto de honrar al padre, en cuanto existente, es contingente. Pero en cuanto a su contenido objetivo o inteligible, esencial, le corresponde intrínsecamente el atributo de ser algo justo. Ésta, por ser una predicación esencial y una verdad perpetua, es necesaria por sí, de modo que ni siquiera Dios podría hacer que fuera algo injusto. Es algo por sí necesario, pero no es algo objetivamente idéntico a lo divino en cuanto tal. De ahí que pueda ser creable y comunicable “ad extra”. Ahora bien, en cuanto realización de una idea divina o semejanza divina, en cierto modo se identifica realmente con Dios. Por lo tanto, Dios no puede ordenar lo contrario de eso, pues iría contra Él mismo. “Por su propia realidad, dice Soto, a los preceptos naturales que tienen una justicia intrínseca, les repugna el ser dispensados. Por eso, puesto que Dios es la mismísima justicia, si dispensara de esos

que están presentes como contempladas objetivamente en el entendimiento eterno de Dios, sin distinguir, bajo este aspecto, entre proposiciones necesarias y contingentes, Soto, en cambio, tal vez empujado por el contingentismo radical propugnado por los nominalistas, reconoce el carácter perpetuo de otras verdades aparte de la primera.

⁵⁷ Que ésta es la cuestión central que Soto tiene en mente al abordar el tema de la multiplicidad de las ideas en Dios, queda de manifiesto por el hecho de que, en su comentario a *S Th I q15 a2*, inmediatamente replantea la cuestión en esos términos: “Dubitatur quo modo sint in Deo, an formaliter vel solum obiective, et de hoc est secundus articulus. Articulus secundus: an in Deo sint plures ideae. Respondetur quod sic. Vide litteram. Et sic dubitatur an in Deo sint ideae formaliter vel obiective”. Soto afirma que las ideas en Dios están presentes no sólo objetivamente, sino formalmente. De aquí puede derivarse con probabilidad la siguiente tesis: donde se realice la idea, Dios mismo estará presente en cierto modo.

preceptos, se negaría a sí mismo”⁵⁸. De este modo, primero, se mantiene a Dios como verdadero y único fundamento de toda necesidad absoluta, con lo que se evita la “indeseable consecuencia”; al mismo tiempo, segundo, se hace posible que esa necesidad absoluta pueda comunicarse realmente al corazón mismo de la creación, y esa necesidad puede contemplarse en ella como algo real, a pesar de la contingencia de su existencia. Tercero, este orden se muestra como absolutamente necesario, hasta el punto de que ni siquiera Dios puede ir contra él, porque eso equivaldría a ir contra sí mismo.

Estimo personalmente que todo este esfuerzo especulativo, que aquí he esbozado, no es una simple logomaquia, como tal vez podría dar la impresión, sino un legítimo esfuerzo racional por sentar en bases más sólidas la intuición de que Dios o la gloria de Dios no es un fin del todo extrínseco a la creación, sino que se realiza por su presencia inmanente en ella: “gloria Dei, vivens homo”, decía un padre de la Iglesia. Toda esta concepción metafísica creo que exige, para desenvolverse plenamente, una profundización en el modo íntimo y a la vez trascendente en que Dios está presente en la creación y del modo en que las criaturas están en Dios, o del modo en que se debe articular la comprensión de la coexistencia de lo finito en lo infinito y viceversa. Parece inevitable que una concepción de este tipo recurra, tarde o temprano, en alguno de sus momentos, a las ideas de participación y de analogía, por más que sean inapresables en la lógica puramente formal de los conceptos unívocos, en la que Soto era un consumado maestro. Como en el ejemplo de la justicia, deberá decirse que la justicia divina “está y no está” en la justicia creada, “es y no es” esa justicia, de un modo indivisible, tal vez refractario a las distinciones escolásticas, sólo apresable desde la tensión contemplativa que reposa en el “quodammodo”, en cierto modo. Esta será la tarea que asumirán con audacia, entre otros, algunos sucesores de Soto en Salamanca, especialmente Pedro de Ledesma, en su

⁵⁸ “Ac per idem solvitur aliud scoticum argumentum, nempe, quod si praecepta secundae tabulae non essent dispensabilia, sequeretur quod Deus necessario aliquid extra se vellet, sic ut non posset velle contrarium: ut puta honorare parentes et ne quis bona aliena furaretur, etc. Respondetur, inquam, per distinctionem, quod Deum extra se quippiam velle stat dupliciter. Uno modo, ut velit existentiam illius rei: et hoc modo nihil necessario extra se vult, quia universa libere, tum condidit, tum etiam sustinet ac servat. Alio modo ut velit connexionem extremorum. Atque hoc pacto necessario fatendum philosophis est aliqua necessario velle, puta cuncta illa quae sunt perpetuae veritatis, ut hominem esse animal rationale, et, uti ait Augustinus, quattuor et tria esse septem, quae quidem, etiam si mundus non fuisset nec res existerent, vera essent. Hoc ergo pacto, non est occidendum, non est furandum, non est moechandum, etc., necessaria sunt divinae voluntatis obiecta: quia perpetuae veritatis, quorum ergo contraria neque praecipere potest neque permittere ut iuste fiant. Quod Scotus ipse necessitate compulsus concedere habet de primis principiis naturae, quae ipse agnovit esse indispensabilia, ut: Id aliis faciendum, quod sibi homo vult fieri, et de dilectione qua homines Deum diligunt, quae res creata est, ex qua sequuntur praecepta primae tabulae, quae ipse indispensabilia fatetur. (...) Ac perinde potuit super omnibus ceremonialibus et iudicialibus antiquis dispensare: sed tamen praeceptis naturalibus, quae innatam habent iustitiam, repugnat ex parte rei dispensatio. Et ideo, quia ipse est ipsissima iustitia, si super ipsis dispensaret, seipsum negaret (...)”. D. de Soto, *De iustitia et iure* II q3 a8, 117–118.

monumental tratado *De divina perfectione, infinitate et magnitudine* (Salamanca, 1596). Pero explicar esas ideas ya excede los límites de este estudio.*

Referencias

- Aquino, Tomás de (1976). *De ente et essentia*, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43*. Roma: Editori di San Tommaso, pp. 315–381.
- Aquino, Tomás de (1994). *Summa theologiae* I. Madrid: BAC, (texto de la edición crítica leonina).
- Aristóteles (1998). *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García-Yebra. Madrid: Gredos.
- Carro, Venancio Diego (1951). *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles.
- Di Liso, Saverio (2006). *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (“Cuadernos de Pensamiento Español” n° 29).
- Duns Escoto, Juan (1950). *Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam en Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. 21. Ciudad del Vaticano: Tipis Vaticanis.
- Durand de Saint Pourçain, Guillermo (1571). In *Petri Lombardi sententias theologicas commentariorum libri quattuor*, Venecia (edición facsímil de Gregg Press, Ridgewood, New Jersey, 1964).
- Hipona, Agustín de (1863). *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 40, cols. 11–110.
- Ledesma, Pedro de (1596). *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*. Salamanca.
- León, Luis de (1569). In *Primum Sententiarum Durandi*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, Cód. 1834 (editada y publicado con posterioridad en León, Luis de, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias*, introducción, texto latino y traducción de Santiago Orrego, Pamplona: Eunsa, 2008).
- Ockham, Guillermo de (1979). *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*, distinciones 19–48 en *Opera Theologica*, Vol. 4, G. Gal ed. New York: Saint Bonaventure University.
- Ockham, Guillermo de (1981). *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)*, en *Opera Theologica*, Vol. 5, G. Gal ed. New York: Saint Bonaventure University.
- Orrego, Santiago (2004). *La actualidad del ser en la “Primera Escuela” de Salamanca*. Pamplona: Eunsa.
- Platón (1995). *Phaedo*, en *Platonis Opera, Vol. 1: Tetralogiae I–II*, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, and J. C. G. Strachan eds. Oxford: Oxford University Press.
- Soto, Domingo de (1535). *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae* (1535), en los siguientes manuscritos: Roma: Biblioteca Apostólica Vaticana, Ms. Ottobonense Latino 1.021; Roma: Biblioteca Apostólica Vaticana, Ms. Ottobonense Latino 1.042; Évora: Biblioteca Publica e Arquivo Distrital, Cod. CXXIII/1–17.
- Soto, Domingo de (1550). *Summulae summularum*. Salamanca.
- Soto, Domingo de (1587). In *Porphyrii Isagogen ac Aristotelis Categorías absolutissima commentaria*. Venecia (incluye comentarios a los *Primeros y Segundos Analíticos* de Aristóteles)
- Soto, Domingo de (1967). *De iustitia et iure libri decem*. Madrid: C.S.I.C. (reproduce en facsímil, con traducción, la edición de Salamanca de 1556).
- Uña Juárez, Agustín (1990). “Guillermo de Ockham rechaza las ideas. El giro filosófico de la modernidad y Platón”. *Anales del seminario de historia de la filosofía* n° 8: pp. 9–40.

* Este texto fue publicado originalmente en *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Juan Cruz Cruz ed., Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 67–93. Agradezco a la editorial haber autorizado su nueva publicación en este medio.