

INDIVIDUO Y SOCIEDAD * EN DUNS SCOT Y EN TOMAS DE AQUINO

Si la sociedad es un cierto todo constituido por una pluralidad de individuos humanos relacionados por una acción conjunta hacia determinados objetivos comunes, y, a su vez, que no se da en la realidad sin la ingerencia de los hombres, convengamos en que la concepción de ese todo dependerá de cómo conceptuemos la índole de las partes en el todo, el tipo de unión y los objetivos que necesariamente incidan en la relación entre el todo y las partes. Sin duda, siendo los hombres como tales, realidades dadas independientemente de sus acciones, aquella conceptualización también exigirá una perspectiva de tratamiento no sólo ontológica sino también funcional del todo social. En verdad, y así lo atestiguan los estudios de los problemas sociales, es muy diferente la respuesta si la misma se agota en el ser de los que se unen, o si no se trascienden las acciones individuales para entrar en la órbita de un concepto preciso de "acción común".

Elaborar este asunto muy particular en *John Duns Scot* no es tarea fácil y varias son las razones aducidas por sus principales comentaristas contemporáneos. 1) La interpretación de la filosofía escotista ha sido una de las "cruces" de la historia doctrinal;¹ 2) sólo uno de los veintiséis volúmenes de su obra completa atiende a problemas éticos y políticos;² 3) pues en realidad la tarea de D. S. es más teológica que filosófica, e incluso la filosofía es admitida por razones y fines teológicos;³ 4) por último, la carencia de un tratado especial sobre sus

* Leído en la XVI Semana Tomista: *Hombre y sociedad*, Buenos Aires, 11-14 de septiembre de 1991.

1 G. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II— Secteur social de la scolastique, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958, pp. 214-6.

2 C. R. S. HARRIS, *Duns Scot*, Vol. II, The Humanities Press, New York, 1959, p. 305.

3 E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 18-19.

ideas socio-políticas, ligada a la complejidad de su pensamiento, reafirma en este asunto el acierto de la denominación que mereciera de *Doctor Subtilis*.

Ahora bien, más allá de las necesarias advertencias de tales comentadores sobre el peligro de incurrir en confusiones interpretativas, en especial respecto del pensamiento social de D. S. por las razones aducidas, y, sobre todo, evitando la tentación de extender las consecuencias posibles, filosóficas e históricas de su doctrina, podemos partir y apoyarnos en algunas elaboraciones que son ciertas e insoslayables. Además, y teniendo en cuenta mi reflexión inicial, en el caso de D. S., es su concepción del individuo humano en cuanto tal, la que marca las pautas racionales para interpretar la sociedad escotista y por ende la relación entre el individuo y la sociedad. Sin duda, tal enfoque es solidario de una ontología en lo que hace a las nociones de ente y bien, orden y ley.

INDIVIDUO

Por el carácter de una comunicación como ésta, es imposible analizar con detenimiento la noción escotista de *individuo*, pues tendríamos que seguir los pasos de su determinación del principio de individuación, empresa nada simple ni directa, y que implicaría desarrollar toda su ontología. Me limitaré a indicar dichos pasos aproximando algunos textos que entiendo capitales.

1. *Ente es lo más común y universal* que pueda detectarse en cada individuo y puede ser predicado tanto de Dios como de las creaturas. Tal "ens communissime" ha de ser entendido como un "genus commune metaphysicum" que incluye el "ens in se sive purum" y el "ens habens esse". Este último es el "genus logicum" que se divide en los diez predicamentos.⁵

⁴ Si bien la interpretación que ofrece B. LANDRY (*Duns Scot*, Alcan, Paris, 1922), no es nada benévola, por el contrario suficientemente ácida, coincide con los demás comentadores en que "Duns Scot n'a consacré aucun traité special a la exposé de ses idées politiques, aussi ne pourrons-nous donner un exposé complet des droits du Prince", p. 236. LAGARDE, *Op. cit.*, p. 248, "Il faut plutôt que les quelques pages de Scot où se trouvent abordés par incidence les problèmes politiques sont un nouveau témoignage des antinomies dont son oeuvre fourmille".

⁵ "Et sic accipiendo genus, ens communissime acceptum, ut continet Creatorem et creaturam, est genus: non quidem genus de illis praedicamentis, quia illa sunt genera logi-

2. En el orden epistemológico, el ente *es predicado univocamente* de Dios y de las creaturas en cuanto es lo más común que se extiende a todo lo que no incluye contradicción.⁶ La univocidad del ente ha de ser interpretada estrictamente en un sentido lógico (“unitas praedicationis”) pues la unidad de atribución del ente es una unidad analógica (“unitas analogica”)⁷ que admite distinciones ontológicas. Esto nos conduce a una de las partes más oscuras de la concepción escotista que es la noción de los modos intrínsecos del ente (“modi intrinseci”) por los que se “contraen” y “determinan” las variadas realidades que incluye el ente comunísimo.⁸

3. A partir de la noción comunísima de ente se van sucediendo estos distintos modos o formalidades que determinan a cada individuo hasta llegar a la última actualidad de la forma en que surge la “entitas singularis”, que los escotistas llaman *haecceitas*, la “esteidad”, la propiedad de ser “éste” y no “otro”. La “haecceitas”, por lo tanto, es formalmente distinta de la esencia o naturaleza y posee una unidad propia pero distinta de la de la unidad universal de la “natura”, y como unidad concreta del singular, menor que la unidad numérica.⁹

4. Entre la “esteidad” y la naturaleza se da una distinción en la cosa real (“distinctio a parte rei”) no meramente lógica ni tampoco

calia... sed genus metaphysicum; quod non dicit rem aliquam communem, sed dicit aliquod per se et primo convenire alicui: aliis autem per quamdam participationem illius.

Hoc nomen est communissime acceptum... dividitur prima sui divisione in ens quod non est nisi purum, quia nihil dicit praeter esse; et per hoc est primum, unum, et simplicissimum, cuiusmodi est Deus, qui est extra omne genus praedicamenti... et in ens cui convenit esse, sive quod habet esse... ita quod res cuiuslibet praedicamenti... nominat quid compositum ex esse latissimo et communissimo et aliquo peculiari”, *De Rerum Principio*, q. 19, n. 3.

6 “Ens ergo vel ‘res’ isto primo modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem”, *Quodl.* 3, nn. 2 y 3. “Conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negandum ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut ‘extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis concludant inter se unum”, *De Rer. Prin.* I, dist. 3, q. 2, n. 5.

7 “Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali, sive unitate propria singularis... Licet numquam sit realiter sine aliquo istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis”, *Op. Oxon.* II, dist. 3, q. 6.

8 “Concedo quod iste conceptus dictus de Dei et de creatura *in quid* contrahitur per aliquos conceptus dicentes quale contrahentes. Sed ipse conceptus dictus *in quid* non est conceptus generis nec illi conceptus dicentes quale sunt conceptus differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illud”, *Op. Oxon.* I, dist. 8, c. 3, n. 26.

9 “Quodlibet commune et tamen determinabile, potest distingui, quantumque sit una res, in plures realitates formaliter distinctas, quarum haec formaliter non est illa. Sed haec est formaliter entitas singularis, et illa est entitas naturae formaliter”. *Op. Oxon.* II, dist. 3, q. 6, n. 15. “Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali, sive unitate propria singularis”. *Ibid.*, q. 1, n. 7.

real sino *formal*, porque se distinguen no como conceptos, no como cosas separadas, sino como diferentes momentos de una misma cosa. Por lo tanto la "esteidad" consiste en la última realidad del ente ("ultima realitas entis"). La naturaleza no es ni universal ni singular, sino un modo susceptible de existir en muchos individuos, por lo que en el individuo concreto cabe distinguir, *la* materia y *esta* materia, *la* forma y *esta* forma, que en su unidad sustancial constituye *este* individuo.¹⁰

5. La "esteidad" no añade una cualidad de determinación al individuo sino que está dada en la misma esencia específica. "Ista unitas realis... non est differentia universalitatis" (Rep. Par. II, dist. XII, q. 8, n. 8). "Haecceitas est numero haec essentialiter" (Ibid. n. 13). La "haecceitas" como "ultima realitas entis" no es el último principio de información sino la determinación numérica de la forma y de la materia del compuesto, como *esta* forma y *esta* materia.

6. Puede decirse que la ontología escotista es solidaria y consecuente de su *punto de partida epistemológico*, a saber que el objeto propio del intelecto no son las esencias posibles sino lo real existente, pues las esencias universales ni están separadas de las cosas ni del ser divino y nos son accesibles a los sentidos. El conocimiento espiritual no consiste en una abstracción del universal sino en distinguir en cada individuo lo propio de lo común y esto nos es accesible por los sentidos.¹¹ El intelecto capta directamente lo universal y lo individual inevitablemente unidos en lo real. Cada concepto es una formalidad realmente discernible en las cosas y siendo la "haecceitas" una tal formalidad, resulta una modalidad ontológica a la que le corresponde un concepto mental. El conocimiento de lo particular, además, precede el de lo universal pero como un conocimiento confuso y vago que se esclarece cuando son conocidas las determinaciones universales de las esencias. El conocimiento perfecto lo es del universal concreto.

¹⁰ "Dico quod sicut compositum ingenere habet in se partes, materiam et forman, et materia potest concipi sub ratione universalis similiter forma et compositum.... quidquid potest concipi ut universale, illud non est de se hoc, cum potest sic concipi, est de se haec, ideo in materia est natura et haec proprietas et similiter in forma et similiter in composito. Et formaliter natura non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative, tamen in composito est formalitas quae est incommunicabilis, quae est incommunicabilis; igitur sunt sex entitates in composito per identitatem unitive", *Rep. Par.*, II, dist. 12, q. 8, n. 8.

¹¹ "Cognitio particularis, et tamen est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quia actio intellectus circa huiusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari", *De Rer. Prin.*, q. 3, a. 2, n. 21.

7. "Scot —concluye Lagarde—¹² ha unido con una rara maestría universalismo e individualismo, racionalismo y realismo". Además, y relacionando su pensamiento ontológico con su principal preocupación teológica, de dar respuesta a lo necesario y a lo contingente, a la creación y a la Providencia y sobre todo de salvar la Libertad divina, "el universo escotista —continúa Lagarde—, se presenta entonces como el efecto contingente y mudable de una volición contingente pero inmutable. La libertad de Dios se extiende tan lejos como lo permite la naturaleza del ente. Dios puede todo mientras no implique contradicción".

INDIVIDUO Y ORDEN

Por este bosquejo de la doctrina ontológica de D. S., puede concluirse con Harris¹³ que "es imposible deducir un orden ontológico de la mera noción de ente *a priori*, podemos sin embargo obtener *a posteriori* la articulación del plan de las cosas arguyendo desde lo finito a lo infinito, desde lo causado a lo incausado, de lo imperfecto a lo perfecto".¹⁴ Además, la naturaleza siendo lo más común e indeterminado, e.d. lo menos individual del ente, como algo que no es ni universal ni singular ("universale a parte rei"), resulta un "motivo" suficiente, según D. S., para explicar la individuación, pero, simultáneamente, para insertar a los individuos en el orden.

D. S. distingue tres tipos de órdenes, el de las entidades metafísicas, el de las sustancias individuales y el propio del hombre, que están regidos por la ley de *composición*, que alude al orden esencial en la estructura de cada ente y la ley de *dependencia* entre los entes y lo que les es exterior. Es el orden de dependencia al que alude el problema que planteo y es el punto más antinómico en la propuesta escotista. En lo que respecta a las entidades metafísicas, la dependencia se deduce esencial y rigurosamente de su naturaleza, mientras que en los otros dos casos su *singularidad* los *aisla* por lo que se opera un mecanismo "a posteriori" de *conformación*. Las sustancias individua-

¹² *Op. Cit.*, pp. 235-6.

¹³ *Op. Cit.*, p. 69.

¹⁴ "Quamvis entis sunt plurimae passiones, quarum consideratio valeret ad propositum persequendum, tamen de ordine essentiali tanquam de medio fecundiori prosequat", *De Primo Principio*, ad init.

¹⁵ "Omnis relatio realis non mutua nec aequiparantiae, vel est quaedam dependentia, vel requirit dependentiam relati ad illud ad quod refertur", *Op. Oxon.*, I, dist. 30, q. 2.

les, en general, se someten a la ley de *jerarquía* de las especies y de *igualdad* de los individuos en la especie¹⁶ como preceptos contingentes derivados de la Libertad divina con los que los singulares siempre se conforman, por lo que entre las esencias y los singulares media la ley divina para que en éstos se articule el orden de aquéllas.¹⁷

En el caso del hombre, el planteo agudiza la *soledad* ontológica. En las sustancias individuales fuera del hombre, si bien la dependencia no se deduce esencialmente, sin embargo se conforman siempre y necesariamente a los preceptos divinos del orden; en el hombre desaparece toda dependencia esencial que es reemplazada por el asentimiento libre al orden, lo cual ocurre por tres razones. *Primero*, porque es un compuesto de cuerpo y espíritu en que la índole del espíritu exige acentuar su indivisión.¹⁸ *Segundo*, porque es persona, y la "personidad" es "última solitud", e.d. rechaza toda fuerza de atracción por otro ente absoluto.¹⁹ *Tercero*, por su libertad, que acentúa la independencia de la persona, aunque desde aquí se indica una cierta solución: "Licet non sit aptitudo talis naturae ad dependendum, est tamen *aptitudo obedientiae*: quia natura illa est in perfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis".²⁰

En consecuencia, por la índole de la persona humana, su inserción en el orden no es resultante de una inclinación de las tendencias de su propia naturaleza, sino una determinación positiva de su voluntad libre, lo que, en contrapartida, implicará desde el orden moral el sustentar las exigencias morales en exigencias contingentes y sucesivas de la naturaleza humana, libremente elegidas por la Voluntad divina. Una vez más, constreñido por una noción negativa de ente ("Cui non repugnat esse") y obligado a salvaguardar sobre todo la omnimoda Libertad divina, el Supremo Providente es una Voluntad Suprema que elige las exigencias naturales que su Razón dicta.²¹

16 "Quodlibet (creatorum) est potentiale ad istam formam quae est ordo, ut scilicet habeat ordinem ad aliam partem et hoc, vel secundum *eminentiam* quae est in naturis diversis in universo, vel *secundum aequalitatem*, quia ordo est partium dispariumque rerum dispositio secundum Augustinum, vel secundum *actionem et passionem, sive secundum causalitatem*; et ideo quodcumque agens creatum producens effectum ita potentiale est quia ad ipsum et ad effectum potes: consequi ordo inter ea", *Op. Oxon.*, I, dist. 30, q. 2, n. 19.

17 "Ordo est parium impariumque rerum unicuique loca sua distribuens congrua dispositio, ab illo actem Agente qui principaliter intendit ordinem...", *Op. Oxon.*, II, dist. 3, q. 6, n. 10.

18 "Licet substantia materialis non sit ex se divisa in partes eiusdem rationis, tamen ipsa non est de se indivisibilis in partes tales", *Op. Oxon.*, II, dist. 3, q. 6, n. 8.

19 "Ad personalitatem requiritur solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae" *Op. Oxon.*, III, dist. 1, q. 1, n. 17.

20 *Op. Oxon.*, III, dist. 1, q. 1, nn. 6-7.

21 "Vountas divina quae est prima regula omnium agibilium et omnium actionum

La ley natural no está sustentada ontológicamente en un orden de tendencias naturales a connaturales fines perfectivos, cuanto en una participación de la ley eterna concebida a modo de ley positiva. Todo se deduce de la libérrima Voluntad divina que, si bien posee una "potentia ordinata" a las naturalezas por El creadas y al orden por El establecido, por su "potentia absoluta" puede querer todo lo que no implique contradicción.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD

Las nociones escotistas presentadas de *individuo* y de *orden*, como acoté al comienzo, trazan por sí ciertas líneas de respuesta al problema social, tanto en lo que respecta a la estructura del todo social como a la dinámica y exigencias y que determinan su índole propia.

La noción del individuo personal como *ultima solitudo* y las de orden y orden moral concebidas fuera de las naturalezas en cuanto tales, pues resultan de determinaciones positivas de la libérrima Voluntad divina, obstaculizan la posibilidad de explicar al todo social como "aquel todo que algo añade a la simple unidad de agregación", según pareciera su preocupación en *Op. Oxon.* III, d. 2, q. un.²²

1. *Sociabilidad natural.*

D. S. distingue el estado de inocencia del estado de naturaleza caída para explicar el origen de las formas sociales. En el estado de inocencia, la sociedad familiar era la única prescripta por naturaleza, pues es de ley natural la obediencia a la autoridad paternal.²³ Fuera de la sociedad familiar, se daba una convivencia pacífica sin requerir de autoridad alguna porque no se exigía nada que los ligara espe-

et actio divinae voluntatis ex qua est prima regula, est prima rectitudo. Ex hoc enim quod aliquid competit voluntati divinae est rectum, et quamcumque Deus possit habere absolute est recta, sed quodlibet quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute; igitur quidquid Deus faciat vel agat, erit rectum et iustum", *Op. Oxon.*, IV, dist. 46, pp. 8-9.

²² "Toto quod est vere unum, necesse est Totum esse aliud ens ab omnibus partibus et conjunctim et divisim; quia Totum per se unum, est magis unum quam unum per accidens; et quia congregatio partium dicit majorem unitatem quam ens per accidens; quia quaecumque partes ponantur simul, si nihil sit rei nisi hoc et hoc, non erit major unitas quam lapidum in sacco", *Op. Oxon.*, III, dist. 22, q. un.

²³ *Op. Oxon.*, IV, dist. 6, q. 10, n. 12.

cialmente unos a otros, pues tal convivencia se fundaba en el sólo respeto mutuo de las autonomías individuales.²⁴ El estado de caída introdujo el desorden y la discordia por lo que fue necesario instituir *de común acuerdo* una autoridad que reordenara a los que no estaban ligados por lazos familiares.²⁵

¿Es posible hablar de sociabilidad "natural" ante un concepto así recortado de tendencias necesarias? ¿Puede hablarse del hombre como naturalmente social si se excluye de la naturaleza la sociedad que atiende al bien común "más perfecto" según su propia calificación del bien de la sociedad política?

2. *Bien común.*

Si en los todos prácticos el fin es especificativo extrínseco, en el caso del todo social su conceptualización dependerá de la idea que se ofrezca de bien común. No encontramos en D. S. un concepto de bien común como algo específicamente diferente de la mera suma de los bienes particulares. Más que un *bonum comunitatis* es un *bonum communicantis*, e.d. que tiene *comunidad de continencia eminente*.²⁶ En consecuencia, en el bien común se armonizan los bienes particulares para que no se dificulten ni entorpezcan. No es de la índole del bien común que exija un sujeto dinámicamente apropiado, cuanto la armonía de los bienes particulares sustentan la necesidad natural de la vida en común. "Congruam et pacificam conservationem et necessariam sustentationem".

La naturaleza más bien opera en salvaguarda de las autonomías individuales que en la determinación de la sociedad como un todo de

²⁴ "In civitate enim vel terra congregebantur primo multae gentes extraneae et verae, quarum nulla tenebatur alteri obedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conservationem inter se habendam potuerunt eligere unum ex eis principem, cui in omnibus solum dum ille viveret, ut subditi obedirent, vel quod sibi et suis succedentibus legitimis subessent, secundum condiciones quales vellent, sic vel sic, ut diversi modo tenent principatum, quia quidam tantum ad vitam, quidam per successionem", *Rep. Part.*, IV, dist. 15, q. 4, n. 11.

²⁵ "Secunda respicit cohabitantes quantumcumque nulla consanguinitate vel propinquitate conjunctos; utpote si ad civitatem aliquam aedificandum vel habitandum occurrerent extranei aliqui, videntes se non posse bene regi sine aliqua auctoritate, poterant concorditer consentire ut vel uni personae, vel communitati committerent illam communitatem, et uni vel pro se tantum et successor eligeretur sicut ipse, vel pro se et tota sua posteritate. Et ista auctoritas politica, ut patet, justa est, quia juste potest quis se submittere uni personae vel communitati, in his quae non sunt contra legem Dei, in quibus melius potest dirigi per illum cui se submittit, quam per se ipsum." *Op. Oxon.*, IV, dist. 15, q. 2, n. 6.

²⁶ "Continens omnem actualitatem possibilem; continens omnem bonitatem possibilem; continens omnem perfectionem possibilem." *De primo principio*, c. 3.

orden apropiado para alcanzar un bien de naturaleza diferente de la mera suma de los bienes particulares.

Además, si conectamos tal concepción con la doctrina escotista del orden natural, que es más bien un orden de exigencias derivadas de preceptos divinos, no pareciera que el carácter natural de la familia pueda ser interpretado propiamente en términos de sociabilidad "natural". En verdad, la adscripción de la familia en la naturaleza es consecuente de la ley natural (*natural* en el sentido apuntado) que obliga a la obediencia a los padres.

3. *Autoridad política.*

La misma concepción sobre el origen de la sociedad política refluje en el origen de la autoridad política, lógicamente, e.d. se hace con relación a la pérdida del estado de inocencia, momento en el que el comunismo inicial de bienes se vuelve injusto al desaparecer la concordia original y requiere "autoritate concordii vel communis consensus". De ahí que la autoridad política se ejerza sobre "extraños", sea que aquélla resida en una persona o en la comunidad y su legitimación proviene *ex communi consensu et electione ipsius communitatis*.²⁷ En otros términos, la sociedad política resulta ser *concordia discordantium* y su autoridad surge *per electionem ab illis extraneis*.²⁸

Sin duda que este procedimiento echa mano de un *contrato social* entre los "extraños y diversos" que se congregan en cierta comunidad. Cuál sea el alcance del *contrato* y que consecuencias epistemológicas ha determinado en autores posteriores como Hobbes, Locke, Rousseau, no puede ser abordado en esta oportunidad. Lo que sí cabe precisar es que la formulación del contrato no se presenta como un hecho histórico, sino como un recurso explicativo de la naturaleza de la sociedad política, urgido por el callejón sin salida al que lo condujo: a) el concepto negativo de ente ("Cui non repugnat esse"). b) La soledad ontológica de la persona humana. c) La peculiar "naturalidad" del orden dado y del orden moral. d) Especialmente, la reducción del bien común a la utilidad de una armonía de bienes particulares.

²⁷ *Op. Oxon.*, IV, dist. 15, q. 2.

²⁸ *Rep. Par.*, IV, dist. 15, q. 2, n. 11.

DUNS SCOT Y SANTO TOMAS DE AQUINO

1. Las precisiones señaladas en el párrafo anterior funcionan como cuatro pilares ontológicos en que se sustenta la respuesta escotista a la naturaleza de la sociedad. La primera observación que puede hacerse es con referencia al tratamiento metodológico de los mismos. Mientras que D. S. los aborda como asuntos cerrados, casi autosuficientes que no se involucran ontológicamente sino por una determinación voluntaria; S. T. concibe desde la misma índole análoga del ente, todas las implicancias onto-axio-normativas de la realidad toda y del individuo personal en particular.

2. Por eso según S. T., la ley eterna como Razón divina de gobierno tiene carácter necesario por las exigencias mismas de la esencia divina y lejos puede tal afirmación contrariar la libérrima Voluntad divina. De igual forma, la ley natural como especial participación de la ley eterna en el hombre, se sustenta en el mismo orden natural ínsito en cada individuo personal, un orden natural de tendencia y amor a connaturales fines perfectivos. Cada hombre como individuo personal, en cuanto partícipe de una tal naturaleza, se inserta en el orden para alcanzar lo que más le conviene a "*tal*" sustancia "*individual*". En este marco la ley natural, surge como reaseguro de la misma naturaleza al determinar las exigencias que ordenan *adecuadamente* el amor natural conforme a la dignidad del fin más cabal y por ello más querible.

"Sicut ut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentis. Ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes" (S. T., 1-2, q. 94, a. 4, ad 3 m).

3. El individualismo escotista más que de un concepto de total soledad de la persona, parece surgente de una noción forzada de orden natural y de ley, por sustentarlas fuera de la Razón Providente, en la Voluntad libérrima de Dios. En S. T., por el contrario, la sociabilidad humana tiene una índole natural como una realidad incontestable en todas las formas sociales, según diferentes modos de participación.

“Ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant” (*Ibid.*, a. 2 c. in fine).

“Homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipsi solus praeparare non potest; consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum” (In *Ethic.* I, l. 1, n. 4).

4. La sociedad de D. S. no puede explicarse, entonces, como un todo real de orden, lo que sí acaece en S. T. Para el Aquinate la figura del “todo y sus partes” no es mero recurso explicativo ya que el todo de orden *realmente* es una *especie* diferente de la mera suma de las partes singulares, y en el caso del todo práctico que es el orden social, los individuos humanos se aunan con una participación analógica de sus funciones en un bien que por ser más perfecto, respeta, asume y plenifica en el todo las singularidades.

“Nomen collectivum, scilicet pluralitatem suppositorum et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum”.
S. T., I, q. 21, a. 1, ad 2 m).

“Ipse totus homo, ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars” (S. T. 1-2, q. 65, a. 1).

5. Por último y consecuente de una doctrina insuficiente del orden, la noción escotista de bien común pierde riqueza y hondura, aunque no fuese ésta su intención explícita inicial. Por su parte, según S. T., la sociedad como todo práctico real de orden, es el agente apropiado para el bien común entendido como causa final, o viceversa, el bien común exige un tal sujeto y agente. Es que el mismo bien común está indicando la “comunidad” del fin, y no la de mera predicción unívoca, al ostentar mayor perfección y mayor capacidad perfectiva y por ello comprende a la multitud como tal. El bien común es una formalidad diferente de los bienes particulares que como un “todo potestativo” los asume como plurales y en un estado más perfecto, de modo tal que se constituye en el mejor bien del individuo personal.

“Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius est bonum cuiuslibet partium” (S. T. 2-2, q. 58, a. 9, ad 3 m).

“Bonum commune civitatis et Bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio Boni communis et Boni singularis, sicut alia ratio totius et partis” (*S. T.* 2-2, q. 58, a. 7, ad 2 m).

“Bonum multitudinis est maius quam bonum unius qui est de multitudine” (*S. T.* 1-2, q. 39, a. 2, ad 2 m).

“Imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum sicut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars est naturaliter propter totum... Qualibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum” (*S. T.* 2-2, q. 64, a. 2).

MARÍA C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI