

## Método escolástico y libertad de pensamiento. Duns Scoto y Michel Foucault

Resumen: El pensamiento filosófico desarrollado entre los siglos IV y XV (aproximadamente), al que llamamos medieval, se ha distinguido por un tema y una práctica fundamentales para la modificación en la forma de pensar. Tímidos en un principio y más descolantes luego, ellos son, a mi entender, el debate sobre los universales y el método escolástico amparado en una práctica discursivo-gestual, instalado en tres formas de discurrir: lectio, dictio y quaestio. Ciertamente, esta práctica nos ha llegado mayoritariamente inserta en escritos cristianos, aunque no podemos negar que en los judíos y árabes también los encontramos. En el ámbito cristiano, los hallamos en las distintas formas que la inteligencia de la fe fue adquiriendo. Formas que llevaron a la controversia y a la comprensión en los distintos pensadores de que la verdad es difusa, ya fuera por estar oculta por el humo del pecado o bien por la imposibilidad de la razón humana de alcanzarla. Así encontramos en el siglo XIV a un pensador como Duns Scoto involucrado en la cuestión de si el mundo responde a un orden preestablecido por Dios: *potentia ordinata*, o a su libre determinación conforme el principio de *potentia absoluta*, y qué se entiende por ambas. Duns Scoto sostiene un orden “probable”, “contingente” en la aparición de los acontecimientos del mundo por el principio de *omnipotentia Dei*. Y ese término “probable” nos permite ver un cambio importante en la mentalidad de su siglo. Si bien es cierto que no era el único que pensaba así, sin embargo, nos llamó la atención la forma en que trata este tema y cómo su pensamiento adelanta algunas concepciones de los siglos XIX y XX.

Abstract: The philosophical thought developed between the IV and XV centuries (aprox.), which we call medieval, has been characterized by a subject and a practice vital to the modification of the way of thinking. Timid at first but outstanding later, these are, in my opinion, the debate over the universals and the scholastic method supported by the discursive-gestural practice and installed in three ways of argument: *lectio*, *dictio* and *quaestio*. Certainly, this practice has been found mostly in Christian writings, although we cannot deny that it is also found in Jewish and Arab writing as well. In the Christian sphere, we can find them in the different forms that the intelligence of faith has acquired. These forms led to controversy and to the understanding by different thinkers that the truth is diffuse because it is either hidden by the smoke of sin or because human reason is incapable of reaching it. In this XIV century context we find Duns Scotus involved in the question of whether the world responds to an order pre-established by God: *potentia ordinata*, or to its own free will in accordance with the principle of *potentia absoluta*; and what is understood by them. Duns Scotus holds a “probable” and “contingent” order in the world event’s appearance by the principle of *omnipotentia Dei*. The term “probable” allows us to see an important change in the outlook of the century. Even though he was not the only one to claim that, the way in which he approaches the subject and the way his thought is ahead of the conceptions of the XIX and XX centuries caught our attention.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, método escolástico, inteligencia de la fe

Keywords: John Duns Scotus, scholastic method, intelligence of faith.

## Introducción

El pensamiento filosófico desarrollado entre los siglos IV y XV (aproximadamente), se ha distinguido por un tema: el debate sobre los universales y una práctica: el método escolástico, fundamentales para la modificación en la forma de pensar. Tímidos en un principio y más descollantes luego, estas prácticas discursivo-gestuales las hallamos en tres formas de discurrir: *lectio*, *dictio* y *quaestio*.

El periodo escolástico posibilitó la controversia y la comprensión en muchos pensadores de poder concebir que la verdad es difusa, ya sea por estar oculta por el humo del pecado o por la imposibilidad de la razón humana en alcanzarla. Así, encontramos en el siglo XIV a un pensador como Duns Scoto (1265-1308), que durante su estadía en Cambridge entre 1297 y 1300, comenta el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Novara 1100-París 1160), en una obra que, con el título *Obra de Oxford* u *Opus Oxoniense*, contiene y da lugar a la *quaestio* y a la *disputatio*. Su reflexión lo va involucrando en la cuestión de si el mundo responde a un orden preestablecido por Dios, como es el de *potentia ordinata*, que es el único que la persona puede llegar a conocer en la experiencia cotidiana; o bien, responde a la libre determinación de Dios, que puede todo efecto y todo lo que es posible e imposible, que es el principio de *potentia absoluta*, al que, conjeturamos, la persona podría reconocer en los hechos milagrosos, inexplicables, azarosos. El Doctor Sutil los define en su comentario al *Libro de las Sentencias* (*Ordinatio* I, 42, 43, 44)<sup>1</sup> como el primer principio eficiente, y sostiene, por estos principios, un orden "probable", "contingente", en la aparición de los acontecimientos del mundo. Si bien es cierto que no es el único que piensa así, sin embargo, nos llama la atención la forma como trata este tema y como, sospechamos, su pensamiento adelanta algunas concepciones de los s. XIX y XX, en este caso lo relacionamos con Michel Foucault.

---

<sup>1</sup> DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense, Ordinatio I, distinciones 26-48*, Ciudad del Vaticano, t. 6, 1963; *Opus Oxoniense*, M. F. García ed., Quaracchi, 1912 y 1914, dos volúmenes.

## Duns Scoto y el comentario a las *Sentencias* Posible e imposible: lo otro en la mente de Dios y en la creación

Dios crea por su omnipotencia y libertad ilimitada, puesto que si tuviera límites estaríamos frente a una *petitio ex principii* y ante una paradoja; su estatus ontológico estaría debilitado y Dios privado de su atributo esencial. Pero el hecho de que Dios no tenga límite le impide al hombre elaborar un fundamento estable, dado que la naturaleza, en tanto creada por *potentia absoluta*, dejaría de ser comprensible por su inestabilidad. Todo correría el riesgo de cambio, sin saber el hombre cuándo, ni para qué, ni por qué y, de esta manera, se vería imposibilitada toda comprensión del actuar de Dios y se inhabilitaría uno de los principios fundamentales de la ciencia como es el de la anticipación de la naturaleza. Por este mismo principio, la *haecceidad* podría cambiar, dado que la creación es un acto por el cual Dios: "...cambia algo de una forma a otra forma [diferente], permaneciendo lo igual bajo ambas; a ese igual se le llama materia"<sup>2</sup>.

Compuesta por "acto" y "potencia", es por la "forma" como se la conoce. Los cambios formales tienen relación directa con aquello que la materia "acepta". Por ejemplo, lo blanco no puede cambiar en negro porque no contiene la cualidad "en" la materia que lo posibilite, es un "imposible" y en cuanto tal tiene un rechazo "formal". Entonces, la creación es un proceso en la mente de Dios que, en el mismo momento que crea, "en" lo creado se genera "algo" *imposible* que es su propia imposibilidad, su propio rechazo. Siguiendo la postura aristotélica de que no hay un inter-medio entre "ser y no-ser", el franciscano sostiene que el que engendra no lo hace de la nada, porque -afirma en la distinción 43<sup>3</sup>-, la "nada" no puede tener la capacidad de recibir algo. No hay ninguna entidad opuesta a una tal no-entidad, siguiendo de alguna manera el planteo agustiniano acerca de la torpeza de preguntar qué había "antes" de la creación; la misma pregunta supone una aplicación de las categorías "espacio-tiempo" a Dios. Por teología *apofática* se sostiene que de Dios no se puede afirmar ni negar nada y que no permite categorización alguna, con lo cual se profundiza la diferencia entre la persona humana y Dios; sus "mentes" son incomparables, pero

---

<sup>2</sup> DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, II, dist. XII, q. única.

<sup>3</sup> *Opus oxoniense*, dist. 43, resp. 19 al *Libro de las Sentencias*, I, d §3 de Pedro Lombardo (Petri Lombardi, *Libri Sententiarum*, estudio preliminar PP. Collegii San Bonaventurae in lucem editi, Quaracchi, 1916<sup>2</sup>), presenta la cuestión única sobre la primera razón para que una cosa sea hecha, si viene de Dios o de la cosa a hacer.

no contradictorias. Como dice Duns Scoto, todo lo que intente definir a Dios son “sólo principios de fe”, meros “creíbles”. “No son necesarios y verdaderos de manera evidente, ni la omnipotencia ni otros objetos de fe” y, la razón natural no puede probar que Dios es omnipotente<sup>4</sup>. Entonces se comprende por qué Duns Scoto comienza a hablar de “disolución”, “disociación” del conocimiento. El intelecto es capaz de intuir a Dios, pero no puede ir más allá de esta intuición intelectual, dado que su único aval es la fe.

Esta afirmación no anula la existencia de Dios ya que, si algo no existe, es nada y no puede ocurrir el paso de la no existencia a la existencia. Si a Dios lo pensáramos imposible, entonces, rechazaría el ser. Al no poder ser demostrado por la razón natural, aparece probable *a posteriori*, echando mano a la argumentación aristotélica de que, si es probable, es; de lo contrario, ni siquiera se podría pensar. Este argumento, que es inválido en Dios, sólo es válido para la materia existente que, al poseer la potencia o capacidad de “recibir” una nueva forma, posee también una existencia individual que es posible en una sustancia compuesta; no pueden darse en una sustancia simple, porque ella no es corruptible –de serlo, dejaría de ser simple–. Una corrupción que le viene a la sustancia, no de la forma que es acto, sino de la materia que es potencia, por la cual la sustancia puede ser o no-ser. No hay una naturaleza común, sino que lo propio es aquello accidental que persiste en la sustancia y le permite individualizar un existente. Si no existiese el compuesto materia y forma y fuese sólo una u otra, toda criatura sería incorruptible y dejaría de ser contingente para devenir ser necesario<sup>5</sup>. Lo que se corrompe, lo que deja de ser, no apetece ser, ya que apeteería su propia corrupción. En *Opus Oxoniense* XII, 1, lo expresa así: “materia est receptiva omnium formarum substantialium”.

Dicho de esta manera, se podría entender que cuando Dios crea, la materia ya está presente fuera del entendimiento divino como un receptáculo para recibir la forma que su ordenamiento le permite rechazar. Pero no es así, sino que indica que Dios, al crearla, le otorga la posibilidad del rechazo formal, con lo que incorpora la idea de “libertad” de Dios y de alteración del orden preestablecido en un primer momento de naturaleza. Por esto Duns Scoto niega que “todo se convierta en todo”; de ser así, no habría “individuación”, ya que cualquier cosa podría transformarse en cualquier otra. El ser de esta sustancia, su realidad es la *haecceidad*. Para Duns Scoto, la materia

---

<sup>4</sup> DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, 42, 16.

<sup>5</sup> PÉREZ ESTÉVEZ, pp. 386 y ss.

está en todo lo creado, desde lo más sutil como en los ángeles hasta en la última sustancia mineral. Leemos el texto, sumamente significativo:

“El imposible absoluto incluye imposibles o incompatibles. [...] Dios produce lo posible en su intelecto y así produce dos seres en un ser posible, pero estos dos seres son uno al revés del otro formalmente imposibles, de una manera que no pueden, juntos, ser uno, ni puede ser producido de ellos un tercero. La imposibilidad la poseen de ellos mismos (*ex se*), y principiativamente<sup>6</sup> (*ab eo*) de quien los ha producido”<sup>7</sup>.

A la representación que podemos hacer de la asociación o unión de los “imposibles” en su “posibilidad”, el Doctor Sutil en el mismo texto la llama “representación *fictiva* del *figmentum*”, motivo por el cual lo *imposible* de la cosa es lo que ésta rechaza, el segundo ser que se genera en ella y por ella, en el mismo momento de la creación. El “rechazo” no es simple contradicción, no viene de Dios sino de la cosa misma y se vuelve al intelecto divino: “...que es el principio en el ser inteligible donde las partes se rechazan formalmente”<sup>8</sup>. Este ir y venir en la mente de Dios no muestra una imposibilidad en Dios, porque lo puede todo, sino en la cosa. Entonces, si Dios lo puede todo, lo “posible” es un término u objeto de la omnipotencia en cuanto no rechaza ser y no puede ser por sí mismo necesario ni contradictorio.

En la distinción 44, nuestro franciscano especifica la imposibilidad de oponerse a lo creado por Dios; sólo Dios puede hacerlo por el principio de omnipotencia absoluta. Por ello, hacer lo imposible, ha de ser diacrónico para el hombre, sólo podría comprenderlo *a posteriori* (distinción 44: 5). El “pensar” de Dios hace el “ser esto”, *haecceitas* de lo creado, aunque su contrario pueda hacerse en ella por potencia absoluta<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> “Principiativamente”: neologismo de Duns Scoto: *principiativē*, forma adverbial tomada de otro neologismo: *principiare*: “ser el principio de...”.

<sup>7</sup> DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, I, 43.15.

<sup>8</sup> DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, I, 43.15.

<sup>9</sup> Ockham se va a oponer a esta concepción de Duns Scoto porque no acepta que el intelecto divino produzca la creatura en el ser inteligible. En la Distinción 43, contra Duns Scoto, dice: “Del hecho que una creatura sea inteligida, no se sigue su creación sino su conceptualización, no recibe ningún ser, sino una denominación”. De acuerdo con lo que entiende por “concepto”, que para Duns Scoto es estar objetivamente en Dios, ser conocido por Él en el intelecto, no producido; Ockham en su comentario a *Sentencias* I, 35, 6 - *Opera Theologica* IV (ad fidem codicum manuscriptorum edita/

El Doctor Sutil sostiene que Dios es una “causa” que “causa” de manera necesaria; actúa en el mismo instante lo “posible”, lo “compasible” y lo “incomponible” (gemelo). La causa es necesariamente omnipotente: pues en ese instante produce la “totalidad” del efecto, porque hay en Dios una libertad sincrónica.

El análisis de estos argumentos guía nuestro insipiente y discutible estudio. Las consideraciones de Duns Scoto nos llaman la atención porque, y es aquí donde enlazamos con Michel Foucault (Poitiers 1926-París1984), en el pensador francés leemos que, del hecho de “inteligir se sigue una intelección inconsciente, gemela” que:

“...conciene a la relación entre el hombre y lo impensado o, más exactamente, a su aparición gemela en la cultura occidental. Desaparecieron ciertas formas del pensamiento reflexivo, haciendo descubrir aquello que jamás puede darse a su reflexión, ni a su conciencia: mecanismos oscuros, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombras que directa o indirectamente ha sido llamado ‘el inconsciente’”<sup>10</sup>.

Entendemos que, como señala Foucault, “el hombre y lo impensado son, en el nivel arqueológico, contemporáneos”. En este sentido, encontramos una semejanza a lo vislumbrado por Duns Scoto en el momento “pricipiatio” de la creación al llamar “inconsciente” a aquello incomparable entre las mentes divina y humana, y podemos entender que, lo que el pensador francés determina como “mecanismos oscuros”, podrían ser aquellos principios de “fe” o imposibilidades de definir a Dios. Por lo tanto, esos mecanismos oscuros, sombras, determinaciones sin figura, apuntarían, de alguna manera, a aquello que en Duns Scoto sería una disolución o disociación del conocimiento, amparado en el principio de individuación y de aquello que en él queda excluido.

Aquí consideramos necesario repetir la frase introducida al inicio de nuestro trabajo en la que el Doctor Sutil sostiene que: “en el mismo momento que Dios crea” –podríamos decir según Foucault: “en el mismo momento que se enuncia”, porque la creación es verbo–, Duns Scoto sostiene que

---

cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae; moderator P. Iuvenalis Lalor, 1967), afirma que pensar de esta manera conduce a la falacia de que “cualquiera que inteligiera a Dios lo crearía en su intelecto”, y es aquí donde rechaza la posibilidad de que Dios sea sólo una *creatio in mentis*.

<sup>10</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1993, p. 317.

en ese mismo momento, “se genera algo imposible” –Foucault dirá: “lo otro, lo impensado” que, para Duns Scoto “es su propia imposibilidad, el rechazo formal” y para Foucault, “una intelección inconsciente, gemela”.

Así entendido y relacionado el discurso, según Foucault –si bien para él no es sustancia, y Duns Scoto dice “materia”–, sí es aquello diferente que va surgiendo en el mismo momento de ser enunciado; contiene en sí el imposible al generar algo distinto de lo que intenta enunciar. Una materialidad que Duns Scoto llama “una forma diferente” por aquello de que es un: “... ente en potencia debido a que es un acto máximamente receptivo; un ser en acto pero ínfimo por ser imperfecto y encerrar la máxima capacidad de recibir perfección o formas”<sup>11</sup>.

Podemos arriesgarnos a completar la argumentación anterior considerando que de un “discurso” pueden surgir varios, pero no cualquiera, sino aquellos que aquel “primer” discurso –lo llamaríamos así a los efectos de organizar nuestro argumento–, posibilita; por lo tanto hay un discurso “segundo” que podría ser rechazado por el “primero” y, como dice Duns Scoto, “no es simple contradicción” porque viene “del discurso mismo” que sólo puede comprenderse y analizarse diacrónicamente.

Foucault habla de una duplicidad empírico/trascendental –tal vez no fuera forzar demasiado relacionarlo a la concepción materia-sensibilidad/intelecto-forma–, que nos permitiría comprender el “repliegue” del que habla Duns Scoto como un acercarse/alejarse del sentido constituido. Es así que, lo que el hombre enuncia con el lenguaje, serían las formas que lo creado va adquiriendo desde su “composibilidad” y nuestra capacidad de inteligirlo.

Duns Scoto comienza entonces, a fortalecer la exploración de sus posibilidades gnoseológicas frente a la necesidad de encontrar un campo de regularidad argumentativa, “discursiva”, porque lo que conoce es contingente y produce un “descentramiento” que deja al desnudo la propia insuficiencia del individuo.

### Consecuencias de la teoría para la ciencia y la moral

Duns Scoto sostiene, por el principio de “potencia absoluta”, que Dios hubiera podido imponer principios opuestos: una sociedad en la cual el asesinato, el robo, la poligamia, fueran considerados buenos y justos. Deja en

---

<sup>11</sup> DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia, Opera Omnia, liber quartus a distinctione septima usque ad quadragessimam nonam*, Editio nova L. Vives, 1894.

claro que si lo hubiese querido, Dios habría manifestado un efecto totalmente diverso al que conocemos.

El Doctor Sutil considera que para Dios no existen razones de preferencia de un orden de cosas respecto de otro orden cualquiera. Sostiene que el mundo actual es racional sólo porque Dios lo ha querido; pero no puede decirse que Dios lo haya querido porque sea racional. De ser así, se subordinaría a su propia exterioridad, a su creación. Por eso le ha otorgado al hombre el poder de la razón que le permite entender cómo lo ha hecho.

De acuerdo con la argumentación seguida hasta aquí, afirmamos el sentido dado por Duns Scoto de que el mundo es una total contingencia; su orden es siempre revocable y su funcionamiento sometido a la voluntad divina. Entonces, el conocimiento objetivo que algunos pensadores venían buscando desde los argumentos que dieran cuenta de un orden absoluto a partir del momento de la creación y en la mente divina, se altera por “potencia absoluta”; no se puede predecir el devenir de la creatura y es aquí donde se abre un espacio “impensable”, “composable-incomposable”. Espacio de individuación y de cambio; cada ser es un compuesto inmodificable por *potentia ordinata* y modificable por *potentia absoluta*. Entonces, estaríamos hablando de una cierta paradoja de “orden” y “desorden”, “necesario” y “contingente”. El hombre, por sus limitaciones, habrá de actuar sin sobrepasar la potencia ordenada, de lo contrario lo hará en forma “desordenada”. Sólo Dios puede actuar conforme las dos potencias sin estar sometido (distinción 44. 7), y así podrá crear otros mundos, otros hombres, establecer otras leyes rectas y podrá actuar de manera contraria a lo que Él mismo ha ordenado (distinción 44. 10).

### ¿Anticipación de Duns Scoto a Michel Foucault?

Estimamos que estamos condicionados por un “discurrir”, sea divino, contingente o cultural. Las experiencias humanas son el resultado de la aplicación de criterios previos que se han transformado en códigos de una cultura; criterios fundamentales porque rigen el lenguaje, los esquemas perceptivos, las prácticas y valores. El reconocimiento de esos códigos en un período histórico-cultural determinado nos permite vislumbrar su orden y su desorden. El Doctor Sutil trabajó para paliar las consecuencias discursivas excluyentes de los enunciados y sostener la flexibilidad de teorías.

De este modo, vamos reconociendo el camino marcado por Duns Scoto en búsqueda de un enfoque conciliador entre las verdades de la filosofía y el dogma cristiano. Al respecto, sostiene que no hay razones suficientes

para lograr demostrar que los comentarios de los aristotélicos son falsos y verdaderos los de los cristianos. Por ello entendemos que instala la probabilidad en los enunciados de la fe, dado que considera que las expresiones de la Teología no pueden hacerse inteligibles en parte alguna, y de esta manera supera el problema escolástico de la racionalización de la fe, preparando el camino a una nueva forma de pensamiento. Se ocupa desde un punto de vista casi pragmático del mundo empírico como única realidad accesible: la de los hechos y seres particulares.

No ignoramos que en el medioevo no se pensaba con las improntas tales como las propuso Michel Foucault, pero su discurso nos permite sumergirnos en el intento de mostrar que, de alguna manera, aquellos hombres hablaron de “desorden” y de “diferencias discursivas” en la utilización del método escolástico, que nos han permitido mostrar cómo se va llegando al reconocimiento de la contingencia de la verdad, de la importancia del singular y de las múltiples interpretaciones sobre el universal. En *Las palabras y las cosas*, Foucault escribe que se “murmura” lo “otro”, lo gemelo que va generando el discurso a medida que es enunciado; que va más allá de sí y que no se puede conocer ni dominar, porque deja lugar a innumerables construcciones simbólicas en las que el mundo se va comprendiendo. En este sentido, Foucault explica el desorden en la naturaleza y el pensador medieval habla de la *contingentia mundi* resultado de la *omnipotentia Dei*.

Michel Foucault es para nosotros, en este tema, un hito clave para una lectura intersticial de las teorías expuestas a partir de construcciones simbólicas. En la *Arqueología del saber* se sitúa en el análisis de los discursos y los conceptos para tratar de comprender cómo fueron concebidos el conocer, el saber y la verdad en los distintos momentos del pensamiento. ¿Qué es ese discurso al que sólo se lo reconoce por sus efectos: cómo significa, cómo excluye y cómo domina? Entonces, buscamos en los saberes del s. XIV cuáles han sido sus condiciones y encontramos que, para Duns Scoto, en relación con la verdad, ha dejado de ser una adecuación entre el intelecto y el objeto, al estilo tomista, para ser el concepto como resultado de abstracciones que, se intuye, incluyen una práctica social y ejercicio de poder del que surge un tipo de hombre/sujeto.

### El sujeto

Las concepciones de ambos autores, cada uno en su correspondiente siglo, nos permiten entrever una persona-sujeto que, tomando un principio

ineludible en la filosofía como es el del “conócete a ti mismo”, hacen hincapié en la modificación de su puesta en práctica a partir de creer en Dios y conocerse y ocuparse de sí, que para Foucault, en el periodo que nos ocupa: “tiene que ver con una contradicción: debo dejar todo en manos de Dios y a la vez ocuparme de mí para que Dios quiera ocuparse de mí... conocerse a sí mismo era la manera de renunciar a sí mismo...”<sup>12</sup>.

Porque, para los monjes, la verdad de lo que cada persona es, sólo está en Dios y es él quien la revela. Una postura que rige con fuerza en los monasterios en los que se aplica la regla benedictina, pero no se mantiene así, dado que distintas situaciones naturales y sociales van provocando su modificación y una creciente potenciación del yo. Si bien el dogma propone una negación de sí, ésta va perdiendo su efecto discursivo al fortalecerse la confianza en el intelecto, ya no experimentándolo como limitación, sino que, al estar traducidos los textos de Aristóteles en el momento en que vive el Doctor Sutil, le permiten consolidar el poder de la razón como herramienta de comprensión. Duns Scoto no es monje. La dialéctica ha triunfado de diferentes maneras y la *disputatio* ha tomado formas diferentes y gestos diferentes que enriquecerían la interpretación de la disputa, pero carecemos de ellos.

Las consideraciones de Foucault del periodo pre-clásico a partir de los procedimientos de exclusión y de los órdenes establecidos y obedecidos en la época llamada medieval, lo conducen a designar a esta forma de pensar como un “pensamiento del afuera”, motivo por el cual busca el:

“origen en aquel pensamiento místico, que, desde los textos del Pseudo Dionisio, ha estado merodeando por los confines del cristianismo: ‘quizá’ se haya mantenido, durante un milenio, más o menos, bajo las formas de una teología negativa”<sup>13</sup>.

Coincidimos con el pensador francés en la valoración de la teología negativa, pero nuestro discurrir intentó introducirse en su “quizás”<sup>14</sup>, en el pensamiento del afuera, y nos preguntamos: ¿del afuera de quién? ¿De Dios o del sujeto? Si la persona se aparta de Dios, pretendidamente se centra en el sujeto que, de una u otra forma está descentrado, porque sabe que el conocimiento viene dado por Dios en la capacidad de discurrir de la razón, de

---

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 52.

<sup>13</sup> M. FOUCAULT, *El pensamiento del afuera*, Madrid, Pre-textos, 1989, p. 17.

<sup>14</sup> Teniendo en cuenta que Foucault realizó un escrito dedicado al cristianismo y al que, aun, no tenemos acceso, es que vemos limitado nuestro trabajo.

este modo, oscila entre “dispersión del sujeto” y “sujeto centro del conocimiento”. En el primer caso, al no poder desarrollar el conocimiento desde su propio intelecto porque depende de Dios, de lo que Él revele en su alma; en el segundo, en cuanto busca la verdad por sí mismo a través del intelecto dado por Dios. El hombre, al no tener acceso al conocimiento de las ideas arquetípicas, sólo conoce lo que es contingente.

Duns Scoto comienza a fortalecer la exploración de sus posibilidades gnoseológicas frente a la necesidad de encontrar un campo de regularidad “argumentativo”, “discursivo”, más allá del que ofrece Dios al ser inefable e indemostrable y así logra alcanzar lo que llamaríamos hoy una posición de subjetividad. Por esto nos arriesgamos a sostener que dicha disolución, enunciada por autores como Nietzsche o Foucault o quienes sostienen que el sujeto es un invento de la modernidad, ya estuvo presente como contradicción entre sujeto “centrado/descentrado”.

Aunque Foucault considere que en este periodo se impone lo que llama “voluntad de verdad”, un discurso de imposición de verdades de algunos centros de poder, no ha sido así en todos los casos, porque ha habido quienes al comprender esta imposibilidad humana reconocieron, como dice Duns Scoto, que la razón natural es infructuosa para tal fin y abrieron el camino hacia la “voluntad de saber” o el reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar la verdad.

### Conclusión

Lejos de querer mostrar una “continuidad” discursiva entre ambos autores, hemos intentado mostrar su propia discontinuidad en la manifestación singular y discordante de la continuidad de un pensamiento que ha gestado las modificaciones necesarias como para que, el pensamiento de Foucault, fuera deudor de Duns Scoto. No creemos que se estuviera pensando “lo mismo” en el siglo XIV que en el XX; solamente señalamos que, analizado desde Foucault, Duns Scoto promueve que “hable el hombre” a través de los enunciados de su razón que son tan contingentes como el orden que producen, un orden señalado por la institución del lenguaje que formado se deforma y da cabida a una enunciación que en el siglo XIV aún no se reconoce como “modalidad discursiva”.

En el Prólogo a *Las palabras y las cosas*, Foucault establece una relación entre posibles e imposibles, escribe:

“Por lo demás, no se trata de extravagancia de los encuentros insólitos. Sabemos lo que hay de desconcertante en la proximidad de los extremos o, sencillamente, en la cercanía súbita de cosas sin relación...”.

Podemos hablar de una cercanía de argumentos que aparentemente no se los relaciona marcando una proximidad de los extremos entre algunos argumentos de Duns Scoto y Foucault:

“Lo impensado, (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso”<sup>15</sup>.

Duplicaciones latentes en los discursos transmutadores y dubitativos de un orden absoluto. Foucault hace referencia a que no importa el nombre que se le dé, centrado en Dios y su omnipotencia, arriesgamos nuestra interpretación en cuanto sospecha del pensamiento de lo Otro: “...como una región abismal en la naturaleza del hombre [...] que le es a la vez exterior e indispensable”<sup>16</sup>.

Eso al lado, gemelo, impensado, habría sido, en el siglo XIV, pensado por Dios en el momento de crear, en ese “hacer” se genera un no hecho por Dios que es la propia incompatibilidad, o incompatibilidad de la creatura.

Foucault termina el capítulo IV de *La arqueología*, expresando que su forma de entender el discurso: “...no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice; muy por el contrario, es un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo”. Y hace continua referencia a que no es ni por las palabras ni por las cosas con lo que se define “una formación discursiva”...

Recordar los textos de nuestro franciscano fue, para nosotros, reconocer en ellos este conjunto de elementos donde se da su discontinuidad y dispersión con lo pensado en la época y con ellos mismos.

Simplemente hemos tratado de mostrar los elementos larvados que, consideramos, sostienen y refuerzan las diferentes hipótesis en los entrecruza-

---

<sup>15</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p. 2.

<sup>16</sup> M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, p. 317.

mientos discursivos entre épocas sumamente divergentes. Entendemos que Duns Scoto reconoce la ficción de “orden y verdad” que genera la repetición. Como dice Borges en la *Biblioteca de Babel*: “un mismo desorden (que repetido, sería un orden: el Orden)”.

Como sostiene Foucault, en otro contexto, y como hicieron algunos pensadores: “dejemos hablar a aquellos que incitan al pensamiento a salir de su retiro y a hacer su elección”.

Susana VIOLANTE

