

Contenido

JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308)	1
JUAN DUSN ESCOTO (1266-1308)	2
1. Vida.....	2
I. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS	3
1. Contexto cultural y reacción de Escoto	3
2. Filosofía y teología	4
3. Metafísica y teología	4
II. EL CONOCIMIENTO	5
1. Sujeto y objeto del conocimiento	5
2. La operación abstractiva.....	6
3. El objeto propio del entendimiento humano	7
4. Intuición del singular e innatismo	7
5. El saber sistemático.....	8
III. ESTRUCTURA METAFISICA DEL SER SENSIBLE	8
1. Contingencia y creación.....	8
2. La temporalidad	9
3. El hilemorfismo	9
4. La naturaleza común	10

JUAN DUNS ESCOTO (1266-1308)

Filósofo escolástico escocés, nacido en Duns, Escocia, de donde le vienen los dos apelativos que se añaden a su nombre. Tras ingresar a los 15 años en la orden de los franciscanos, estudia en Escocia e Inglaterra y luego en París, donde alcanza el grado de maestro de teología el año 1305. El año 1307 se traslada a Colonia, donde muere a los 43 años de edad. Durante esta época (1297-1308), comenta las Sentencias de Pedro Lombardo, en Cambridge, Oxford y París y redacta diversas cuestiones cuodlibetales; unas y otras son las fuentes principales de sus obras. Es considerado uno de los más importantes filósofos medievales de la Escolástica tardía, no solo por su postura crítica a las doctrinas de santo Tomás de Aquino, sino que también porque establece los fundamentos de muchos conceptos y problemas que serán básicos para la nueva época intelectual que empieza con el s. XIV.

La filosofía de Duns Escoto ofrece todo el interés de una verdadera síntesis de gran altura especulativa, inspirada en una interpretación de Aristóteles que se apoya principalmente en los comentarios de Avicena y que sustituye al tradicional neoplatonismo agustiniano de los franciscanos.

El punto de partida de la filosofía de Escoto es la tesis que adopta en la discusión de su época en torno a *cuál es el «objeto primero» del entendimiento humano, lo primero que conoce, y a partir del cual se construye la metafísica.* Entre los que sostienen que el *primum cognitum* es Dios mismo y los que defienden que es la *quidditas rei materialis* (la esencia de la cosa sensible), Escoto sostiene que el objeto primero y propio del entendimiento es «el ser en cuanto ser». El ser en cuanto ser es lo que se denomina también el «ser común o comunísimo», aplicable a cualquier clase de realidad sensible o meramente inteligible, finita o infinita, con significado unívoco (de un único concepto simple, no análogo). En este concepto de ser, la existencia no es una característica primera; lo es más bien la esencia. La existencia

es una modalidad (modo o grado de realidad de la esencia) de la esencia y se entiende desde ella; hasta la misma individualidad proviene de la esencia (no de la materia sensible), de la naturaleza común, o mejor de lo que llama *intentio naturae*, intención de la naturaleza, que no es sino el pleno desarrollo de la capacidad del ser, que no es más que pura potencialidad y que, por ello, está orientado a existir; de modo necesario en el ser infinito, de modo contingente en el ser finito.

El *voluntarismo* es otra de las tesis características de Duns Escoto. Genéricamente, significa la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, aplicable a dos ámbitos. Referido a *Dios*, es la afirmación de la contingencia radical de las cosas, de modo que éstas son lo que Dios ha determinado que sean por su voluntad infinitamente libérrima y omnipotente, pero las cosas podrían ser exactamente lo contrario, porque la contingencia es su característica esencial y hay infinitos mundos posibles creables por Dios; lo que existe no existe por ninguna otra necesidad que la libre volición divina, el amor divino. En lo que se refiere al *hombre*, el voluntarismo destaca la importancia de la libertad soberana de la voluntad y del amor frente al entendimiento y al conocer. El voluntarismo, y la contingencia que implica, alcanza hasta el mismo orden moral: «Todo lo que no es Dios es bueno, porque es deseado por Dios, y no a la inversa».

En resumen entre las tesis metafísicas más importantes estarían: la noción de ser; el principio de individuación puesto en la esencia misma de las cosas y no en la materia sensible; la capacidad del entendimiento humano de conocer «naturalmente» lo que es el ser y, dentro de esta misma noción, la del ser infinito; la concepción básica de Dios como: «ser infinito» y no meramente como causa de la creación; la posibilidad de demostrar a priori, y no meramente a posteriori, la existencia de un ser perfectísimo, etc.

En general el escotismo es aquella manera de hacer filosofía escolástica que no se inspira en Tomás de Aquino, sino en el agustinismo y el avicenismo. Rasgo peculiar suyo es también que no especula a partir de la situación existente de hecho (la creación), sino de la simple posibilidad de la situación real; todo -orden moral incluido- podría haber sido de otra manera. Esta contingencia radical de las cosas y la idea de que Dios crea con esencial libertad -sin ningún tipo de necesidad, como sostenían otras filosofías inspiradas en el necessitarismo árabe- son el fundamento del voluntarismo escotista.

JUAN DUSN ESCOTO (1266-1308)

1. Vida

Nacido en Duns, Escocia, probablemente en 1266. Pertenecía a una familia bien acomodada económicamente. Parece ser que cuando cumplió quince años ingresó en el noviciado de la orden franciscana. La primera fecha cierta que se dispone de Escoto es la de su ordenación sacerdotal, el 17 de marzo de 1291, en la iglesia de San Andrés de los monjes cluniacenses, en Northampton. Tenía entonces veinticinco años. Se formó en Oxford, Cambridge y París, teniendo como destacados maestros a Vidal de Four, Raimundo Rigaud y Gonzalo de España.

Toda la tradición escotista sostiene unánime que Escoto comentó los cuatro libros de las Sentencias de Pedro Lombardo en las Universidades de Oxford, Cambridge y París. En 1301, ya como maestro de teología, enseña en la Universidad de París, «metrópoli de la filosofía y de la teología» en Occidente.

En 1303 se entabla la lucha entre el rey de Francia, Felipe el Hermoso, y el papa Bonifacio VIII. Entonces Escoto fue expulsado de Francia por apoyar al grupo del Papa. En 1303-1304 enseñó en Oxford, volviendo a París en 1304. Durante todo este tiempo el Doctor Sutil ejerció una gran actividad de maestro y de escritor. En 1307 es trasladado a Colonia, en donde sigue enseñando. Y muere en dicha ciudad el 8 de noviembre de 1308, cuando tenía cuarenta y dos o cuarenta y tres años. Su fama de santidad fue siempre defendida dentro de la Orden, pero tuvo muchas resistencias fuera. Finalmente Juan Pablo II reconoció sus virtudes heroicas el 6 de julio de 1991, concluyendo así su proceso de beatificación.

I. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS

En estas páginas sólo se pretende introducir al lector en el universo escotista para poder descubrir los principios fundamentales de una visión original de Dios, del hombre y de la vida.

1. Contexto cultural y reacción de Escoto

Un autor escribe siempre desde un contexto cultural concreto para transmitir un mensaje a través de un método propio. La reflexión filosófica no es un soliloquio del hombre consigo mismo, sino más bien un coloquio y un diálogo óntico con los interlocutores más representativos de un movimiento cultural.

Durante los años de formación de Duns Escoto entraron en confrontamiento dos movimientos filosóficos fuertes. Uno, el tradicional, representado por el agustinismo; otro, más moderno, representado por el aristotelismo, que se iba imponiendo en las universidades. Entre 1260 y 1270, el aristotelismo, liberado de ciertas imputaciones neoplatónicas, se presentaba con las fuerzas de un nuevo movimiento. Ante este nuevo aristotelismo se enfrentaban cuatro posturas netas:

a) La de Siger de Brabante y otros maestros de la Facultad de Artes de París que, partiendo de la total autonomía de la razón, trataban de estudiar y analizar los principios y las conclusiones del aristotelismo sin interesarse si entraban o no en conflicto con las verdades reveladas.

b) La de los maestros de teología, que, partiendo de un criterio teológico, rechazaban la autonomía de la razón cuando sus conclusiones entraban en conflicto con la fe;

c) La de Santo Torna, superando a San Alberto Magno, trataba de demostrar que la filosofía aristotélica, vista a la luz de sus propios principios, ofrecía un conjunto de instrumentos racionales homogéneos y coherentes a la misma teología.

d) La de aquellos, como San Buenaventura, que conocían el aristotelismo, pero no eran muy optimistas del mismo, ya que desconfiaban de Aristóteles por varios aspectos negativos de su pensamiento.

Después de la muerte de Tomás y de Buenaventura (1274) se agravó la tensión agustinismo-aristotelismo, sobre todo cuando el obispo de París, Tempier, condenó una larga lista (219) de tesis doctrinales. Dicha condena se refería tanto al averroísmo como a los diversos movimientos filosóficos que se inspiraban en la visión aristotélica sobre Dios y el mundo, la doctrina de la doble verdad, la eternidad del mundo, la necesidad de la creación, la unidad del entendimiento agente, etcétera.

Aristóteles no había podido conseguir con la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía misma se demostraba incapaz de hacerlo, esto era la prueba experimental. Después de 1277 se encuentra cambiada la andadura de todo el pensamiento medieval. Después de una breve luna de miel, la teología y la filosofía se percatan de que su matrimonio ha sido un error. Esperando a la separación física, que no tardará mucho, se procede a la separación de bienes.

Duns Escoto, que hizo sus estudios de filosofía y de teología en Oxford, Cambridge y París entre 1281 y 1298, con los maestros más destacados de la Orden y en contacto con los mejores maestros de las universidades, no pudo por menos de vivir aquella problemática filosófico-teológica de entonces. Pero no se encerró en posturas rígidas y excluyentes de un sistema determinado. El Doctor Sutil, con juicio crítico, supo discernir los valores y las limitaciones de los sistemas enfrentados. El doctor franciscano conoce muy bien al Estagirita y lo respeta, pero no lo sigue necesariamente. Escoto desconfía de una filosofía pura o separada de la teología y está siempre atento a denunciar los límites de la pura razón y sus inevitables errores.

El horizonte mental de Escoto es diverso del de santo Tomás de Aquino. A este respecto escribe Gilson: «A juicio de Santo Tomás, los filósofos consideran las naturalezas en sí mismas, los teólogos como salidas de Dios y en vía de volver a El; filosofía y teología son dos ciencias distintas en cuanto al objeto. Según Escoto, sin embargo, los filósofos son aquellos que, considerando las naturalezas sólo en sí mismas, se muestran inclinados a pensar la realidad en términos de necesidad y en detrimento de la libertad». Para Escoto no hay oposición radical y excluyente entre San

Agustín y Aristóteles, sino más bien de complemento. Por eso su filosofía se la ha denominado aristotelismo-agustiniano.

2. Filosofía y teología

- ❖ El pensamiento escotista es todo un conjunto inseparable de filosofía, de teología y de espiritualidad que tiene su origen en el Dios revelado y su explicación en la razón existencial del hombre.
- ❖ Analiza una experiencia de la razón separada de la fe y encuentra ahí luces y coherencia, pero también sombras e incertidumbres, limitación y fragilidad. «Los filósofos paganos creen en la autosuficiencia de la naturaleza; por el contrario, los teólogos conocen los límites de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural».
- ❖ La filosofía ofrece de Dios sólo un conocimiento abstracto y racional; del alma y del destino último, una visión muy genérica e insuficiente.
- ❖ La filosofía es evidencia de principios y coherencia de conclusiones, la teología es adhesión al misterio y explicación de la verdad revelada. La filosofía tiene por objeto formal los primeros principios, la teología, las verdades de la fe. De ahí la diversa naturaleza de las certezas y de las verdades de ambas disciplinas, que discrepan en cuanto al objeto propio y a su método. La teología, aunque se sirva de la dialéctica silogística se mueve en el ámbito de la revelación y es distinta de la filosofía.
- ❖ Escoto no descalifica ni desvirtúa la razón, sino que la ve y la considera en el estado actual, es decir, en el *homo viator*, pecador y redimido. No se niega la posibilidad de un saber científico y filosófico, sino que todo esto sólo es posible en su totalidad desde el horizonte teológico.

3. Metafísica y teología

La visión del mundo puede plantearse legítimamente desde dos perspectivas diversas. Desde el punto de vista de la filosofía griega, que se apoya sobre la naturaleza física, y concluye necesariamente, por necesidad racional, en el primer motor inmóvil como cima de la filosofía. Pero desde la visualización del teólogo, que parte de la fe, el mundo no aparece como necesidad, sino como irrealidad radicalmente contingente que depende no del primer motor, sino de la voluntad creadora de Dios, que obra libre y contingentemente. Son dos visiones enfrentadas que difícilmente podrán ensamblarse, pues la contingencia radical contrasta con fuerza con la necesidad racional.

Ante esta dificultad real, Escoto sólo ve la única solución en que sea uno mismo filósofo y teólogo al mismo tiempo, pero sin mezclar ni confundir la filosofía y la teología ni en sus contenidos ni en sus métodos. Cuando la mente del filósofo es la misma del teólogo puede ser iluminada por la fe, no para apropiarse de ella, sino para que ilumine la razón en su capacidad cognoscitiva y para una comprensión de la Revelación. Cuando la mente del teólogo es la misma del filósofo se verá obligada a expresar las verdades reveladas en conceptos humanos capaces de conectar la contingencia radical con la libertad creadora de Dios y no con las razones del necesitarismo griego.

Según el Doctor Sutil, es necesario descubrir o inventar una nueva ciencia que, con método propio y objeto propio, se ajuste a la inteligencia humana y pueda superar las aporías de los filósofos y teólogos. Esta nueva ciencia es la *Metafísica*, pero no entendida en sentido tradicional, pues para alcanzar el plano de la metafísica el filósofo debe conocer, como teólogo, que el mundo físico es contingente y depende radicalmente de la voluntad creadora que obra contingentemente. Por la fe se trasciende la filosofía física y se abre a la metafísica; y desde la metafísica se concibe la teología no como una transmetafísica, sino como la ciencia humana de lo divino. De este modo, la metafísica se convierte en ciencia bisagra de la filosofía y de la teología.

Uno de los elementos filosóficos más relevantes del pensamiento escotista es su tesis sobre la univocidad del concepto de ente, con el que el entendimiento humano se dispone a conocer cualquier realidad, humana y divina, finita e infinita, contingente y necesaria.. Si en el *estado actual* del hombre el conocimiento es abstractivo, es necesario encontrar un concepto adecuado que de fundamento al discurso metafísico y teológico. Este concepto debe ser omnicompreensivo; y para ello es necesario que el concepto de ente sea unívoco, aplicable a Dios y a las criaturas.

La univocidad designa «la unidad de razón de eso que es predicado»; es la identidad de un concepto. La identidad del concepto unívoco predicado va más allá de la identidad real de los sujetos de los que se predica. Es decir, el concepto

puede ser idéntico en sí mismo sin que sea idéntico en los casos a los que se refiere. La univocidad no designa cosas idénticas en el nombre y en el sentido, sino la unidad e identidad de un concepto, asumiendo las exigencias de la lógica según los requisitos del principio de contradicción. La univocidad lógica de un concepto es su unidad consistente.

Hay tres clases de univocidad: univocidad física o natural, que implica una identidad real y una identidad de la especie propia de muchos seres singulares; univocidad metafísica, que se funda en la unidad del género próximo de diferentes seres; univocidad lógica, que consiste únicamente en la unidad del concepto común a muchos seres y es difícil precisar si tiene un fundamento en la realidad y cuál es dicho fundamento.

El *ens* es de por sí indiferente a la calificación de infinito y de finito y, por tanto, puede aplicarse a ambos y predicarse unívocamente de Dios y de las creaturas. Si no hubiera un concepto unívoco, válido para Dios y las creaturas, al hombre le resultaría imposible el conocimiento de la realidad divina. La univocidad del concepto de ser, y de las nociones trascendentales (uno, bueno y verdadero), está vinculada lógicamente a la afirmación de que el objeto propio del entendimiento es el *ente en cuanto ente*.

A Escoto no le interesaba tanto lo que une o separa el ser infinito del ser finito cuanto encontrar en el plano conceptual una apertura absoluta a toda la realidad, finita e infinita, y un *instrumento* adecuado que permita al hombre vincularse con la totalidad del ser.

Escoto no se mueve por un afán de crítica contra nadie, sino por la necesidad de encontrar un concepto de ser que sea aplicable a Dios y a las criaturas, y las filosofías que había en su tiempo no le convencían, por eso fue a la búsqueda de nuevos conceptos.

La univocidad fundamenta la metafísica y hace posible la filosofía y la teología. La teología, pues, sólo puede salvarse articulándola de otro modo. De esta manera se ve claramente que Duns Escoto no fue el destructor de la metafísica, de lo que se le ha acusado, sino el fundador desde un nuevo horizonte de integración gnoseológica y ontológica

El hombre es un ser abierto y relacionado con el mundo exterior. Se encuentra necesariamente con las cosas. Y un modo singular de encontrarse y de relacionarse es el conocimiento que, como un hecho primario de la existencia humana, resulta sumamente complejo, pues en él se involucran elementos sensitivos, psicológicos, lógicos y ontológicos. La relación del sujeto con el objeto, en el campo cognoscitivo, no es directa, sino que se realiza a través de la mediación del concepto, cuya mediación es constantemente cuestionada por los diversos sistemas que se suceden.

II. EL CONOCIMIENTO

1. Sujeto y objeto del conocimiento

Escoto se encuentra ante dos escuelas:

- platónica-agustiniana: defendía que el acto intelectual partía del alma y se consumaba en el alma, mientras que el objeto era una ocasión necesaria, *conditio sine qua non* para el conocimiento. Se opta por la prioridad del sujeto.
- aristotélico-tomista: sostiene que el entendimiento humano no puede pasar de la potencia de conocer al acto de conocer —siguiendo la teoría aristotélica de la potencia y del acto— si no es movido e impulsado por el objeto, que lo actualiza y perfecciona como causa eficiente (Godofredo de Fontaines) o como causa formal (Santo Tomás).

Crítica a la 1ª teoría:

- Niega al objeto el valor de auténtica causa de la intelección,

- Demasiada prioridad al sujeto en el acto cognoscitivo se corre el riesgo de hacerle casi un infinito en potencia y poder concluir que el hombre es siempre inteligente en acto, aunque limitado en la experiencia.

Crítica a la 2ª teoría:

- Excesivo protagonismo del objeto en el proceso del conocer. Si el objeto determina al entendimiento, uniéndose a él como causa formal o como causa eficiente, la iniciativa del conocimiento está más en el objeto que en el alma, lo que creará serios inconvenientes a la hora de explicar la formación de los conceptos.
- Si el objeto determina el acto del conocer, entonces el hecho cognoscitivo aparece más como fenómeno *padecido* que *vivido* por el espíritu y que el hombre conoce no tanto porque está dotado de inteligencia cuanto porque las cosas son inteligentes y se imponen al pensamiento.

Si los agustinianos comprometían la importancia del objeto, los aristotélicos comprometen la fuerza actuante del alma. Los unos no dan a la experiencia toda la importancia que tiene, y los otros no evidenciando la importancia primordial de la subjetividad.

Su postura:

- ❖ Cualquier acto cognoscitivo supone el paso de la potencia al acto; lo que exige la presencia activa de una causa eficiente. Ahora bien: la causa eficiente del acto cognoscitivo no puede atribuirse únicamente ni al alma ni al objeto, entonces estas dos constituyen una causa íntegra en relación al conocimiento y presenta su teoría *de las causas eficientes parciales*.
- ❖ Observa que hay efectos que son producidos no por una sola causa eficiente, sino por el concurso de dos causas eficientes distintas que actúan en colaboración (accidental y sustancial).
- ❖ Aplica la segunda a la teoría del conocimiento, pues el entendimiento pasa de la potencia de conocer al acto cognoscitivo mediante un impulso interno y mediante un estímulo externo que se integran recíprocamente.
- ❖ Aun admitiendo la estrecha interdependencia entre sujeto y objeto, no quita que el entendimiento sea «causa *simpliciter* más perfecta que la otra» La eficacia del entendimiento es mayor que la del objeto, pues conocer es un acto vital y sobre todo del espíritu humano.

2. La operación abstractiva

Para poder entender las cosas sensibles, en el estado de *homo viator*, el entendimiento humano necesita el recurso de la abstracción. En la formación de un concepto abstracto recurren varias concausas: el objeto y el entendimiento, que debe elaborar los conceptos.

El punto de partida hacia la meta del conocer es la *sensación*, que tiene su sede en el aparato sensorio constituido por los cinco sentidos externos; después viene el *sentido común* o sentido interno que elabora y coordina los datos individuales que le llegan de cada uno de los cinco sentidos del cuerpo, completando el proceso sensitivo y dando lugar a la representación sensible o *species sensibilis* o fantasma, que se imprime en la *memoria sensitiva*; con todo este material disponible, el *entendimiento* construye el concepto o la *species intelligibilis*.

Reconoce el valor de la teoría potencia-acto y acepta la distinción entre entendimiento posible y agente. El entendimiento es posible (no pasivo) en cuanto puede conocer todas las cosas, esto es, en cuanto actualmente no las conoce todas, como las conoce en su misma esencia el entendimiento divino; por consiguiente, el objeto del conocimiento le viene de fuera. Pero el objeto no determina al entendimiento a la manera como el acto determina la potencia, sino que por su acto *de presencialidad formal*, ya sea por la sensación como conocimiento, ya sea por la fantasía, es causa formal de la especie inteligible, es decir, se ofrece apto a ser entendido. Mas la intelección misma la produce el mismo entendimiento, en cuanto por la presencialidad formal del objeto o en presencia de la especie inteligible, del entendimiento *posible* pasa a ser entendimiento *actual* o *agente*, y la especie inteligible es especie intelecta».

Dado el carácter abstractivo de nuestro conocimiento, la atención del entendimiento humano no recae sobre la hecceidad (*esencia*), sino sobre la *natura communis* (neutralidad entre sensible e inteligible, singular y universal).

3. El objeto propio del entendimiento humano

La discusión de su época *cuál es el «objeto primero» del entendimiento humano, lo primero que conoce, y a partir del cual se construye la metafísica.*

Unos sostienen que el *primum cognitum* es Dios mismo (corriente iluminacionista). Pero, si Dios es el primer objeto y el horizonte primario del entendimiento se puede llegar a la conclusión de que el hombre conoce todas las cosas en Dios y caer en un ontologismo.

Otros defienden que es la *quidditas rei materialis*, la esencia de la cosa sensible (corriente abstraccionista). Sin embargo, sabemos, gracias a la fe, que el entendimiento puede ver y conocer una realidad concreta: Dios.

Escoto sostiene que el objeto primero y propio del entendimiento es «el ser en cuanto ser». El ser en cuanto ser es lo que se denomina también el «ser común o comunísimo», aplicable a cualquier clase de realidad sensible o meramente inteligible, finita o infinita, con significado unívoco (de un único concepto simple, no análogo). Detectar ese objeto primario significa descubrir la verdadera capacidad cognoscitiva humana y el horizonte imprescindible desde donde se ve y se interpreta toda la realidad cognoscible.

Así pues, la tesis de Duns Escoto es que el objeto propio del entendimiento humano según su naturaleza es el ente en cuanto ente, pero el objeto primero y propio del entendimiento según su estado actual (sea por el pecado original, sea por voluntad divina) es la *quidditas rei materialis* (sólo puede captar lo abstracto). Al sostener que el entendimiento humano, según su naturaleza, tiene como objeto prioritario el ser en cuanto ser, se quiere defender que el entendimiento está radicalmente orientado a conocer el ser en su totalidad: al concreto y al abstracto, al finito y al infinito. El entendimiento humano es *capaz de conocer por sí mismo la existencia concreta*, ya que el entendimiento en cuanto tal está abierto cognoscitivamente a todo lo existente.

Escoto ha querido aunar las dos concepciones criticadas en una síntesis de proporción entre lo material y lo espiritual. El entendimiento humano no conseguiría su plenitud si no estuviera abierto radicalmente a todo el ser, pero no sería justo olvidar que el *homo viator* tiene sus propias exigencias espacio-temporales. No obstante las limitaciones connaturales al hombre histórico, éste progresa hacia la verdad.

4. Intuición del singular e innatismo

Si en el mundo concreto las cosas existen en su propia singularidad y si nuestro conocimiento abstractivo nos ofrece únicamente sus aspectos universales y generales, resulta que nuestro conocimiento es deficiente e inadecuado, ya que se nos escapa lo más variado y singular de la realidad.

Según Escoto el entendimiento, además de estar abierto al ser en cuanto ser, tiene la capacidad propia para poder conocer las cosas con todas sus connotaciones ontológicas y en cuanto existentes. Escoto no se contenta con el conocimiento abstracto y tiende a la comprensión del singular. Defiende la intrínseca inteligibilidad de lo concreto y singular, aunque reconozca que el *homo viator*, en su circunstancia actual, no pueda conocer exhaustivamente las cosas singulares. Para Escoto, el entendimiento en cuanto tal, sea humano, angélico o divino, puede aprehender directamente lo existente concreto, porque el entendimiento *posee* la capacidad de captar y entender todo.

Cada cosa individual es inteligible, porque, al haber sido creada por Dios, lleva en sí un significado, una inteligibilidad y un sentido impresos por el creador, que no son captables en el proceso abstractivo. Por eso el conocimiento intuitivo del singular es más perfecto que el abstracto.

Siguiendo a Avicena, escribe Escoto: «El ente se imprime en nuestro entendimiento en la primera impresión»^s y «en todo concepto está el ente». Si se admite que la noción de *ser* se nos ofrece como matriz y horizonte, de donde emergen los demás conceptos, nuestra facultad intelectual tiene en sí misma los fundamentos mismos de la racionalidad. La primacía del ser explica y garantiza todo el proceso dialéctico del pensamiento, desde el principio de contradicción hasta la dinámica de las cuatro causas.

Aun defendiendo la teoría de las causas eficientes parciales en la teoría del conocimiento, Escoto justifica y subraya la concepción dinámica del entendimiento, tomada de la tradición agustiniana, sin defender por ello la iluminación intelectual. Hay un cierto *a priori* en el espíritu humano que no se debe a una asistencia divina permanente, sino a la misma naturaleza del entendimiento, radical e intrínsecamente abierto y orientado al ser. Aunque Escoto niegue que el entendimiento pueda formar conceptos prescindiendo de la experiencia, hay que reconocer que la *noción* de ser (no el concepto de ser) no es tanto abstraída y sacada de la experiencia cuanto un algo innato y que sirve de matriz y de *protoforma* para todo conocimiento posterior. No se trataría tanto de un innatismo explícito cuanto de un *innatismo virtual*.

5. El saber sistemático

El auténtico conocimiento no es un saber disperso e invertebrado, sino un saber unitario, integrado y estructurado en un sistema coherente. Si el conocimiento es el resultado del encuentro fecundo del sujeto con el objeto, del pensamiento con la realidad, los conceptos que de ahí se derivan no forman montón o simple agregado, sino que se ordenan y estructuran según las leyes internas de la lógica. Escoto expresa constantemente su pensamiento unitario y arquitectónico que vincula la física, la metafísica, la lógica y la teología.

Siguiendo a Aristóteles en las notas esenciales del saber científico, Escoto escribe: «Digo que la ciencia tomada estrictamente incluye cuatro condiciones: primera, que sea conocimiento cierto sin engaño ni duda; segunda, que sea de un objeto necesario conocido; tercera, que sea causada por una causa evidente al entendimiento; cuarta, que sea aplicada a lo conocido a través del silogismo o del discurso silogístico». Escoto analiza estas cuatro condiciones del saber y pone como prioritaria y fundamental la certeza y la evidencia, aunque el objeto del que se trate sea o no sea necesario. Se trata, en último término, de defender la teología como saber científico, aun cuando no reúna las cuatro condiciones aristotélicas.

Escoto, partiendo de la física como ciencia del movimiento que se entiende y se explica según la dialéctica potencia-acto, pasa a la metafísica como la ciencia del ser, y a la lógica como ciencia de los predicables, concluyendo en la teología como ciencia divina de lo humano. En toda esta trayectoria, el hilo conductor y vinculante entre las diversas ciencias (física, metafísica, lógica, teología) es la univocidad metafísica del ser.

III. ESTRUCTURA METAFISICA DEL SER SENSIBLE

1. Contingencia y creación

Escoto mira e interpreta el mundo no desde el problema del movimiento (griegos), sino desde la *nihilidad* que pretende ser y desde el creador que lo pasa del no ser al ser, de la pura posibilidad a una realidad concreta. Ve el mundo desde la fe, pero lo interpreta desde la razón.

Las verdades teológicas pueden iluminar y condicionar la especulación filosófica, como por ejemplo:

- que Dios creó el mundo por un acto libérrimo de su voluntad; lo que significa que el mundo es esencialmente contingente
- no existe, porque en la mente divina están necesaria y actualmente todas las ideas o esencias posibles; pues el que la voluntad divina obre contingentemente al escoger las esencias de la mente divina para realizarlas significa que las esencias realizadas podían ser esencialmente otras: ahí radica su contingencia radical
- que el entendimiento, está destinado a ver la esencia divina, no en abstracto, sino en concreto.

Según Escoto hay dos clases de contingencia:

De mutabilidad: significa que algo de lo existente puede ser diverso de lo que es o, incluso, que no pueda existir de hecho. La existencia de una cosa no quiere decir necesidad de la misma, pues puede existir y no existir, es indiferente a ser y a no ser.

De evitabilidad: significa que una cosa existe, pero podría existir al mismo tiempo su contrario.

La raíz fundante de la contingencia es doble: una *interna*, es decir, su propia finitud o limitación metafísica; y otra *extrínseca*, es decir, la infinitud de la causa primera que crea libremente.

Únicamente el ser infinito es acto puro sin potencialidad ni determinabilidad en el orden del ser. Todos los demás seres están privados de algún grado de actualidad. Mientras el infinito es absolutamente necesario, porque posee la plenitud de la existencia, lo finito, que es contingente, existe realmente, pero recibe toda su posibilidad de la causa eficiente primera, que le comunica el ser y lo conserva gratuitamente.

Sólo a la luz teológica de la creación el universo se hace inteligible gnoseológicamente y explicable ontológicamente. La creación nos ofrece la auténtica clave de inteligibilidad, de comprensión y de interpretación. El aspecto principal de la verdad de la creación no está en que el mundo haya sido hecho en el tiempo ni que haya sido sacado de la nada, sino en que la acción creadora sea radicalmente *contingente* y determinadamente *libre*.

Dios y las creaturas no constituyen un universo homogéneo empalmado por la necesidad, sino un universo heterogéneo unido por la libertad y el amor. La relación existente entre Dios y las creaturas no puede explicarse adecuadamente con la categoría de la causalidad ni de causa y efecto, aunque sea válida, sino con la categoría relacional Dios-creaturas. La relación creatural implica y comporta una dependencia ontológica de Dios que condiciona la estructura íntima del ser contingente y se escapa a la relación potencia-acto. Al mundo hay que acercarse, pues, no sólo con la inteligencia como realidad *cognoscible*, sino también con la voluntad como realidad *amada*.

2. La temporalidad

Todo el mundo contingente está empastado de temporalidad. El tiempo es una de las categorías filosóficas más universalmente admitida y más difícilmente comprendida y explicada.

Según la concepción agustiniana-bonaventuriana, el tiempo se define como la medida del paso del no ser al ser. El franciscano escocés critica esta tesis porque la nada o el no-ser no tiene ninguna medida y, por tanto, no tiene justificación la medida en el salto del no-ser al ser.

Escoto acepta la definición aristotélica: «el tiempo es el número del movimiento según un anterior y un posterior. El número, antes que medida, significa cantidad, y su razón explicativa es la divisibilidad, en donde el anterior y el posterior son las verdaderas partes del tiempo. Estar en el tiempo es estar en el número. Además, Escoto pone en relación las partes del movimiento con las partes del tiempo.

Para Escoto, el tiempo:

Es medida uniforme en cuanto que, considerado en sí, es idéntico a sí mismo; pero si se le considera en relación al pasado y al futuro, se llama distinto, porque hace referencia al fin del pasado y al principio del futuro.

Es medida sucesiva en cuanto es cantidad, y es imposible que lo mismo según la sustancia sea fin y principio de una cantidad.

Es medida continua en cuanto el instante temporal continúa las dos partes del tiempo, es decir, el fin de la parte pasada y el principio de la futura, como un punto que, con su movimiento, causa una línea.

3. El hilemorfismo

La materia es el receptáculo de la forma; y si ella no fuera algo no podría recibir la forma. Es imposible, en línea aristotélica, reducir la materia a simple potencia *objetiva*; es necesario que sea una potencia *subjetiva*, es decir, un sujeto.

Si la materia es una de las causas del ser es necesario que sea *algo*, pues la nada no es causa de nada. Lo engendrable no puede ser simple; por tanto, está compuesto de materia y forma. Pero si la materia es nada, resulta que lo engendrado está compuesto de nada y de forma, lo que es absurdo.

En contra de Santo Tomás, que enseña que la materia primera no posee actualidad alguna, Escoto acentúa que es una realidad distinta de la forma y que es *algo* positivo.

La materia es esencial y constitutivamente determinable, y la forma es esencial y constitutivamente determinante. Ambas se anhelan y son estructuralmente complementarias. En virtud de esta complementariedad, la materia y la forma se unen con un vínculo sustancial.

A Escoto no le parece imposible que la materia primera exista sin forma alguna, pues Dios tiene la posibilidad de hacer que exista la materia en estado puro. Pero en la naturaleza histórica, es decir, la nuestra, esta eventualidad es excluida.

El motivo que impulsa a Escoto a reconocer en la materia una cierta actualidad es que no se llega a comprender cómo se puede sostener que la materia primera ha sido creada y al mismo tiempo afirmar que recibe de la forma su propia actualidad. Que Aristóteles interprete la materia primera como pura posibilidad y que le niegue cualquier realidad independientemente de la forma es comprensible, porque ignoraba la verdad de la creación.

4. La naturaleza común

La tesis fundamental de Escoto sobre la naturaleza común es que ésta tiene un cierto grado de *realidad* y de *unidad*, inferiores a las del individuo concreto, pero suficientes para que lleguen a ser objeto de consideración metafísica del entendimiento por una parte, y elemento constitutivo de la sustancia singular por otra.

La naturaleza común es indiferente a lo singular y a lo universal, pues no es ni única ni múltiple, ni singular ni universal, ya que precede naturalmente todos estos modos de ser. En cuanto que no se identifica con ninguno de los modos posibles de ser, y los precede a todos, la naturaleza común posee una quiddidad que la hace capaz de ser objeto del entendimiento y de ser definida. Esta naturaleza común o específica tiene una quiddidad y unidad propias y es indiferente a la singularidad y a la universalidad; puede convertirse en sustancia concreta y singular o en concepto universal. Si se vincula al principio de individuación, la naturaleza común constituye el elemento específico de la sustancia singular; si se vincula al entendimiento, se convierte en el objeto del concepto universal.

La tesis escotista sobre la naturaleza común, en relación con el entendimiento, puede sintetizarse del siguiente modo: la naturaleza común constituye el fundamento remoto del universal, ya que es indiferente tanto a la singularidad como a la universalidad. La naturaleza común, considerada en el existente concreto, es el universal físico; conceptualizada por el entendimiento (*prima intentio*) es el universal metafísico, y aplicada a todos los individuos de la especie (*secunda intentio*) es el universal lógico. Por tanto, entre la unidad concreta de lo individual sensible y la unidad universal inteligible de la predicación lógica existe la naturaleza común, como unidad específica, unidad de esencia y de inteligibilidad.

5. El principio de individuación

El principio de individuación está estrechamente vinculado con la tesis de la naturaleza común. La naturaleza común es el factor específico sobre el que se apoya la individuación; y el principio de individuación es el elemento que caracteriza la naturaleza común en el compuesto sustancial y el que la expresa y la concretiza en su singularidad.

El problema de la individuación se plantea en los siguientes términos: si la naturaleza común o esencia específica es indiferente tanto a la universalidad como a la singularidad, ¿cómo deja su indiferencia y se encarna en la cosa sensible? F.se paso se consigue a través de un proceso gradual de diferencias (*formalitates*) que la van especificando. Según Escoto, cada cosa sensible está constituida en cuanto individualidad, por una serie de *formalitates*. De tal modo que cada ser sensible comprende una pluralidad de *formalidades* que tiene valor propio en cada sujeto individual ³².

Si en el orden lógico la contracción se consigue añadiendo diferencias específicas al concepto universal, hasta llegar a la especie última, que constituye la diferencia característica del individuo, en el orden ontológico se sigue un proceso similar. A la naturaleza común se añade una serie de *grados metafísicos* o formalidades descendentes que se escalonan hasta terminar en el individuo: sustancia, cuerpo, viviente, animal racional. «El singular añade alguna entidad a la entidad universal»".

Escoto dedica seis cuestiones al problema de la individuación ³⁴. Analiza y critica las diversas interpretaciones de entonces. Para el Doctor Sutil, la razón de la individuación no puede ponerse ni en la materia, aunque sea *signata quantitate*, ni en la forma, ni en la existencia actual ni en *algo* negativo, sino que debe ponerse en una *entidad positiva* entendida como actualización completa del ser sustancial ¹⁵. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o naturaleza común. Para Escoto, el individuo es un ser más perfecto que la especie, y en la relación individuo-especie prevalece el primero sobre el segundo. No es el individuo para la especie, sino al revés. De ahí la urgencia de encontrar una entidad positiva y caracterizante del ser singular.

Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto *haecceitas* *| hecceidad, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial. En el caso del hombre, por ejemplo, la hecceidad es la coronación de la forma humana en fuerza de la cual no es solamente *hombre*, sino *este* hombre como ser singular e irrepetible.

La hecceidad no debe interpretarse como una nueva realidad que se añadiera a la forma y que la determinara de algún modo, sino que es la misma forma sustancial en su última fase de perfección o, si se prefiere, es la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. La hecceidad es la terminal justa y adecuada de la riqueza entitativa de la forma sustancial. El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa

^{3T}.

La hecceidad es la última actualidad de la forma. «Se trata, pues, aquí —escribe E. Gilson— de una individuación *de* la quiddidad, pero no por la quiddidad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto, podría decirse que es una individuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la forma predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quiddidades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quidditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima. Y permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos» ¹⁸.

Cada una de las entidades que integran la composición de un individuo tiene en sí una cierta individualidad, pues ésta se identifica con el acto de existir, y toda entidad es individual por sí misma. En el compuesto individual entran, al menos, seis entidades: la materia universal y la materia particular, la forma universal y la forma particular, el compuesto universal y el compuesto particular ^{5y},

La solución escotista al problema de la individuación supone el reconocimiento en el individuo de un valor ontológico desconocido en la tradición escolástica. Lo individual adquiere primacía sobre el universal y el conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello se hace frente a la supervaloración del universal que predomina en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino y se abre el paso hacia el individualismo de la filosofía moderna.

«Sólo con Duns Escoto —escribe H. Heimsoeth— sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Mas para Duns Escoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; [...] lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma *superior* de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador [...] Ricardo de Middletown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto de la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la divisibilidad, que hay en ella algo positivo, un principio positivo de indivisibilidad. [...] Junto a las formas universales de la forma *quidditas*, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceitas*, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser de todo».

Es necesario subrayar que el denominado individualismo escotista difiere mucho del individualismo de la modernidad, porque los presupuestos metafísicos y antropológicos son muy diversos. El individualismo escotista es más bien un personalismo, como se verá en el capítulo de la antropología.

6. La esencia y la existencia

En la estructura ontológica de los seres materiales Escoto distingue una doble composición: una, de materia y forma, y otra especial de naturaleza común y hecceidad. Pero ¿existe además la composición de esencia y existencia? Parece ser que Santo Tomás defendió la distinción real entre esencia y existencia y no simplemente la distinción de razón. Así al menos lo entendieron los representantes de la Facultad de Artes de París que, invocando la autoridad de Aristóteles y Averroes, negaban la distinción real. Tal problemática se agudizó más tarde, cuando Henrique de Gante atacó violentamente la distinción real y con no menos energía la defendió el tomista Gil de Roma".

Escoto no entró en esta acalorada discusión ni la afrontó directamente. Cuando surge tangencialmente el problema dice que «una esencia que esté fuera de su causa y que no tenga algún ser, por el que sea esencia, me parece una contradicción» *². El excluye una distinción real entre esencia y existencia: «es sencillamente falso que la existencia sea algo diverso de la esencia» ⁴¹. Análogamente «es falso decir que la existencia es a la esencia lo que la operación es a la potencia, ya que la existencia es realmente idéntica a la esencia y no procede de la esencia, mientras el acto u operación procede de la potencia y no es realmente idéntico a la potencia».

Por otra parte, él rechaza también la distinción formal *ex natura rei*, que se da entre dos o más formalidades realmente idénticas, que son inseparables entre sí, aunque se puede concebir, una sin la otra. La esencia y la existencia no son de hecho dos formalidades ⁴¹. Queda, pues, la distinción modal que brota de la concepción de la existencia como modo intrínseco de la esencia y se encuentra entre aquella formal *ex parte rei* y aquella puramente lógica. Con Mastrio, podría llamarse distinción *formal modal* ^K. Los modos no constituyen una verdadera composición ni pueden concebirse sin la esencia modificada. La existencia es un modo intrínseco de la esencia y se define por el modo de ser de ésta ¹⁷. Las distinciones formales y modales no son físicas, sino metafísicas, y se dan en el ser finito, no en el infinito, que es simplicidad absoluta.

7, El ser y los trascendentales

La univocidad del concepto de ser, en cuanto sólo expresa la *entidad*, es nuclear en el pensamiento escotista para la fundamentación de la metafísica y para poder demostrar la existencia de Dios. «Llamo unívoco al concepto que de tal manera es *uno*, que su unidad es suficiente para que sea una contradicción afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa y que, tomado como término medio de un silogismo, una de tal manera los términos extremos que no sea posible equivocación ni engaño» ⁴⁵. Con otras palabras: un concepto es unívoco siempre y cuando en sí mismo significa la misma realidad ¹⁹. El ser es un concepto absolutamente simple que expresa la *entidad* (*entitas*), realidad simplicísima, y es al mismo tiempo indeterminado y sin más cualificaciones.

Los trascendentales son también conceptos reales como el concepto de ser. Son producto de una operación mental ciertamente, pero significan una realidad existente. Se llaman trascendentales porque trascienden todos los géneros categoriales: «Lo mismo que la razón del (género) más general no está en tener bajo de sí muchas especies, sino en no tener otro género por encima... asimismo un transcendental cualquiera no tiene ningún género bajo el cual está contenido» ⁵¹. El transcendental no se define por su universalidad, sino por su carácter negativo, es decir, el no estar incluido en un género. El carácter esencial de los trascendentales está en superar la tabla de las categorías. Como acertadamente dice Boulnois, esta interpretación supone la ruptura de Escoto con la tradición anterior: no estar en un género o no estar en una categoría son señales que indican en el siglo xin, un modo de existencia no real ^{>1}.

Escoto da a los trascendentales una amplitud mayor que sus contemporáneos, pues éstos los limitaban a las *pasiones convertibles* con el ser (uno, verdadero, bueno, bello), mientras que el Doctor Sutil los amplía y diversifica. Incluso lo finito entra en el campo de los trascendentales. «El ser se divide más bien en infinito y finito que en diez categorías, pues uno de éstos, el finito, es común a los diez géneros» ⁵². El finito es un transcendental al no estar limitado por un género determinado; puede ser objeto de una consideración metafísica, sobre todo en su complementariedad con el infinito.

Según Escoto, hay dos tipos de conceptos cualitativos del ser: aquellos que cualifican directa y simplemente, y son los atributos o pasiones del ser, es decir, los llamados tradicionalmente trascendentales *convertibles**, y aquellos que cualifican al ser de un modo disyuntivo, es decir, trascendentales *disyuntivo*?, infinito-finito, necesario-posible, increado-creado, incausado-causado, acto-potencia, etc. A éstos hay que añadir el último modo de los trascendentales,

llamado de las *perfecciones absolutas*, que únicamente se predicán de Dios por trascender todas las categorías finitas, como, por ejemplo, todopoderoso.

Brevemente puede resumirse la metafísica de los trascendentales en el modo siguiente: *a)* el *ser* como el concepto más simple, común y fundamento de todas las cosas en el que están incluidas; *b)* los trascendentales convertibles con el ser en cuanto tal en la medida que añaden una cualificación nueva: uno, verdadero, bueno, bello; *c)* los trascendentales disyuntivos en cuanto que son inherentes al ser: infinito-finito, necesario-posible, increado-creado, etc.; *d)* los trascendentales de las perfecciones absolutas en cuanto se predicán eminentemente de Dios: todopoderoso, omnisciente, etc.

Todos estos grados están perfectamente escalonados para ofrecernos una visión ontológica estructurada y escalonada de la realidad y para acercarnos a Dios. El ser unívoco es neutro e indiferente a Dios y a las creaturas. Los trascendentales convertibles son también neutros, pero añaden a la universalidad del ser determinadas cualificaciones significantes. Los disyuntivos ofrecen un conocimiento distintivo de Dios superando las cualidades negativas de las creaturas. Los trascendentales de las perfecciones absolutas se reconocen como tales por el uso teológico de sus predicados, que atribuyen a Dios cualidades negadas al ser finito. De este modo, Escoto se prepara metafísica y teológicamente para fundamentar las pruebas de la existencia de Dios.

IV, TEOLOGÍA NATURAL

Todo el universo escotista está regido por una ontología de la participación y por una dialéctica de la superación de los contrarios, de los opuestos y de los antagónicos. Si el mundo está lleno de elementos diversos, de géneros, de especies y de individuos, Dios es la suma simplicidad. Pero entre esta simplicidad infinita y la complejidad del mundo no hay un abismo insuperable, sino la conexión prodigiosa de dos realidades distintas, pero vinculadas por un amor creador y gratuito, que se presenta en su esencia como un océano de infinita perfección. «Todos los ríos desembocan en el mar; de donde ellos salen allí retornan»¹. Escoto está muy lejos de aquel desamparo divino del romántico Hölderlin: «Dios hizo al hombre como el mar a los continentes, retirándose».

Escoto, en la elaboración de su teología natural, parte de dos principios bíblicos: «yo soy el que soy»² y «Dios es amor»³, para llegar a Aquel que es «Verdad infinita y bondad infinita»⁴. La existencia y la esencia de Dios son reveladas por la teología, pero al mismo tiempo la metafísica las considera como su objeto más eminente. Dos saberes se corresponden: el orden humano de lo divino (teología metafísica) y el saber divino de lo humano (teología revelada), como se explicita al inicio del *Primer Principio*: «Tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de ti, se lo diste a conocer respondiendo: *yo soy el que soy*». Dios conoce el objeto adecuado de nuestro entendimiento y se somete libremente a las condiciones de nuestro conocer real. A su vez, la metafísica tiene por cometido el concebir el nombre por el que Dios se autodenomina y el objeto en el cual El se revela. Entre todos los nombres divinos, el más propio es el de *el que es*, pues el ser expresa «un cierto océano de sustancia infinita» \ «el océano de toda perfección» y «el amor por esencia»⁵. En el ser infinito se encuentran tres primacías: el primer eficiente, el primer fin de todo y el más eminente en perfección, que Escoto trata de poner en evidencia.

1. No tenemos intuición de Dios

Como se vio en la teoría del conocimiento, el hombre histórico y mundano no conoce directamente los objetos individuales sino a través de la mediación del concepto o del *eidós* de la especie. Con relación al ser supremo, Dios, el entendimiento humano no tiene tampoco intuición natural, es decir, por sus fuerzas naturales no puede conocer directa ni inmediatamente a Dios o la esencia divina. Escoto descarta cualquier tipo de conocimiento experiencial natural de Dios.

El pensamiento no puede tener intuición natural de Dios como tampoco puede tener naturalmente un concepto abstracto inmediato de El, pues El no es especie ni puede lograrse a través de otros objetos ni El lo produce en nosotros⁶. Tampoco podemos tener naturalmente un concepto *mediato perfecto* de Dios, es decir, no podemos conocer a Dios claramente a través del conocimiento de un objeto intermedio⁷. Únicamente podemos formar conceptos imperfectos de Dios⁸.

La existencia de Dios no es evidente, y la proposición *el ser infinito existe* tampoco es evidente¹². «A la cuestión de si la existencia pertenece a algún concepto que concebimos de Dios, de modo que la proposición en la que la existencia es

afirmada de tal concepto sea evidente... respondo que no»¹³. Aunque la existencia de Dios no sea evidente ni tengamos intuición inmediata de ella, sin embargo puede ser demostrada por la razón humana.

2. Pruebas de la existencia de Dios

A lo largo de su reflexión filosófica y en diversas obras, Escoto ha dado notable importancia a la prueba de la existencia de Dios. Para ello no se sirve de la famosa prueba aristotélica del movimiento, como lo hizo Santo Tomás. Prefiere partir de nuevos presupuestos metafísicos. La prueba del ser infinito presupone la existencia del ser en general y tiende hacia la existencia actual de aquel que se autodenomina: *fii que es*.

Escoto se plantea tres cuestiones diferentes: *a)* entre los entes ¿es necesario aceptar un ser existente que sea infinito en acto?; *b)* la existencia de un tal ser infinito ¿es evidente para el hombre?; *c)* ¿hay un solo Dios? El Doctor Sutil ofrece una serie de pruebas para demostrar la existencia de Dios o, mejor aún, la existencia de un *primum*. Tanto en la *lectura* como en la *Ordinatio* y en el *De primo principio* se elaboran tres vías para demostrar la existencia de un *primero*: la de la eficiencia, la de la finalidad y la de la eminencia.

La primera cuestión que se formula Escoto es ver si alguna cosa *efectiva* (*aliquid effectivum*) sea necesariamente el primero, de tal modo que no sea *efectible* ni efectuado por otro¹⁴. No se trata, pues, de un hecho, sino de una posibilidad. No que algo sea producido, sino que sea *producibile*. A Escoto no le interesa tanto partir de un dato experimentable y real —cosa totalmente legítima— cuanto de la *posibilidad* misma para poder llegar al *necesario*. Si alguna cosa es *efectible* significa que *puede* venir a la existencia. Pero la posibilidad de una cosa implica necesariamente la posibilidad de una causa que la produzca. Por eso es lógico preguntarse si algo *efectible* lo es por sí mismo, por la nada o por otro. Las dos primeras hipótesis son absurdas, pues ninguna cosa puede producirse a sí misma y mucho menos que la nada sea causa de algo. *ix)* que presupone que la *efectibilidad* de algo remite a un *ser distinto*, hasta llegar a un *efectivo* que no sea *efeciible*, es decir, a una causa última que no sea causada o que sea totalmente incausada.

a) Existe una causa primera eficiente. Si alguna naturaleza puede existir, alguna causa eficiente primera es posible¹⁶. Es decir, una causa eficiente es posible. Si una causa primera es posible: o existe por sí misma o depende de otra causa. En el caso que dependa de otra causa eficiente., hay que preguntarse de nuevo si es la primera o es derivada, y así sucesivamente hasta llegar a la primera causa incausada o, de lo contrario, se desemboca en un círculo inexplicable de causas o en un regreso infinito de causas, que es imposible. Hay que concluir, pues, en la posibilidad de una causa eficiente primera¹⁷,

Escoto demuestra con múltiples argumentos la imposibilidad de un regreso infinito de causas esencialmente ordenadas. Por tanto, una causa eficiente simplemente primera es posible. Ahora bien: esta primera causa eficiente sería incausable, porque siendo la primera no podría tener una causa eficiente; tampoco puede tener una causa final, pues entonces sería dependiente, como tampoco puede tener una causa material ni formal, pues la materia y la forma únicamente pueden ser unidas por una causa eficiente que actúa por un fin¹⁸.

De la tesis de que la primera causa eficiente es posible y es incausada se prueba necesariamente que dicha causa existe actualmente. De lo contrario no sería posible. Lo que es incausable sólo puede ser posible siendo actual¹⁹,

b) h'xisfe una cansa final última. Si algo puede ser ordenado a un fin, alguna causa final es posible. La efectibilidad de una realidad exige su orientación a un fin. Un efecto se actualiza cuando un fin concreto mueve y estimula a la causa eficiente para realizarlo. No es posible una serie infinita de fines por las mismas razones que se vieron en la prueba anterior. Por tanto, se debe admitir que una causa final última es posible. Igualmente hay que decir que este último fin es incansable. Siendo el fin último, no puede ordenarse a otro fin ulterior. Tampoco puede tener una causa eficiente, ya que todo agente obra por un fin, que queda ya excluido. Como tampoco puede estar compuesto de materia y forma, porque ello implicaría una causa eficiente que los conjuntara, cosa que excluye la causa final. Por tanto, la causa final última existe actualmente. De lo contrario habría que pensar en otra causa que impidiera su existencia; lo que supondría que entonces no era la verdadera y única causa final, ya que el último fin excluye un fin ulterior²⁰.

c) h'xisfe una naturaleza eminente. Si es posible que una naturaleza sea perfectible, se sigue que una naturaleza primera o eminente en perfección es posible. Se desarrolla en esta prueba la misma dialéctica de las dos anteriores hasta concluir

en una primera naturaleza posible y que, al mismo tiempo, sería íncausable, pues no puede tener ni causa eficiente ni estar ordenada a otro fin ni depender de la materia y forma. Por tanto, la naturaleza eminente o suprema existe. Es íncausada, no se orienta a un fin y vive desde sí misma²¹. Escoto implica mutuamente las tres supremacías y las integra en una misma dialéctica de inclusión, de compromiso mutuo y de justificación ontológica y racional.

En los tres casos salta la misma conclusión: existe realmente una primera causa eficiente, una causa final última y una naturaleza eminente y están implicadas en la misma afirmación de su posibilidad. Escoto reconoce el valor del llamado argumento ontológico anselmiano: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar (*id quo maius cogitari non potest*). El Doctor Sutil juzga que San Anselmo se equivocó al no haber fundamentado la incontradictoria del concepto del que partía y de haberlo dado por evidente. La prueba debe basarse no sobre la evidencia del concepto o idea de Dios, -sino sobre su posibilidad, es decir, sobre su pensabilidad.

Escoto introduce en la proposición anselmiana un elemento muy importante: la *no contradicción*. Para el Doctor Sutil, la no contradicción de la idea de Dios es fundamental para demostrar su existencia. Para ello no basta con partir de la posibilidad del ente infinito, sino que es necesario apoyar esa posibilidad en el ente experiencia!. Dios no es una realidad como las que vemos, aunque superior, sino una existencia singular y suprema, ya que la categoría que la define es una entidad, *posibilitante* y que es, al mismo tiempo, la única verdaderamente *efectiva**

A diferencia de San Anselmo, el pensador franciscano niega que la posibilidad o la pensabilidad del ser infinito sea una verdad de evidencia inmediata. Lo único inmediatamente evidente es la posibilidad del ser finito y del mundo sensible del que partimos en nuestro conocimiento. Y es precisamente de aquí de donde se debe partir si se desea fundamentar correctamente la posibilidad del ser infinito. La posibilidad del mundo implica la posibilidad del Absoluto, que se manifiesta como el primer *efectivo*, el último fin y como naturaleza eminente. Con otras palabras: si el Absoluto no existiera, ni siquiera sería posible.

La causa eficiente, la causa final y la causa eminente, como tres primacías, expresan tres aspectos de la suma bondad que se manifiestan y se identifican como suprema comunicabilidad, suprema amabilidad y suprema realí/ación.

3. Dios es uno

Para demostrar la unicidad del primer ser, al que llamamos Dios, Escoto prueba la unicidad del entendimiento infinito, de la voluntad infinita, del poder infinito, del ser necesario y del bien infinito. De todos ellos deduce la unicidad de la primera naturaleza.

Para conocer la dialéctica directa de Escoto reproduzco textualmente la undécima conclusión del *Primer principio*, que tiene como tesis el *Dios único*,

«No creo que falten razones para probar esta conclusión. A este fin establezco cinco proposiciones, cada una de las cuales, una vez probada, infiere la conclusión principal.

La primera proposición es: ¹El entendimiento infinito es numéricamente uno.[^]

\ La segunda es: La voluntad infinita es numéricamente una.

La tercera: La potencia infinita es numéricamente una.

La cuarta es: El ser necesario es numéricamente uno.

La quinta es: La bondad infinita es numéricamente una.

Que de cada una de estas proposiciones se sigue la conclusión propuesta es suficientemente manifiesto. Pruebo estas proposiciones en orden.

Prueba de la primera proposición, referente al entendimiento infinito; El entendimiento infinito entiende todo ser perfectamente, es decir, en toda su inteligibilidad, y no depende en el acto de entender de ningún otro ser; de lo contrario, no sería infinito. Si los entendimientos infinitos fuesen dos, A y B, ninguno de ellos tendría una intelección

independientemente perfecta. Suponiendo que A entendiera a B mediante B, dependería de éste en su intelección; todo acto, no idéntico al objeto, depende del objeto. Suponiendo que A entendiera a B mediante sí y no mediante B, no lo entendería en toda su inteligibilidad, pues nada es perfectamente presente sino en sí o en algún ser que lo contiene eminentísimamente, y A no contendría a B. Si dices que A sería semejante a B, replico: El conocimiento, basado en la semejanza es sólo un conocimiento universal, un conocimiento de los objetos en cuanto son semejantes. No capta las razones propias por las que se distinguen los objetos. Además, este conocimiento universal no es intuitivo, sino abstractivo, y el conocimiento intuitivo es más perfecto que el abstractivo. Además, un mismo acto no tiene dos objetos adecuados; pero A sería el objeto adecuado de su acto de intelección; luego no entendería a B.

Prueba de la segunda proposición, referente a la voluntad infinita: La voluntad infinita ama sumamente lo sumamente amable. Pero A no amaría sumamente a B, ya porque naturalmente se amaría más a sí misma (y de ello se sigue *a simili* que se amaría con voluntad libre y recta), ya porque, de lo contrario, sería feliz en B, y, no obstante, la destrucción de éste no afectaría en lo más mínimo su felicidad. Pero es imposible que un mismo ser pueda lograr felicidad en dos objetos, que es lo mismo que se seguiría si A amara sumamente a B; no usando de B, A lo gozaría, sería feliz en él.

Prueba de la tercera proposición, referente a la potencia infinita: Si hubiese dos poderes infinitos, ambos serían primeros respecto de los mismos seres; la dependencia esencial se refiere a la naturaleza y a todo lo que ella contiene. Ahora bien: los mismos seres no pueden depender de dos primeros; consta de la conclusión decimosexta del capítulo tercero. Luego no puede admitirse pluralidad de principados; ello es imposible, a no ser que a cada uno se le sustraiga parte de sus poderes y gobierne parcialmente, y en tal caso habría que preguntarse en virtud de cuál único ser se unirían en el gobernar.

Prueba de la cuarta proposición, referente al ser necesario: Una especie multiplicable lo es al infinito. Si el ser necesario es multiplicable, puede haber infinidad de seres necesarios. Luego existe una infinidad de seres necesarios; pues lo necesario, si no existe, no puede existir.

Prueba de la quinta proposición, referente a la bondad: Muchos seres buenos son mejores que uno, cuando cada uno añade bondad al otro. Pero no hay ser mejor que un bien infinito. De ello se arguye así: Toda voluntad se satisface plenamente en un bien infinito; pero sí hubiera otro bien infinito podría razonablemente querer ser ambos; luego no se satisfaría plenamente con uno»²³.

4. Dios como infinito

Después de haber visto la necesidad ontológica de un primero en el orden de la eficiencia, de la finalidad y de la eminencia, y de probar la unicidad de Dios, se presenta la infinitud como la característica más propia y configurante de Dios. En la teoría de la univocidad del ser, la finitud y la infinitud son modos intrínsecos que definen la densidad metafísica de lo que existe. La infinitud es un modo de ser de Dios que le diferencia radicalmente de todos los demás seres.

Escoto acentúa sobremanera la infinitud de Dios, a la que ofrece una atención especial. El concepto más perfecto y más simple que pueda forjar la mente humana sobre Dios es el de absolutamente infinito. Es el concepto más simple de cualquier atributo divino, pues la infinitud no es un atributo del ser, sino el modo intrínseco de dicho ser. Es el concepto más perfecto porque el ser infinito incluye virtualmente el amor infinito, la verdad infinita y todas las demás perfecciones que son compatibles con la infinitud. Aunque toda perfección de Dios es infinita, sin embargo «tiene su perfección formal en la infinitud de la esencia como en su raíz y en su fundamento»²¹,

Todas las perfecciones divinas se fundamentan en la esencia divina, que se caracteriza y se manifiesta como infinitud del ser. Esto desmiente la tesis de aquellos que sostienen que para Escoto la esencia divina consiste en la voluntad. «Aunque la voluntad sea formalmente infinita, sin embargo no incluye formalmente en sí misma todas las perfecciones intrínsecas.~ pues sólo la esencia tiene en ella todas las perfecciones»²⁴.

Tanto en la *Ordinario*²⁵ como en el *De primo principio* -⁶ Kscoto esgrime diversos argumentos, partiendo de la inteligencia, del conocimiento, de la perfección eminente, de la finalidad de la voluntad y del poder infinito, para poner de relieve la infinitud de Dios como elemento constitutivo del ser Absoluto. Dios es, pues, el ser infinito.

La infinitud no es propiamente un atributo de Dios, sino el constitutivo formal de la esencia divina. La infinitud se relaciona con la esencia divina de un modo diverso de los atributos de sabiduría, de amor, de omnipotencia, etc. La infinitud no es un atributo o una propiedad, sino el modo intrínseco del ser Absoluto. Puede hablarse indiferentemente de Dios o de ser infinito, como lo hace el mismo Escoto cuando se pregunta «si la existencia de algún infinito, o Dios, es cosa conocida por sí»^r.

La categoría de infinito es un fuerte estímulo para que la mente humana trate de penetrar en Dios y valore la intensidad ontológica con la que esc ser se opone a la nada y se diferencia radicalmente de todos los demás seres[^]. Mientras todas las demás perfecciones divinas son participadas de algún modo por las creaturas, la infinitud está reservada sólo a Dios, es su propia necesidad, su radical diferencia. Porque Dios es infinito, es un ser único, singularísimo y libre.

Con el descubrimiento y la fundamentación del ser infinito la metafísica cumple su misión, al mismo tiempo que cede su puesto a la teología para que se adentre en la infinitud divina ayudada por la fe. De ese modo, el ser infinito del teólogo se revelará más rico y atractivo que el ser infinito del metafísico. Así aparece nuevamente la metafísica como bisagra de la razón y de la fe.

La infinitud radical escotista es una infinitud de perfección y de espiritualidad. La exaltación del infinito se conecta necesariamente con la exaltación del hombre sobre todas las creaturas finitas, que constituye una de las expresiones más características del humanismo cristiano. La reflexión escotista pone de relieve la espiritualidad del infinito e implica la crítica del panteísmo y del materialismo en cualquiera de sus expresiones manifiestas o confusas.

El infinito de Escoto está muy lejos del infinito del misticismo o pseudomisticismo de Jacob Böhme y de Schelling. La esencia divina no es un fondo irracional ni «el fundamento del abismo», del que habla Böhme; como tampoco el oscuro e indefinido *fundamento originario (Urgrund)* de Schelling, un momento negativo de la vida divina del que brota lo irracional del mundo natural y humano, y que se esfuerza en alcanzar la conciencia y la racionalidad. Tampoco es lo indefinido del sentimiento y de la pasión, o el infinito visto a través de la fantasía mezclada de sentimiento y de pasión, como aparece en el concepto de ansia (*Sehnsucht*) de los románticos. No es algo vaporoso, oscuro o indefinido, sino una realidad radical y fundante que se manifiesta como absoluto bien y absoluto valor.

El concepto de infinito escotista rebasa los esquemas mentales, las argumentaciones de la lógica y los espacios de los tiempos finitos para presentarse como la realidad más profunda y singular que ilumina todos los demás problemas metafísicos y teológicos.

5. Atributos divinos

Dado que el ser primero es incausado no puede haber en él composición alguna ni de partes esenciales, como la materia y la forma, ni de partes accidentales, como corresponde a los demás seres creados. Es un ser esencialmente simple. Es inteligentísimo sin limitación en el conocer y libérrimo sin coacción en el actuar. Se ama necesariamente y crea libremente. Es eterno y sin confines temporales y espaciales. Posee, sin limitación, los atributos de inmensidad, omnipotencia, omni-presencia y sin límites en la verdad, en la justicia, en la providencia y en la misericordia^{y>}.

Para Escoto no es posible que la razón natural pueda demostrar todos los atributos esenciales de Dios, pues pertenecen más bien al mundo de los *credibilia*, al mundo de la fe y al campo de la teología, que es la ciencia que puede explicar más correctamente la realidad de todos los atributos divinos y sus manifestaciones teológicas, antropológicas y cosmológicas.

Al ser Dios infinitamente simple no hay en su naturaleza composición alguna y, por tanto, no puede haber distinción real entre los atributos. La única distinción posible entre ellos es la *distinción formal aparte rei*. Lo que significa que los atributos divinos son sustancialmente idénticos entre sí, pero *formalmente* distintos. «De este modo admito que la verdad es idéntica a la bondad *in se*, mas no que la verdad es formalmente la bondad»⁻. El Doctor Sutil defiende que la distinción entre la esencia divina y sus atributos, y la que existe entre éstos, no compromete la simplicidad divina, porque los atributos no son accidentes de Dios ni le informan y determinan como hacen los accidentes finitos con las sustancias creadas.--Los atributos divinos, en cuanto infinitos, son idénticos a la esencia divina, y Dios puede llamarse

perfectamente bondad, verdad o sabiduría, pero no por ello las *rabones formales* de bondad, verdad y sabiduría son objetivamente distintas.

6. Las ideas divinas y el mundo

Hay un número infinito de ideas divinas que son sustancialmente, aunque hij formalmente, idénticas a la esencia divina. Las ideas divinas no dependen de la ubre voluntad de Dios, como si las ideas ejemplares fueran creación arbitraria de Dios, sino del entendimiento divino: «El entendimiento divino, en cuanto entendimiento, produce en Dios las razones ideales, las esencias ideales o inteligibles»^{li}.

Pero la esencia divina es el fundamento de las ideas en último termino. «Dios conoce en primer lugar su esencia y después conoce las creaturas por medio de su esencia; de este modo, el objeto cognoscible depende de la inteligencia divina en lo que concierne a su ser conocido, pues está constituido en su ser conocido por aquella inteligencia»^y.

Las ideas son expresiones posibles de la esencia divina, y son infinitas porque la esencia divina es infinita y porque es expresable en un número infinito de modos, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios *A* crear los seres correspondientes -¹⁵.

Escoto no defiende que la voluntad divina obre de un modo caprichoso y arbitrario, pues «en Dios la voluntad es real y perfectamente idéntica con su esencia»^{to}, y la volición divina es en sí un único acto^{1T}. Aunque, lógicamente hablando, el conocimiento precede a la voluntad, el querer divino no necesita una dirección racional como si pudiera equivocarse o pudiera escoger algo no conveniente. En este sentido, la voluntad divina es autónoma e inmensamente libre. De hecho, Escoto afirma que la voluntad divina quiere porque quiere, pero no se trata de una voluntad caprichosa y voluble, porque la esencia divina es infinita coherencia.

El mundo finito ha sido creado libremente por Dios y en conformidad con las ideas que han servido de modelo y paradigma. Escoto defiende que la razón natural puede demostrar que Dios *puede* crear de la nada. «Para el entendimiento natural es evidente que Dios puede hacer de modo que alguna cosa venga de El sin que preexista algún elemento de esta cosa y ningún elemento receptivo en el que esta cosa sea recibida. Es evidente al entendimiento natural, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo haya dicho, que es posible demostrar que Dios puede crear algo en este modo»^{iff}. El universo escotista está marcado por la huella de Dios, pues viene de El y tiende hacia Kl.

7. Vigencia de la teología natural escotista

No es fácil para los hombres actuales comprender la posición de Escoto, porque viven históricamente la ausencia o el silencio o la sospecha de Dios y elaboran su filosofía desde esta situación existencia!, en tanto que los hombres medievales vivían la presencia de Dios y su filosofía partía de una teología convencida y orientadora.

El propósito del Doctor Sutil no era tanto el conseguir una nueva demostración de la existencia de Dios cuanto una nueva y más adecuada idea de Dios. «Ayúdame, Señor, en mi investigación sobre el alcance de nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser que predicaste de ti»^w. Es claro que para Escoto la primera exigencia fundante de la existencia de Dios *no es* una oración amorosa y convencida, sino un escudriñamiento en la raíz del entendimiento humano para conseguir sus últimas posibilidades. En la demostración escotista no se trata de someter a Dios a una logización existencia! al estilo anselmiano, ni al proceso iluminista agustiniano, ni tampoco a un proceso de racionalización como el tomista, sino de poner en evidencia que la no contradicción de la existencia de Dios es la razón suprema de su existencia. Dios es la única realidad que se revela como siendo, porque resulta absurdo a la mente la imposibilidad de lo posible. Escoto propone la necesidad intelectual de profundizar en el concepto de *experiertáa*. Pero no en una experiencia cualquiera (sensible, científica, intelectual), sino en la experiencia de lo necesario, porque sólo este tipo de experiencia nos lleva a la experiencia de la posibilidad del ser absoluto.

Ki Dios de Escoto, manifestado en el ejeicicio intelectual de la idea de la posibilidad de los seres, personaliza en cada hombre la idea de Dios. Dios es en cada hombre lo que el mismo hombre le permite y según las propias exigencias de búsqueda y de encuentro. Escoto conoce y reconoce el ocul-tamicnto y el silencio de Dios en el hombre, pero no porque Dios se retire, sino porque el mismo hombre se retrae a las exigencias del absoluto y a los imperativos de ahondamiento del propio entendimiento. La comprensión de Dios depende de la voluntad que urja o no al entendimiento para que

profundice en sí y en la misma realidad mundana. Dios no está más allá, sino más acá como fundamento de todo lo real ni cuanto posible. Dios se hace impensable cuando se abdica del entendimiento. El ateísmo no es efecto de una agudeza del entendimiento ni resultado de una profunda penetración en el mundo, sino todo lo contrario: es una irreflexión y una desatención intelectual a la realidad.

Al ateísmo se llega no por la penetración intelectual, sino por falta de profundidad de pensamiento; y cuando uno se habitúa a la superficie de la existencia pierde el sentido del Absoluto. «La penuria ha llegado ya a tal extremo —dice Heidegger—, que ni siquiera es capaz esta época de sentir que la falta de Dios es una falta» **.

Escoto invita al pensar radical presentando a Dios no como realidad-objeto de conocimiento, sino como realidad-fundamento de la existencia. Dios es la solución del problematismo de la existencia humana y mundana. En esto se anticipó a aquello de Zubiri: «El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo» ^{4r}. Por eso la resistencia del hombre a la *capacidad de Dios* en la propia vida significa la desaparición o el olvido de una dimensión estructural de la persona humana.

La religión, en nuestro tiempo, urge a todos al ejercicio del pensamiento. Dios, al menos, debe ser planteado como *posibilidad* o como problema. La creencia o la increencia no puede ser objeto de una frivolidad mental y comportamental. Tanto el creyente como el ateo o el agnóstico, en un mundo adulto y de responsabilidades personales, debe dar razón de su creencia, de su ateísmo o de su no saber a qué atenerse.

El ocultamiento o el silencio de Dios, responsable o irresponsable, consciente o inconsciente, es una consecuencia de que ya no osamos pensar a Dios y que existe esta falta de planteamiento intelectual de ver a Dios como problema. Tanto sobre la creencia como sobre la increencia de nuestro tiempo corre la misma amenaza de la incogitabilidad de Dios. Al final de la historia de la metafísica, a través Nietzsche, Heidegger y el neopositivismo, parece que Dios ha llegado a ser impensable. Y cuando falta la razón surgen las pitonisas, es decir, un irracionalismo ilustrado.

La filosofía escotista es una invitación al pensar radical y serio, al reconocimiento de las posibilidades y de las limitaciones de la razón. Pero sobre todo es la gran confianza en el hombre como morada silenciosa de Dios, que puede convertirse en sordera o en lenguaje sonoro.

V. antropología

«Todas las cosas son difíciles (Ecl 1,8), dijo Salomón». Así comienza Duns Escoto sus *Cuestiones cuodlibetales*, evocando una sentencia sapiencial. Y si todas las cosas, aun las aparentemente más triviales, ofrecen cierta pudorosa resistencia a descubrir su propia intimidad, cuando se trata del hombre nos encontramos no ya ante una resistencia sin más, sino ante un misterio, un enigma y un desconcierto. Escoto, que es un filósofo radical, sabía que al enfrentarse al hombre, como objeto de conocimiento y de comprensión filosófica, estaba frente a un verdadero tormento intelectual. Su afán por conocer las profundidades de lo humano le impulsaba a un incesante adentrarse en la realidad humana, pero al mismo tiempo sentía cierto recato franciscano por respetar el misterio y cierto descorazonamiento natural por la incapacidad de comprender exhaustivamente el misterio humano. Esto no significa deserción del entendimiento, sino el humilde reconocimiento de la gran limitación humana. Duns Escoto es profundamente franciscano, y como tal no le van las pseudojustificaciones ni la trampa intelectual. Él prefiere confesar abiertamente su propia incapacidad a quedar tranquilo con razones acomodadas, que demuestran más la sinrazón humana que la honradez intelectual.

Plantear bien y resolver el problema de la existencia humana ha sido siempre el destino directo o indirecto de todas las filosofías. Quizá nunca se ha estudiado tanto la cuestión humana como en nuestro tiempo. No obstante tantos estudios especializados, resulta que «no poseemos una idea unitaria del hombre», como dice Max Scheler ¹. Y en esta misma línea acusa Heidegger que «en ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra» ². La antropología escotista puede ofrecer a nuestro tiempo nuevas perspectivas para una mejor comprensión del ser humano.

1. El hombre como compuesto

El hombre es un ser complejo y unitario al mismo tiempo. Complejo, por los elementos que lo componen; unitario, porque no es una realidad-mosaico, sino realidad-integrada en unidad estructural.

La complejidad resulta de los elementos ilisparos que convergen en el hombre. Escoto, como sus contemporáneos, defiende que el hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo, y el cuerpo está en relación al alma como la materia a la forma, siguiendo el hilmorfismo aristotélico. El alma es la forma sustancial del hombre, y de ella emergen todas las características propias que hacen al ser humano completamente diverso de los demás seres del universo.

Pero dado que la forma sustancial confiere el ser real a una cosa ³, hay que ver si dicho ser se confiere al hombre exclusivamente por la forma o también por el cuerpo. Es decir, se trata de saber si, además del alma, el cuerpo hace también de forma sustancial, no obstante desempeñar el oficio de materia con relación al alma. Escoto no cree que la complejidad humana se pueda explicar adecuadamente con el esquema convencional del cuerpo como materia y del alma como forma. Hay que admitir que junto a la forma del alma está también la *forma de corporeidad*, sin que ello implique ruptura intrínseca de la unidad fundamental del ser humano.

En el hombre hay una sola alma, aunque exista la *forma de 'corporeidad*. El alma racional es ni) sólo el principio del conoci-/ miento racional del hombre, sino también el principio de su ¹ actividad sensitiva y de su vida. Ella es el principio formal que hace del organismo un ser vivo y es la forma sustancial del hombre ⁴. El alma es una parte del hombre y sólo impropriamente puede llamarse subsistente, porque más que una sustancia en si forma parte de otra sustancia: el hombre. Es el compuesto, alma y cuerpo, que es *uno* por sí.

El alma no es propiamente una persona cuando está separada del cuerpo \ El alma perfecciona el cuerpo cuando éste está convenientemente dispuesto para ella; y *esta* alma tiene una actitud especial para *este* cuerpo. Lo que quiere decir que el alma no puede ser individuada por la materia, ya que el alma ha sido infundida en un cuerpo y la creación de esta alma es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo ⁶. • i Escoto defiende que es el hombre, el ser compuesto, el acto terminal y conclusivo de la creación divina, y no el alma o el cuerpo tomados separadamente. Es la unidad que justifica al hombre, no sus partes constitutivas. La unión del alma con el cuerpo no se realiza «ni para la perfección del cuerpo ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que está compuesto de estas partes. De este modo, aunque no pueda derivar alguna perfección de la una o de la otra parte, que no hubieran tenido sin la unión, esta unión no es inútil porque la perfección del todo, que es la finalidad esencial de la naturaleza, no se puede lograr si no es de este modo» . En esto también se separa del Aquinac, para quien la unión del alma con el cuerpo se orienta para beneficio del alma. Escoto expresa una vez más su optimismo hacia la materia, tan característico en la escuela franciscana.

2. Estatuto ontológico del cuerpo

Como los filósofos y los teólogos de su tiempo, Escoto sostiene que el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo. El cuerpo está en relación al alma como la materia a la forma, siguiendo la metafísica hilmorfista. Pero por eso surgió un problema apasionante y profundamente antropológico: ¿el alma intelectual es la única forma sustancial del hombre o convive ésta con alguna más? Santo Tomás y su escuela defendían la tesis de una única forma, convencidos que una pluralidad de formas sustanciales sería incompatible con la unidad sustancial del hombre. Por el contrario, los maestros de la escuela agustiniana, preocupados en no comprometer la inmortalidad del alma, defendían que, en el caso del hombre, se debía admitir un pluralismo de formas sustanciales, aunque no estaban de acuerdo sobre el número de ellas. Enrique de Gante, tomando la tesis de Guillermo de Auvergne, sostenía a su vez que, en el hombre, además del alma intelectual, existe sólo la *forma de corporeidad*, es decir, el principio formal por el que el cuerpo se prepara a ser un organismo adaptado para recibir una sustancia espiritual.

Esta discusión de escuelas en defensa de la unidad o de la pluralidad de formas sustanciales, que tuvo lugar entre 1270 y 1290, no interesó mucho a Escoto, como tampoco afrontó el problema directamente. El motivo de la discusión de este tema fue puramente circunstancial y tangencial, proveniente de la necesidad de clarificar un hecho teológico: el milagro de la transustanciación eucarística y el hecho del cuerpo muerto de Cristo en la cruz y en el sepulcro. Pero a partir de la problemática teológica se centró en el tema del nombre concreto y se enfrentó con las diversas opiniones vigentes.

Escoto se distancia tanto de Enrique de Gante como de Santo Tomás, pues está persuadido que los argumentos tomistas no son tan tajantes como para hacer absurda la tesis pluralista. El Doctor Sutil se alista a la tesis pluralista, ya que

el alma intelectual, uniéndose al cuerpo, a modo de forma sustancial, no elimina la realidad de la forma de corporeidad. Pero lo defiende con argumentos- distintos de Enrique de Gante, concluyendo además que no sólo en el hombre, sino en todos los seres vivientes es necesario admitir, al menos, dos formas sustanciales; la forma corpórea y el alma intelectual. La razón que induce a Escoto a extender la forma de corporeidad a todos los seres vivientes es que el fenómeno de la vida trasciende netamente todos los fenómenos físico-químicos^R.

El salto de la realidad inorgánica al viviente es un salto cualitativo, tan importante que requiere la intervención de un principio formal radicalmente distinto de otra forma precedente. Toda expresión de vida, pues, exige un principio adecuado y efectivo.

Contra la tesis tomista afirma Escoto que no puede ser el alma quien dé la actualidad al cuerpo. Para demostrar esto no es necesario recurrir a principios metafísicos, pues la misma experiencia nos demuestra claramente que el cuerpo es aquello que es, independientemente del alma, en el momento mismo de la muerte. Cuando el alma se separa del cuerpo, el cuerpo cesa de estar vivo, pero no deja de ser este o aquel cuerpo, es decir, el cuerpo de *mi* amigo, de *mi* padre, de *mi* madre o de *un* extraño.

Ahora bien, ¿en virtud de qué cosa el cadáver de una persona conserva la fisonomía que le caracteriza y le distingue netamente de otro? ¿En virtud de qué cosa los elementos, de los que se compone el cuerpo, continúan aglutinados y unidos hasta tal punto de convencerme que aquel cuerpo inanimado es el cadáver de mi madre, de mi padre, de mi amigo, de tal o de cual? Es en virtud de la forma de corporeidad, responde Escoto. Es decir, en virtud de aquel principio por el cual el cuerpo de cualquier viviente recibe y conserva, por un determinado tiempo, incluso después de la muerte, la unidad y las características somáticas que le son propias¹⁹.

La forma de corporeidad da a la materia organizada la última disposición y la hace apta para ser informada por el principio vital. la forma de corporeidad tiene una doble misión: primera, da al cuerpo cierta actualidad configuradora, y después prepara al mismo para recibir nuevas formas perfectivas. «La forma de corporeidad es una disposición necesaria para el alma»¹⁰. Pero al ser una disposición permanente no debe desaparecer cuando llega el alma. Es necesaria su presencia, ya que sólo en virtud de la forma de corporeidad el cuerpo conserva su actitud para ser vivificado por el alma y poder constituir con ella el compuesto viviente. El cuerpo, pues, considerado en sí mismo, y prescindiendo de la presencia del alma, tiene su propio valor ontológico y un sentido finalístico, y no puede ser tratado ni reducido a pura cosa ni a simple materialidad.

La corporeidad escotista es una realidad integradora, integrada e integrable y que adquiere toda su dimensión óptica dentro del sistema llamado *yo*.

Escoto tiene una visión global, arquitectónica y sintética de la realidad. Todo el universo escotista está escalonado {Mitológicamente y entramado en una convergencia metafísica y noé-tica que tiene su expresión definitiva en la última determinación formal, que se encuentra en la cúspide de la pirámide de las distintas *formalidades* y que determina y concreta la naturale/a singular e intransferible de cada individuo.

La corporeidad tiene su propia *pertenencia*, es decir, su estatuto ontológico, pero es al mismo tiempo relaciona! y está en íntima referencia a otra realidad que la complementa y la perfecciona. Por eso la corporeidad está exigiendo su integración metafísica en el sistema *yo*, que es en donde adquiere toda su magnitud y relevancia.

Escoto tuvo el mérito de intuir la fecundidad del tema del cuerpo, tema especialmente importante en el pensamiento de este siglo. La intención anticipadora del Doctor Sutil sobre la corporeidad ha sido muy aguda e iluminadora. Ciertamente que al mundo actual no le va mucho la *realidad cadavérica*, pero la concepción naturalística del cuerpo queda seriamente cuestionada y debe ser reinterpretada desde nuevos principios meta-físicos a los que puede iluminar la visión escotista.

Nuestro siglo ha hecho un gran esfuerzo por profundizar la corporeidad humana bajo el aspecto fenomenológico, ontológico y hermenéutico. Así, Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, G. Marcel, Zubiri, Laín Entralgo, etc., nos han dado espléndidos análisis de la corporeidad para una mejor comprensión del hombre y su relación con el otro y con el mundo".

Una visión noble del cuerpo humano será muy útil para evitar el «terrorismo intelectual de los laboratorios», en expresión de Ortega y Gasset. Una visión profunda y global del cuerpo humano podrá ayudar a la ciencia actual en el problema del clonaje, de los experimentos genéticos, etc. El hombre no puede reducirse a cuerpo, como tampoco éste puede ser reducido a simple y pura materia. La visión escotista puede ofrecer un apoyo ontológico para defender la causa del cuerpo humano, creatura de Dios.

3. El alma y sus potencias

Siguiendo la tesis común, Escoto enseña que el alma humana es una sustancia espiritual y que está unida al cuerpo como su forma sustancial, aunque nosotros no tenemos conocimiento directo e inmediato de ella¹⁴. Pero su naturaleza espiritual se manifiesta y se prueba a través de las operaciones propias del hombre, como son el conocer y el querer. En el alma intelectual están enraizadas dos potencias especiales: el entendimiento y la voluntad como principios inmediatos de la actividad cognoscitiva y volitiva,

Es precisamente a través de la actividad del conocer y del querer como se manifiesta la naturaleza espiritual del alma. Es sabido y confirmado por la filosofía y la psicología del conocimiento cómo nuestro entendimiento tiene una apertura ilimitada. El hombre, en su propia interioridad, está impulsado a conocer todo, incluso los primeros principios y las últimas causas. Este deseo de conocer todo es natural y eficaz. Y si puede conocer la última causa de la realidad, que es inmaterial, significa que el entendimiento humano rebasa lo puramente material para poder conectarse con lo inmaterial¹⁵. Ello sería imposible si no fuera también el entendimiento inmaterial. Si el objeto del entendimiento es el ser en cuanto ser, quiere decir que el espíritu humano no está condenado a lo material, sino que se abre naturalmente al horizonte de lo inmaterial¹⁶.

La voluntad, por su parte, se expresa en el querer y en el actuar libremente. Es decir, supone la ruptura del determinismo naturalístico para entrar en el reino indefinido e ilimitado de la espontaneidad y de la creatividad. Si la voluntad es formalmente libre¹⁷ no está sometida a las leyes materiales y se abre al horizonte de lo espiritual. Ella se presenta como facultad activa indeterminada y como radical poder de autodeterminación¹⁸, que implica superar las leyes físicas del mundo material.

El alma, pues, como se manifiesta a través de las facultades del entendimiento y de la voluntad, junto con sus respectivos actos intelectivos y volitivos, es una forma inextensa y material.

En cuanto a la distinción que existe entre el alma y sus facultades, o entre éstas mismas, hay que decir que no hay distinción real, como si una pudiera existir sin la otra, como tampoco hay distinción lógica, como si fuera una simple consideración del entendimiento, sino distinción formal en cuanto que es un acto del pensamiento, pero fundado en la misma realidad del alma y de sus respectivas funciones.

La relación que hay entre el alma y sus potencias o facultades, y entre entendimiento y voluntad, es idéntica a la que se da entre el ser y sus atributos trascendentales. El alma no se identifica ni con el entendimiento ni con la voluntad, y, sin embargo, es inconcebible un hombre que sea incapaz de entender y de querer, lo mismo que es absurdo que un ser inteligente sea incapaz de querer o que una voluntad sea incapaz de entender, pues todas ellas se entroncan en el sistema. «El alma contiene unitivamente estas potencias, aunque formalmente sean distintas»

4* La persona humana

Escoto no sólo va a la profundidad del ser y del conocer, sino que sabe genialmente asumir la dialéctica de la totalidad humana. El hombre escotista no olvida en ningún momento que es *imago o similitudo Dei*; y será desde esta perspectiva cuando encontrará plena significación e inteligibilidad. Esto explica que al hablar de la persona no le convenza la definición de Boecio y prefiera la de Ricardo de San Víctor, porque se ciñe mejor al estatuto del hombre existencial: «Tomo la definición que da Ricardo (*4 de Tría.*, c.22), es decir, que *la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual* cuya definición expone y corrige la definición de Boecio que dice que *la persona es substancia individual de naturaleza racional*; porque ésta implicaría que el alma es persona, lo que es falso»¹⁸. Escoto trata de defender tajantemente la unidad del hombre como compuesto indivisible de alma y cuerpo. Por eso prefiere la definición de Ricardo de San Víctor, que aplica a la persona el bello concepto de existencia.

Según este último, la naturaleza es una *sistencia*, y la persona es el modo privilegiado de tener naturaleza, *sistencia*, desde el *ex*, en relación de origen. De este modo acuñó la palabra *existencia* para significar la unidad del ser personal. La existencia no es un modo cualquiera de estar existiendo, sino una característica del modo humano de existir, que es el ser personal. La persona *sistit*, pero desde el *ex*, expresando con el *ex* la íntima unidad de la persona, que se traduce en una subsistencia personal. La persona, pues, está constituida por su naturaleza intelectual y por su incomunicabilidad. El doctor franciscano insiste, tanto en la *Ordinatio* como en la *Repórtala Pamimsia*, que la persona, además de ser una sustancia individual y singular, es incomunicable. Para él, la incomunicabilidad va ligada a la existencia, y todo sujeto existente existe siempre con existencia incomunicable. La incomunicabilidad hace del individuo un ser singular e irrepetible. Una excepción.

Escoto dice abiertamente que la persona se caracteriza como *ultima solitudo*. «La personalidad exige la *ultima safando*, estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona»¹⁹. Y en otro lugar lo confirma en similares términos: «Para la personalidad se requiere la *ultima solitudo* o la negación de dependencia actual y aptitudinal»²⁰. Una cieña incomunicabilidad va ligada a toda existencia humana, pues la persona jamás es un *algo*, sino un *alguien* "", que al mismo tiempo que es una sustancia individual y singular es incomunicable. La independencia personal es, pues, «lo más»²² que puede lograr para sí en su estado existencial y en su estadio itinerante. La *uitima solitudo* escotista es una estructura óptica de la persona que no tiene nada que ver con la soledad-abando-no que acecha constantemente a toda persona, y que significa pobreza de personalidad, soledad insoportable. Cuando Hei-dcgger analiza el estado del que está aburrido, dice que «el aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia '\ Sin embargo, la soledad escotista supera la indiferencia y hace posible la diferenciación personal. Es una soledad estructural y una soledad buscada que es fruto de la opción voluntaria y resultado de un camino existencial elegido. De este modo, la soledad es el profundo encuentro con uno mismo. Y en la profundidad más profunda la persona humana experimenta y vive el misterio de cada hombre, de todos los hombres, y con ellos se comunica. Por eso debe afirmarse que lo verdaderamente solitario es solidario, que la soledad es solidaridad. El yo en su profunda soledad es siempre solidaridad de un tú, de un nosotros. La estructura íntima del hombre tiene fases de estratificación. Sólo llegando a la última fase o al ultimo estrato de la propia arqueología existencial el hombre se encuentra y se reconoce como él mismo, como ultimidad de sí, como autoañmación; y al mismo tiempo se ve y se siente como relación, apertura, comunicación y solidaridad.

Al definir la persona, Escoto no se contenta con subrayar una categoría negativa, como es la incomunicabilidad, sino que acentúa también otro aspecto positivo, consistente en un dinamismo de trascendencia, en una relación vinculante, pues «la esencia y la relación constituyen la persona»²⁴, Tanto una relación de origen cuanto una relación de coparticipación constituyen la persona, que por ser tal se halla referida a aquel de quien recibió su naturaleza y además a aquellos seres que pueden compartirla. La persona, por lo tanto, está óptica, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los hombres. El hombre tiene una relación de origen en cuanto proviene de un Tú creador. Tiene una relación de ultimidad en cuanto tiende al Tú infinito: «No hay naturaleza dotada de inteligencia que pueda descansar fuera del objeto infinito»²¹. Tiene una relación de colateralidad en cuanto que está referido y polarizado a aquellos que poseen su misma naturaleza. Y tiene, finalmente, una relación cósmica en cuanto que el hombre es fin de la creación visible y todos los seres de la tierra le reclaman y con él se vinculan²¹.

El hombre escotista no se encierra en el solipsismo meta-físico, tentación permanente de las filosofías del espíritu, sino que aparece claramente como apertura y relación^r, como ser indigente y vinculante, como una realidad que anhela ser saciada, aunque sabe muy bien que en su estado de *homo matar* nunca lo conseguirá. Bstc querer ser saciado y no poder lograrlo en su itinerario existencial da un tono de dramaticidad prepascaliana al hombre escotista. De una parte, desea y puede saciarse; de otra parte, se siente insatisfecho en este mundo²⁵. Por esta razón el hombre se presenta como tensión y pre-ten-sión hacia realidades distintas de él que le reclaman, le complementan y le perfeccionan. Duns F.scoto, con una dialéctica que va más allá de la concepción lógico-categorial, trata al ser personal como una realidad mentalmente inclasificable y la analiza en el dinamismo de la relación trascendental no sólo cuanto existente²⁹. Pero como contrapartida y como fundamento del ser para otro, la persona es *ad se*, para síⁱⁱⁱ.

Toda persona tiene vocación de apertura al otro y a lo otro . y siente el reclamo de su presencia. Mas su meta natural podrá conseguirla si previa y simultáneamente sabe vivir en sí misma. Es necesario «llegar a ser persona en sí misma»^{ji} para después poder ser solidario con los demás, puesto que primordialmente la persona «está destinada a subsistir por sí

misma»³ - y solamente desde este *ser se* podrá lanzarse al ser para otro, til hombre, al mismo tiempo que se pertenece a sí mismo, que posee su propia individualidad, singularidad y dignidad, es un ser relacionado y recíprocante. Yoidad, tuidad y nostridad se entretajan dialécticamente en un proceso indefinido, enriquecedor y confluente. El hombre necesita descubrir la propia subjetividad y profundizar en ella. Pero no puede encerrarse en la subjetividad, sino que debe abrirse a la alteridad. Pertenencia y referencia son dos categorías existenciales que presuponen la *ultima solitudo* y la relación trascendental. Escoto, con intuición genial, se adelantó a la filosofía dialógica, que tanta importancia tiene en nuestro siglo.

El pensamiento escotista ha puesto unas bases seguras para lograr una síntesis del difícil binomio: yoidad-alteridad, ensimismamiento-comunicabilidad, diferenciación-semejanza, indivi-duo-sociedad, personalización-socialización, soledad radical-relación vinculante. Duns Escoto va mucho más allá de una filosofía del individualismo y del gregarismo para abrirse a una antropología del personalismo cristiano.

5. Destino del hombre

La gran mayoría de los autores medievales, apoyándose en Aristóteles, defendía que se podía demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma. Duns Escoto analizó esta problemática en los escritos del Estagirita y llegó a la conclusión de que los textos del Filósofo en este campo no son muy claros, y que los que se parapetaban en ellos difícilmente podrían justificar su tesis. Según el Doctor Sutil no es demostrable filosóficamente que el alma humana sea inmortal.

Aun reconociendo y defendiendo que el alma es una forma espiritual que puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo, y admitiendo que metafísicamente puede existir separada del cuerpo, sin embargo, ateniéndose al orden natural y existencial de la realidad, dicha alma es parte constitutiva del compuesto humano y está ordenada, *ex natura sua*, a existir y a obrar en unión con el cuerpo. Bajo el aspecto puramente racional no se poseen argumentos convincentes que legitimen existencialmente la inmortalidad del alma.

Como argumenta Bettoni, «la posición de Escoto me parece que se debe precisar en estos términos: un filósofo está en grado de demostrar que el alma humana *puede* sobrevivir al cuerpo, pero no está en grado de formular argumentos que demuestren apodícticamente que *debe* sobrevivir al cuerpo. Ahora bien: sólo en este caso la proposición el alma sobrevive al cuerpo, el alma es inmortal, tendría el valor de una conclusión científica». En este problema, como en otros problemas-límites de la existencia humana, Escoto recurre a la fe y al saber teológico^M para poder conocer mejor las posibilidades últimas del ser humano y su verdadero destino existencial!

Duns Escoto, partiendo de los datos que le ofrece la teología, hace una profunda fenomenología del entender y del querer, hasta llegar a la afirmación de que sus respectivas facultades, el entendimiento y la voluntad, están intrínsecamente dotadas de una fuerte intencionalidad que las lleva al absoluto como exigencia definitiva de su propio dinamismo. Es decir, el sobrenatural, aunque no es una exigencia de la naturaleza humana, tampoco es una violencia ni un forzoso sobreañadido, sino su complemento último y definitivo.

Considerado el entendimiento humano desde el punto de vista de su aptitud a ser perfeccionado) mediante el conocimiento sobrenatural, puede sostenerse que, con respecto a él, no hay ninguna realidad que pueda considerarse como *sobrenatural*, ya que todo aquello que es cognoscible entra en el ámbito de su capacidad y puede ser conocido por el entendimiento. Desde este aspecto es natural incluso la revelación misma, porque ella se manifiesta según la tendencia natural del entendimiento y encaja según sus exigencias de infinito. Incluso la forma más sublime de conocimiento, como es la visión beatífica, es natural en el sentido que no violenta la capacidad humana. Siguiendo la dialéctica de la univocidad del ser, el entendimiento humano está abierto al conocimiento de cualquier realidad^N Esto no supone devaluar la verdad sobrenatural ni hacerla inútil, pero tampoco considerarla como una superestructura incómoda y forzada. Aunque el objeto natural de nuestro entendimiento en su condición actual es el *eidós* o la esencia de la realidad sensible, sin embargo su capacidad intrínseca se abre al infinito., aunque no con actitud activa, sino pasiva y gracias a un agente sobrenatural¹³ que le abre las puertas al infinito.

Por su parte, la voluntad está también dotada de un deseo natural de infinito, la voluntad tiende naturalmente hacia Dios, en forma de absoluto concreto o indefinido, aunque su logro se realice no natural, sino sobrenaturalmente^{3V}. Este deseo de infinito está insito en la misma naturaleza humana y es irrealizable en ella misma. Es un impulso que va más

allá de la autoconciencia * y se manifiesta como deseo de absoluto impreso por Dios en el hombre y, por tanto, no puede ser inútil ni vacío.

La naturaleza humana, en su dimensión cognoscitiva y volitiva, tiende hacia el absoluto, que no puede realizarse en esta vida mortal y está exigiendo la intervención de un agente adecuado para que su potencialidad pasiva se actualice en su momento oportuno. El natural y el sobrenatural no son momentos disyuntivos, sino complementarios del *itinerario* existencial del hombre. El infinito ejerce inmensa fascinación sobre el finito. Pero no se trata de un espejismo, sino de un *desiderium* natural que no puede defraudar. En este campo, Escoto se anticipó a la filosofía de Blondel en el propósito de vincular lo natural con lo sobrenatural. El deseo natural de lo sobrenatural vincula filosofía y teología en el mismo proyecto antropológico y hace que la filosofía de la religión se abra a la teología de la revelación.

VI. ETICA

El pensamiento de Duns Escoto es un pensamiento en marcha no sólo hacia la realidad dada y encontrada en la cotidianeidad, sino también hacia la realidad absoluta, que es Dios. El ser humano se presenta como *homo viator*, como peregrino, hacia su propio fin último. Pero esta finalidad exige medios adecuados e impone un comportamiento moral coherente con los principios regulativos e iluminadores.

El pensamiento escotista está muy lejos de ser un conjunto artificioso de sutilezas atrevidas, como le han acusado puerilmente sus adversarios, sino que es eminentemente práctico* en cuanto que trata de conocer y clarificar el fin último del hombre y proporcionar los medios adecuados para conseguirlo. Toda su especulación metafísica desemboca en una actitud existencial y en un orden ético. No en una ética del discurso, de la que tanto se habla actualmente, sino en una 'ética de la acción'. Su ética está basada en las leyes del amor y no de la rivalidad o del resentimiento. Se trata de una moral del encuentro y de la existencia comunicativa.

"Escoto parte del principio teológico de que el amor divino ha trascendido lo infinito para vincularse a lo finito. Como contrapartida sólo el amor humano de la voluntad libre podrá trascender lo finito vinculándose con lo infinito. Se trata, en definitiva, de una ética de amor. El Doctor Sutil pensó en profundidad porque amó en profundidad, pero con un amor concreto que es praxis' como él mismo lo define: '«Se ha probado que el amor es verdaderamente praxis» !. Desde esta praxis se comprende y se explica cómo el hombre debe actuar y vivir en su existencialidad concreta.

1. La ley moral y la voluntad divina

Lo mismo que la razón o el entendimiento descubre los primeros principios del orden especulativo para llegar a la verdad, igualmente descubre los primeros principios del orden práctico para llegar al bien. Estos principios o juicios prácticos /constituyen la *recta razón* o la norma que el entendimiento humano presenta¹ a la voluntad para que obre rectamente y consiga su propio fin como hombre. 'Todos los seres en sí son ónticamente buenos; pero no todos ellos poseen la misma bondad ni ayudan lo mismo a conseguir el fin último*. La voluntad, esencialmente libre, puede quererlos de muchas maneras, incluso abusiva y desordenadamente, tomando como fin lo que simplemente es un medio.

¹'La *recta razón* o el entendimiento práctico discierne la bondad de los seres y propone a la voluntad la norma para que los quiera y trate ordenadamente, es decir, según la jerarquía óntica de los fines.' Hasta la ley natural propuesta y proclamada por el entendimiento práctico se llama '*conciencia*'.² La conciencia, pues, es la que descubre la ley natural de la vida y se la presenta a la voluntad para que la siga.'

Pero el problema que se plantea ahora es conocer el fundamento del orden ético, la causa fundante de la norma de la *recta razón* y el criterio de la moralidad de nuestras acciones. Para Escoto, «el querer divino es la causa del bien, y por el hecho que él quiere algo, es bueno»³. La ley moral depende de la naturaleza divina, concretamente de su voluntad; pero no se trata de una voluntad caprichosa y arbitraria, sino de una voluntad que está en armonía con su esencia y con su entendimiento.

El entendimiento divino, con prioridad lógica, no temporal, porque en Dios es todo simultáneo, ve las acciones que están más conformes con la naturaleza humana, pero sólo adquieren fuerza obligatoria a través de la libre voluntad divina. Sin embargo, la ley moral inmutable y eterna está constituida en conformidad con la esencia divina. Por tanto, lo que deriva de la voluntad divina es la obligatoriedad de la ley moral y su fuerza vinculante, no el contenido de la ley.

«El ordenar pertenece sólo al apetito o voluntad»⁴. El entendimiento presenta aquello que es verdadero o falso en el orden especulativo y práctico, pero no constrañe a obrar en un determinado modo, ya que esto corresponde a la voluntad.

Duns Hscoto manifiesta claramente que el contenido de la ley moral no es expresión de un capricho voluntarístico ni opción arbitrada de la voluntad divina, como se puede probar cuando habla del pecado de Adán: «L'n pecado que es pecado sólo porque está prohibido es formalmente menos pecado que aquel que es pecado en sí y no porque está prohibido. Ahora bien: comer el fruto de aquel árbol no era, en cuanto acto, más pecado que comer el fruto de otro árbol, sino que era un pecado a causa de la prohibición. Mas todos los pecados relacionados con los diez mandamientos son formalmente actos malos no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos, y están prohibidos por el hecho que, según la ley natural, lo opuesto a todo mandamiento es mal, y con la razón natural cualquier hombre puede ver que cada uno de estos mandamientos debe ser observado»⁵. Los diez mandamientos, pues, no son preceptos arbitrarios, e incluso su validez universal puede ser descubierta por la razón natural.

Escoto, hombre de principios, se apoya también en el principio clásico de que el obrar sigue al ser (*operan sequitur esse*) para demostrar que cualquier acción depende de la totalidad del ser, incluso en el ámbito de lo divino. Dios es totalidad, armonía y expresión conjunta; y quiere todo de un modo racionabilísimo y ordenadísimo (*Deus est rationabilissime et orcfána-tissime voleas*)⁶. Por eso la acusación de arbitrarismo y positivismo moral no es justa con el pensamiento escotista, aunque algunos textos aislados puedan dar pie a ello.

En la visión arquitectónica escotista de la realidad divina, ni el entendimiento ni la voluntad son el constitutivo formal de Dios, sino que la aseidad, el ser, precede y fundamenta el entender y el querer. «El entender no es lo primero en Dios ni lo primero que da el ser divino. Sino que lo primero que da el ser divino es el mismo ser, porque la acción no puede ser la primera razón del ser y porque el entender presupone la razón del objeto y de la potencia»⁷. Por tanto el ser en Dios tiene una prioridad lógica sobre el entendimiento y la voluntad. Desde el momento, pues, que la esencia divina es el objeto prioritario y propio del entendimiento y de la voluntad divinos, hay que concluir necesariamente que también es la norma suprema de conducta y de acción. Es decir, el fundamento último de la moralidad no está ni en el entendimiento ni en la voluntad, sino en la esencia divina⁸.

A la luz de esta perspectiva hay que entender e interpretar la tesis escotista de que la voluntad divina es soberanamente libre y que Dios puede querer y hacer cualquier cosa. La potencia de Dios «es absoluta con respecto a aquello que no incluye contradicción»⁹.

Sin embargo, es necesario aclarar que la voluntad absoluta de crear implica también la voluntad de orden y de ajustarse a las determinaciones ontológicas, pues Dios no crea a tontas y a locas, sino con orden y con sentido. Dios no es un artista incipiente e irresponsable, sino un artista sabio y consumado que coloca su obra en un universo de belleza y de perfección¹⁰.

Para Escoto está claro que la voluntad divina es la primera norma de la rectitud y que «todo aquello que no incluye contradicción, absolutamente hablando, no es incompatible con la voluntad de Dios, de modo que todo aquello que Dios hace o puede hacer es bueno y justo»¹¹. Pero el no defiende que Dios pueda, sin contradicción, ordenar o permitir actos que son contrarios a los principios morales evidentes o a los principios que derivan de ellos.

La ley natural contiene los primeros principios de la razón práctica y las consecuencias necesarias que se desprenden de ellos. Esta ley es necesaria, ya que proviene del entendimiento divino y de la voluntad divina necesaria. El primer principio de esta ley se expresa en hacer el bien y evitar el mal. Pero siendo contingente todo el mundo creado, no encontramos relación necesaria entre un bien particular y el bien absoluto. Por eso el mismo creador ha promulgado los diez mandamientos, para que a través de ellos se consiga el fin último. El Decálogo se divide en dos tablas: la primera contiene los mandamientos *necesarios*, porque se refieren directamente al bien absoluto. De éstos Dios no puede dispensar porque se contradiría a sí mismo. La segunda tabla contiene los mandamientos *contingentes* porque se refieren al prójimo; y aunque no pertenecen a la ley natural en sentido estricto, sin embargo son de ley positiva divina. Por eso el legislador supremo puede revocarlos por ser contingentes, como hizo con Abraham al mandarle sacrificar a su hijo, cuando ordenó a los israelitas apropiarse de las cosas de los egipcios y la unión del profeta Oseas con una

prostituta¹ⁱ. En este campo, Escoto ocupa una posición intermedia entre Santo Tomás, que dice que el Decálogo es inalterable, y Occam, que sostiene que todo él puede ser alterado.

2. Moralidad de los actos humanos

Un objeto es ontológicamente bueno cuando posee armónicamente todos aquellos elementos que lo integran y lo caracterizan. Un acto es moralmente bueno cuando reúne todos los elementos objetivos y requeridos por la recta razón. Para que un acto entre en el ámbito moral es necesario que sea libre; de lo contrario no puede juzgarse como bueno o malo. Pero un acto moralmente bueno exige no sólo la libertad, sino que esté en conformidad con la recta razón", ya que «atribuir bondad natural significa ajustarse a la recta razón»¹⁴.

Además, todo acto moralmente bueno necesita ser objetivamente bueno, es decir, debe tener un objeto que sea conforme a la recta razón, aunque esto no es suficiente, a no ser que se trate de amor de Dios, porque este siempre es moralmente bueno y nunca moralmente malo. Igualmente ningún acto es moralmente malo sólo por razón de su objeto, exceptuado el odio hacia Dios, que jamás podrá ser un acto moralmente bueno¹⁵. En todos los demás casos, la bondad de la voluntad no depende únicamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y sobre todo del fin que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto¹⁶. Pero el acto moral tampoco depende en exclusiva del fin, aunque éste sea bueno, ya que el fin no justifica los medios: «no se debe hacer el mal para conseguir el bien»¹⁷.

¿Sólo el acto de amor a Dios es bueno en virtud de su objeto, ¿qué es lo que determina la bondad o maldad moral de todos los demás actos? En primer lugar, la libertad de la voluntad; y en segundo lugar, que la voluntad concuerde con el juicio del entendimiento o con la recta razón. Es evidente que cuando el objeto del acto moral es el bien absoluto, la razón de bondad de tal objeto está clara. El problema surge cuando no se trata del bien absoluto o Dios, sino de otros objetos, de los que no basta su bondad intrínseca para calificar de bueno el acto moral.

Para determinar la bondad de un acto moral, el Doctor Sutil precisa las siguientes condiciones necesarias: la voluntad, el objeto, el fin, el modo y las circunstancias¹⁸. Todos estos requisitos son necesarios para que un acto de la voluntad sea moralmente bueno cuando está referido a seres o acciones contingentes.

Según Escoto, pueden darse tres clases de actos morales: buenos, malos e indiferentes. Los buenos y los malos no crean dificultades en definirlos. La dificultad está en caracterizar los actos indiferentes. La posibilidad de estos actos indiferentes proviene del *modo* como la voluntad quiere algo: *a)* o por la fruición de una cosa en sí misma; *b)* o porque lo quiere *en vistas* a otra realidad, es decir, como medio; *c)* o por ninguna de las dos, es decir, de un modo neutro. Este acto neutro o indiferente no es bueno ni malo en sí mismo.

Si para que un acto moral sea completamente bueno se requiere poner en práctica todas las condiciones ya señaladas antes, puede suceder que en casos concretos falte alguna circunstancia sin que por ello se le juzgue un acto moralmente malo. Por ejemplo, dar una limosna con buena intención es un acto moralmente bueno; darla con mala intención es moralmente malo; pero puede suceder que no se haga con ninguna intención, sino simplemente por una inclinación inmediata. Tal acción, según Escoto, es moralmente indiferente y no tiene ninguna connotación moral".

Para la comprensión de esta tesis escotista, opuesta a la tomista, que niega los actos indiferentes, hay que subrayar que para Escoto «el primer principio práctico es: Dios debe ser amado»¹⁹. Pero el hombre no está obligado a orientar explícita o implícitamente todos sus actos a Dios porque El no nos lo ha impuesto. Dios obliga al ser humano en lo que se refiere a la ley natural, pero «no quiso obligar al hombre a lo imposible o a lo que es excesivamente difícil según el estado de esta vida»²¹.

Para calificar un acto moral como bueno o malo no basta una simple actitud *virtual* y *habitual*. Por tanto, existen actos moralmente indiferentes.

La tesis escotista de los actos indiferentes hay que juzgarla en el horizonte abierto de un sistema que interpreta a Dios como infinito y al mundo como gratuidad. De aquí emerge una concepción ética que pone de relieve la capacidad de acción desinteresada y que garantiza una libertad de indiferencia. Así, J. Rohmer, hablando de la finalidad moral²², interpreta la voluntad escotista como capaz de determinarse por encima de cualquier interés y de valorarla en una ética

del desinterés casi kantiano. Escoto ofrece una filosofía de la libertad al interior de una teología que admite la posibilidad natural de amar a Dios por sí mismo y al margen de toda motivación interesadamente egoísta.

Para el Doctor Sutil, el imperativo máximo de la razón consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y de un modo desinteresado. Así se opone a una ética del eudemonismo y del divino egoísmo. Los textos de Duns Escoto nos ofrecen de algún modo, como escribe F. Guimet, «una fenomenología de la conciencia moral de Dios», fundada sobre la racionalidad del desinterés y que tiene su inevitable incidencia en el hombre en cuanto *imago Dei*.

3. La libertad; voluntad y racionalidad

Tanto el acto cognoscitivo como el volitivo dependen del sistema *yo*, es decir, de aquellas facultades del hombre que le caracterizan, como son la razón y la voluntad. Este es un hecho aceptado por las diversas escuelas. Las diferencias se manifiestan cuando se trata de optar por el primado de esas dos facultades. Los que siguen la corriente aristotélica defienden la primacía del entendimiento; los de la corriente agustiniana se inclinan por la voluntad. Hay que observar que todos aceptan una cierta prioridad temporal del entendimiento respecto de la voluntad, según el adagio: «Nada es deseado si no es antes conocido» (*nihil volitum quin praecognitum*). Pero la discrepancia que se refiere al orden causal de dichas facultades, es decir, quién determina a quién en un acto electivo conscientemente.

Duns Escoto está convencido de que admitir una dependencia causal del acto volitivo con relación a la actividad cognoscitiva, tanto en el orden del conocer como del obrar, supone afirmar que el objeto conocido adquiere el papel de causa eficiente de la voluntad, es decir, que el entendimiento causa la volición a través de la intelección¹⁴.

Pero si fuera verdad que el entendimiento determina la voluntad cuando le presenta el objeto, entonces no se comprende cómo será posible salvar la libertad, ya que la primera condición de la libertad consiste en el autodeterminarse, ítem que no sería posible si el acto cognoscitivo ya la determinara.

Escoto, apoyándose en la experiencia interna, sostiene que la voluntad posee un cierto dominio sobre las demás potencias del alma. No sólo puede controlar los apetitos sensitivos, sino también ordenar a las demás potencias espirituales: puede dirigir al entendimiento hacia una verdad o hacia otra, hacia este o aquel objeto; y a la memoria la puede activar para que recuerde. Esta prioridad causal de la voluntad, con respecto a las demás facultades, proviene del atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original. La voluntad es esencialmente libre, pues sólo ella es la causa eficiente de la volición. El entendimiento interviene como causa parcial en cuanto presenta a la voluntad los objetos posibles de volición. La voluntad, además de ser esencialmente libre, es la causa del acto de fruición por la que el hombre podrá gozar de Dios por toda la eternidad. Por eso es la facultad más noble del ser humano.

Pero decir prioridad de la voluntad no significa exclusividad del entendimiento, pues la voluntad y el entendimiento son dos realidades esenciales de una misma y única alma. Es el alma la que quiere y conoce, y en ella radican esas dos facultades del querer y del conocer que intervienen en todos los actos libres y conscientes del hombre. Por eso no puede hablarse de un voluntarismo absoluto, como tampoco de un intelectualismo absoluto. Cualquier acento excesivo en una de estas dos facultades significa deformar la realidad humana, que es unitaria.

Es cierto que el entendimiento puede presentar el objeto a la voluntad e incluso *condicionarla*, pero la decisión o el momento último depende de la voluntad, que quiere o no quiere libremente o suspende libremente el mismo querer. El entendimiento puede presentar un objeto, valorarlo, realzarlo, juxtorgarlo y sublimarlo, mostrar sus conveniencias y ventajas, y sin esta acción del entendimiento sería imposible o irracional el acto de la voluntad en cuanto tal; pero es la voluntad la que decide, porque es un principio de actividad libre y sólo puede moverse por sí misma.

La voluntad es esencial y contingentemente libre y sólo ella hace posible el orden moral en el hombre. La voluntad puede orientarse libremente hacia cualquier objeto y tomarlo como medio, como fin o como nada. Pero aunque la voluntad libre hace posible el orden moral, sin embargo ella sola no lo constituye; pues el orden moral lo constituye el acto de la voluntad con la recta razón¹⁵. La voluntad sigue siendo libre adhiriéndose o no a la recta razón, sometándose o rebelándose a ella. Pero para que el acto de la voluntad pueda considerarse moralmente bueno debe ajustarse a la recta razón, pues ésta es la condición necesaria para pertenecer al orden moral. Y para que un acto sea moralmente bueno o malo es necesario el concurso del entendimiento y de la voluntad.

Como dice sintéticamente Oromí a este respecto: «La voluntad no es la irracionalidad, como se ha pretendido afirmar muchas veces, sobre todo en la filosofía moderna, invocando erróneamente el nombre de Escoto. El que la voluntad sea esencialmente libertad no significa que la voluntad sea irracional ni que lo sea la libertad. La voluntad es tan libre cuando procede racionalmente como cuando procede irracionalmente o contra la recta razón. La distinción radical que pone Escoto entre voluntad y entendimiento o razón, como dos principios activos esencialmente distintos, no da motivo alguno para sospechar que la voluntad en sí .sea irracional, sino simplemente que la voluntad es voluntad y la razón es razón, es decir, otra cosa. Ni siquiera el primado de la voluntad, en el orden de dignidad metafísica respecto del entendimiento, significa que el entendimiento deba sujetarse a la libertad de la voluntad. Por eso, en el orden moral, no existe primacía alguna ni por parte de la voluntad ni por parte del entendimiento, sino que el orden moral consiste en la relación armónica entre el entendimiento y la voluntad. El entendimiento pone su acto necesario: el juicio; y la voluntad pone el suyo libre; la volición; la racionalidad o irracionalidad consiste en la relación de conveniencia o inconveniencia entre uno y otro acto; y el orden moral nace de esta conveniencia o inconveniencia... Siendo, pues, el entendimiento el que cualifica el acto de la voluntad, es evidente que el orden moral descansa sobre la razón, es decir, sobre la racionalidad del acto de la voluntad. Pero la cualificación cae sobre el acto de la voluntad y, por consiguiente, sobre la voluntad misma, que es la única que puede ser moral».

4. Ley natural y orden social

*«

El hombre escorista, como *imago Dei*, no es un ser solitario, sino solidario en una comunidad de personas que se llama sociedad. Escoto se pregunta sobre la naturaleza de la sociedad política y el origen de la autoridad civil, y su conexión con el derecho natural y el fundamento jurídico de las leyes positivas.

Para el doctor franciscano únicamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política tiene su origen en el consentimiento y en la elección libre de los ciudadanos, quienes confieren autoridad a una o a más personas, según las diversas circunstancias históricas y culturales.

Duns Escoto defiende que el hombre es natural y radicalmente libre y no debiera dominar a sus semejantes, sino exclusivamente a los seres inferiores. En la sociedad perfecta ningún hombre estaría obligado a obedecer a otro hombre. Si esto sucede en nuestras sociedades reales se debe a las consecuencias del pecado original. La obediencia de unos hombres a otros no debe hacerse ni tiránicamente por parte del que manda, ni irracionalmente por parte del subdito, pues es necesario que se desarrolle a partir de un consentimiento mutuo y con miras a una pacífica convivencia. La convivencia humana, pues, es fruto de una decisión *consensuada* de los individuos.

Si Ja autoridad política no es el ideal de la sociedad, sino consecuencia de la fragilidad humana, sin embargo «la autoridad paterna es justa y natural, por Jo que todos los hijos deben obedecer a sus padres»²⁷. «La sujeción filial al padre es de ley natural»²⁸. Por el contrario, la autoridad civil y política no tiene su fundamento en la ley natural, sino en el *consenso* común cie los componentes de una sociedad²⁹. El franciscano escocés reconoce el valor y la bondad del sistema democrático, aunque no lo fundamenta explícitamente sobre la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad gobernada por una autoridad, tal como lo hicieron Aristóteles y Santo Tomás. El Estado y la autoridad política no son, pues, de origen natural ni de derecho natural, sino que son resultado de una convención histórica por la que se designa a un príncipe *ad vitam* o con derecho de sucesión hereditaria³⁰. Esta tesis de la naturalidad jurídica del Estado y de la autoridad política hace pensar en el contrato social de J. Rousseau, aunque los presupuestos metafísicos y antropológicos sean diversos; y no tiene nada que ver con el absolutismo ilustrado de T. Hobbes, al que algunos le han querido comparar.

Escoto se preocupa de demostrar que la autoridad política, siguiendo el método democrático, es legítima y no va contra la dignidad del hombre, siempre y cuando no prescriba órdenes y leyes que se opongan a la ley divina y esté al servicio del bien común³¹.

El alcance que el pensador franciscano concede a la idea de contrato libremente consentido impide que la sociedad humana se reduzca a pura reunión de individuos, fundada sobre el azar de las furxas o sobre el frío cálculo de los intereses egoístas. No basta con definir al hombre como *animal político* para que ese animal social se someta a las exigencias del bien común. Es necesario verle e interpretarle al interior de un cosmos creado y organizado, en su

soledad radical y en su relación trascendental para fundamentar su dimensión comunitaria. La exigencia ontológica de *orden* y la definición de la naturaleza como *entidad absoluta por endma de sus partes* excluyen en Escoto una visión *atomista y disgregada* de la comunidad humana ¹².

Felizmente hace ya tiempo que pasó esa interpretación equivocada del escotismo como germen de una peligrosa anarquía y la justificación del despotismo político ".

Como acertadamente escribe De Gandiliac, «Duns Escoto tiene la más grande confianza posible en la iniciativa y en la ingeniosidad del hombre. Es eso que nos ha parecido sorprendente cuando se trataba de fundar —bajo el control bastante débil de la *recta mtio*— una verdadera *ancorías política* y de determinar los mejores modos de repartir y de cambiar los *dominia* iniciakncnte indistintos» **. En la visión del hombre y de la sociedad Escoto se atiene al verdadero espíritu franciscano, del que se hace intérprete desde su situación social y exis tendal.

5. Conclusión

Juan Duns Escoto no era un místico ni un poeta como San Buenaventura, sino un excepcional metafísico, sagaz y penetrante, que supo ofrecer una visión e interpretación global, unitaria y dinámica de Dios, del hombre y del mundo en perfecta sintonía con el espíritu del fundador de su Orden. Si Buenaventura fue definido como «el segundo príncipe de la escolástica», Duns Escoro es considerado como su *perjeccionador* y el *representante más cualificado* de la Escuela franciscana ⁻¹⁵.

Autor difícil, pero no complicado, Escoto no es para mentes perezosas y superficiales, sino para espíritus exigentes, lúcidos y penetrantes. Para espíritus profundos. Es un filósofo analítico que no se queda en el fragmento, sino que se encamina necesariamente hacia la síntesis, porque es consciente que sólo desde la totalidad adquiere sentido y proporción lo particular. Es un mctafísico de las esencias, pero un atento observador de las existencias. Un especialista de los principios ontológicos, pero un defensor del singular y de lo individual concreto.'Su especulación más elevada está apoyada y conectada con la vida. Todo su pensamiento está orientado a la vida, porque previamente se fijó en todo lo que acontece en ella, y que no puede ser representado exhaustivamente por principios generales y abstractos. El Doctor Sutil nos ofrece la espléndida articulación de un humanismo cristiano en donde 'el *saber* está al servicio del *bien vivir* y del *bmn convivir*.':

El perfeccionamiento de Escoto con relación a San Buenaventura determinó diversas corrientes en la Escuela franciscana, que se divido en tres grupos: *a)* los que prefirieron continuar el agustinismo bonaventuriano; *b)* los que, como G. de Occam, Adán Wodham e l. de Rodington, declararon su hostilidad a ks *esencias comunes* de Escoto, con las que él trató de superar tanto el platonismo como el aristotelismo; *c)* aquellos maestros más jóvenes que impusieron el escotismo en filosofía y en teología ^{v>}.

CAPÍTULO VI RAMÓN LLULL

Ramón Llull (que así se llamaba) o Raimundo Lutio (como tradicionalmente se le ha llamado) l es un filósofo del tiempo de la escolástica, pero no es un escolástico en su método ni en sus pretensiones doctrinales. No ofrece un sistema compacto filosófico-teológico ni escribe Sumas y quodlibetos, sino que presenta toda una visión filosófico-teológica articulada perfectamente en una cosmovisión cristiana. Para ello se sirve no tanto de la lógica y de la metafísica aristotélicas cuanto de la literatura en sus vertientes poética, novelesca, religiosa y mística. Pero todo ello vertebrado y articulado dentro de un ideal iluminado de ciencia intuitiva, casi matemática, en donde él cree ver y descubrir la verdad natural y revelada, sincronizadas en un sistema de deducciones necesarias.

Ramón Llull no fue un maestro universitario ni pretendió ofrecer un sistema conclusivo» a] estilo de los autores de las grandes Sumas medievales, sino que, como se ha dicho, él representa la escolástica popular del Medievo. Fin él, la reflexión universitaria salta a los problemas inmediatos de la vida, y es en la vida desde donde se hace comprensible su exigencia intelectual. Hay en la obra luliana un optimismo de tinte racionalista, pues la razón humana tiene la capacidad para poder descubrir los grandes misterios de la naturaleza, que se presentan en lenguaje simbólico y matemático.

1. Datos biográficos

En 1230 o 1235 nació Ramón en Palma de Mallorca. Hijo único de una noble familia catalana, desde muy joven recibió la instrucción de un futuro caballero y muy pronto ingresó