

TIPOLOGÍA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE ESCOTO

I. Guzmán Manzano

Profesor del C.E.T. de Sevilla y
del Antonianum de Roma

Con Escoto estamos, sin duda, ante un pensador de gran envergadura y que ocupa un puesto propio dentro de la gran Escolástica. El Papa Pablo VI en su Carta Apostólica "Alma parens" describía este pensar original del modo siguiente:

"...junto a la majestuosa catedral de Sto. Tomas de Aquino está, entre otras, aquella digna de honor, construida por la ardiente especulación de J. D. Escoto, si bien con estructura diversa y sobre otros cimientos y que apunta al cielo con atrevidos pináculos"¹.

En efecto, el pensamiento filosófico-teológico del Dr. Sutil, como se le apoda, se diferencia fuertemente de sus antecesores inmediatos y

¹ Así esta recibida la traducción del texto siguiente de S.S. Pablo VI en la Carta Apostólica ALMA PARENS: " Apud augustum et primarium templum S. Thomae Aquinatis, praeter alia honorabile exurgit, quamvis dissimili structura et mole, templum, quod, firmis innixum fundamentis et arduis exornatum pinaculis, ardenti contemplativo ingenio usus, Johannes Duns Scotus ad aethera extulit".

La Carta está fechada el 14 de julio de 1966 y fue publicada en *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966) 609-614.

de sus coetáneos por la novedad de los cimientos de su sistema y, en consecuencia, por la estructura del mismo, propia y original, como veremos.

Comencemos por comprender en breves palabras la función que una intuición fundamental ejerce en la constitución de un sistema, o bien, que es una intuición fundamental y fundante.

En todo pensador bulle algo así como una intuición de base que caracteriza, da sentido y unidad al sistema, al tiempo que hace de clave para su interpretación y comprensión. Esta intuición de base sobre la que se sustenta un pensar determinado, no aparece a veces explícitamente, sino que se encuentra ahí, de una manera discretamente oculta, pero lo suficientemente operante y es desde donde hay que interpretar el sistema.

Conforme a esto, trataremos de ver, primero, cuál es la intuición fundamental que da sentido y unidad al sistema escotista; segundo, la estructura concreta que adquiere el sistema en cuanto filosofía y en cuanto teología. Así, explicitando el cimiento y viendo la estructura del mismo, aparecerán mejor, en relieve, esos altos y atrevidos pináculos a los que el Papa hace referencia.

1.- LA INTUICIÓN CENTRAL DEL SISTEMA: LA LIBERTAD.

Hemos mentado una palabra, la libertad, demasiado usada. Y del mucho uso resulta que pierde su significación. Si nos preguntáramos qué es libertad posiblemente nos veríamos en gran dificultad y embarazo a la hora de determinar qué entendemos bajo ese nombre. Sin embargo, hay que decirlo, todos tenemos un sentimiento profundo y generalizado de que somos libres. Y esto es lo que ha acontecido, incluso entre los filósofos. Todos los filósofos han tenido una profunda vivencia de la libertad. Pero, posiblemente, de todos o de gran parte de ellos podría decirse lo que de Aristóteles dijo Escoto, a saber: que de la libertad dijo muy poco, que lo que dijo sobre ella fue, más bien, sobre momentos que le son extrínsecos y con los cuales va normalmente unida en su realización humana. Pero, añadía Escoto, el Filósofo hubiera dicho mucho y esencial sobre la libertad si hubiera desarrollado eso que el llama la "prohairesis" o elección.

Dicho el asunto de otra manera: todos los hombres, los filósofos en concreto, han tenido una experiencia profunda de libertad. Todos se han sentido profundamente libres. Lo que pasa es que, cuando han tratado de interpretarla en vistas a determinar su "ratio" propia, la han interpretado

por principios que le son extraños y, en consecuencia, la vacían de significación. Se hace esto, según Escoto, cuando la libertad viene reducida a lo intelectual del entendimiento o se la hace pedisecua del entendimiento, si es que ya no hay una simple reducción de la libertad a la deliberación, obra exclusiva del entendimiento. Sto Tomas, por ejemplo, nos dice, lapidariamente, que la **raíz** (radix) de la libertad está en el entendimiento; y, en la voluntad, como en su sujeto realizador. En toda la tradición filosófica del Occidente (y no Occidente) se propende a reducir, de esta o aquella manera, lo libre a lo intelectual del entendimiento o razón. Dicho en lenguaje de Kant: hay una reducción del obrar libre al obrar libre expresado en la forma del juicio "prudencial" o "técnico": "si quieres obtener esto, debes elegir este o aquel medio". No entro en buscar razones de por qué ello haya sido así. Son, por otra parte, dignas de ser pensadas. Pero dejemos esto.

Al decir que la libertad está a la base del pensar filosófico-teológico de Escoto, estamos diciendo que él ha elaborado una gran teoría de la libertad como actividad autónoma, fundante del "ordo amoris" y que la libertad coloreó y calificó su sistema de raíz. De aquello nos ocuparemos ahora y de esto nos ocuparemos después.

Tratemos, pues, de comprender la enseñanza escotista sobre la libertad. Lo haremos de modo sencillo y sin argumentar en demasía indicando sus rasgos fundamentales.

Toda actividad (principio o causa) o es "natural" o es "libre".

Antes de entrar en la determinación de qué es actividad, principio o causa "natural" o "libre", indiquemos un momento importante y común a ambas modalidades de actividad, a saber: según Escoto, toda actividad es, de sí, pura potencia en acto o puro poder positivo que está en acto y que, por lo mismo, no necesita de pasar de potencia a acto o necesite de ser puesta en acto por lo otro. Dicho con otras palabras: toda potencia es un poder positivo que, en tratándose de potencias superiores, cual lo son el entendimiento y la libertad, son poderes "indeterminados" por sobra de ser actividad en acto. Un estar **en potencia** de la actividad es un contrasentido según Escoto. En pocas palabras: Escoto tiene una comprensión "megárica" y no aristotélica de la actividad. Mentemos rápidamente lo que de esta comprensión se consigue.

En primer lugar, la actividad en cuanto tal, no necesita pasar de potencia a acto por otro en vistas a obrar: lo que equivale a decir que Escoto niega el valor del principio del "**quidquid movetur, ab alio movetur**" en su sentido aristotélico-tomista o interpretación "fuerte". Si todavía se requiere de lo "otro" (ab alio), para ponerse, nunca será para pasar a acto, sino que se requerirá del "otro" para

la simple actualización², que no es lo mismo. El principio del "quidquid movetur", sera interpretado como "ab alio etiam movetur".

En segundo lugar, el "aliud" o el "otro" nunca concede perfección intrínseca a la actividad en cuanto tal. Todo a lo más, perfecciona al sujeto de tal actividad, mas no a la actividad misma en la línea de su ser "activa". Lo "otro" lo único que concede son las condiciones de posibilidad para que la actividad se actualice desde sí en su plenitud a requerimiento del "otro" como sugerente. Esta comprensión diversa de la óptica de la actividad por los aristotélicos puros y por Escoto tiene sus grandes consecuencias como puede adivinarse fácilmente y que no me entretendré a evidenciar. Volvamos a nuestro asunto.

La primera afirmación que Escoto hace sobre la libertad es que ella es una actividad diferente de la actividad natural. Después determinaremos más puntualmente qué sentido tiene esta diferencia. Por ahora tratemos de comprender en qué consiste la actividad "libre" al contraluz y como contrapuesta a la actividad "natural".

La actividad natural es la única que se halla operante en este mundo, salvo la actividad "libre" humana que es caso único, como constata Escoto, sacando la consecuencia inmediata de que es tonto querer interpretarla por los principios que dan razón y explican el modo de actividad natural³.

La "actividad natural" ("principio natural de operación" o "causa natural") según Escoto es aquella que, puestas todas las condiciones que requiere para su actualización, pone la acción correspondiente o se actualiza "necesaria e inevitablemente".

Ahora bien, la actividad "natural" puede ser "infinita" o "finita" según que el ente o ser en el que se da, sea infinito o finito. Pues bien, para ser rápidos, pertenece a la estructura de la actividad "finita" en cuanto finita que no se actualice sino, también, por "otro" (**etiam ab alio** del principio del

² Este término de "actualización" lo ha puesto en voga entre nosotros Zubiri. Escoto, sin llegar a una determinación técnica de la "actualización", distingue claramente entre estar, por sí, en acto de la potencia y su actualización. Así, el sol, por ejemplo, está **en acto** calorífico. Pero necesita de un objeto a calentar para que se actualice.

³ **QQ.1b Met.** (Edición de Vives, París, 1893, tomo 7), p.612: "**nec breviter potest aliquod exemplum conveniens omnino adduci, quia voluntas (=libertas) est principium activum distinctum contra totum genus principiorum activorum quae non sunt voluntas (libertas) per oppositum modum agendi. Et ideo satis videtur fatuum universales propositiones de principio activo applicare ad voluntatem, propter hoc quod non habeat instantiam in aliquo alio a voluntate Sola enim est non talis (esto es, no natural)...**"

Las citas se harán citando el nombre abreviado usado del título de la obra y página, indicando eventualmente el volumen. La edición usada sera la crítica "Vaticana" y, en caso en que falte, la de Vives de París.

quidquid movetur). Tener que actualizarse también por el otro o con el concurso de lo otro es una condición metafísica de todo obrar "finito" en cuanto finito⁴. En estas condiciones, puede definirse esta actividad "natural" finita como aquella que, puestas las condiciones requeridas de su actualización, pone su acción "necesaria e inevitablemente", si no se lo impide otra causa extrínseca⁵.

Esto significa, en primer lugar, que la actividad natural comporta una estructura endógena "necesitante". La concepción que se hace Escoto de la actividad natural es muy semejante a la que tenemos hoy del "instinto": puestas las condiciones que se requieren para su actualización, la actividad natural pone, "ex se", la acción y no por algo que internamente la autodetermine, puesto que ella está determinada. Y es que la actividad natural no se auto-determina, sino que es una actividad en acto que tiene que determinarse por las condiciones extrínsecas. Esta determinación por la concausa externa hace que la potencia natural se ponga "ex se", "necesaria e inevitablemente". Resumiendo: la actividad natural es una actividad que es puro poder positivo, que pone su actualización en virtud de este su ser activo endógeno o "ex se" y, además, se actualiza "necesaria e inevitablemente" al ser requerida por el objeto o condiciones de su realización.

Por lo mismo, la "causa" ("principio" o "actividad natural"), no sólo obra "necesaria e inevitablemente", sino que obra con todo el **poder** de que es capaz, si no es impedida desde fuera. Con otras palabras, no puede causar "mas o menos" **intensivamente**. Este carácter es también decisivo⁶.

Al género de actividad natural pertenece también la actividad cognoscitiva: ésta es un impulso activo natural a conocer; un impulso activo a conocer que conocerá "necesaria e inevitablemente" tal objeto, el que se le presente⁷.

⁴ Escribe Escoto a propósito y con respecto específico del conocer: "*Sic ergo Deus de omnibus cognoscibilibus solum habet cognitionem theologicam...; quaelibet autem alia, quia est a causa limitata, necessario includit limitationem*". (Ord. Prol. I,136).

⁵ Por lo demás, la realización concreta de esta concurrencia de causas la interpreta Escoto no según el modelo de la **subordinación** aristotélico-tomista, sino según el modelo de la concausalidad en un **orden esencial**. Cfr sobre el particular mi estudio: **El principio de causalidad parcial de Escoto**, Ant. 65 (1990), 290-311.

⁶ Escribe Escoto a este respecto: "...causa necessario agens agit secundum ultimum potentiae suae, quia sicut non est in potestate ejus agere et non agere, ita nec intense agere et remisse". Ord. I,IV, 315.

⁷ Escribe Escoto: "*Si primo modo accipiatur* (se refiere al entendimiento con respecto a su acción propia, entender), *dico quod est mere natura, et in eliciendo et in produciendo* (Ord.I,II,333) Y en otro lugar: "*et sic intellectus continetur sub natura*", concluyendo: "...et quod intellectus est idem principium cum naturan (QQ.in Met.610).

Lo que hace aquí dificultad es que el hombre, dotado de entendimiento y razón, puede dejar y abandonar la consideración de un objeto dado. Esto es verdad. Pero es verdad porque, como nos dice Escoto, también el acto cognoscitivo está bajo el dominio de la libertad. Pero si el hombre fuera sólo una esencia intelectual sin libertad, el hombre tendría que conocer los objetos que se le presentan "necesaria e inevitablemente", exactamente a como un instinto dado se satisface con su objeto correspondiente.

Lo que venimos diciendo, pensado en dominio metafísico, significaría que una "Naturaleza" que obrara sólo por modo natural, aun cuando fuera "naturaleza intelectual", no podría causar lo múltiple o diverso, sino que causaría "necesaria e inevitablemente". En estas circunstancias, no habría ni siquiera posibilidad del "múltiple". Es la conclusión a la que llega Escoto en su crítica del "Naturalismo" de los filósofos.

Distinta de la actividad natural es la actividad "libre". Y lo es, no sólo en cuanto estructura endógena, sino que lo es, también, en el modo de obrar. En efecto, también lo libre es una actividad o un poder obrar en acto y completo. Pero es un poder en acto y, además, indeterminado. Esta indeterminación a la que alude Escoto no sólo es inmunidad de coacción interna, sino que es un positivo poder de autodeterminación desde sí, por sí y para sí. Escoto la determina con la siguiente frase, corta y precisa: "**se determinat**"⁸. Sería estúpido decir del entendimiento que **se determinat**, pues que está determinado a conocer éste o aquel objeto necesaria e inevitablemente a segundas que se le presente éste o aquél. La libertad **se autodetermina**, pues.

Lo cual significa que, puestas todas las condiciones que se requieren para que ella obre, no por ello ha de obrar; por el contrario, mantiene siempre el poder de obrar o no obrar y, mientras esta obrando, mantiene igualmente el poder de cancelar y abandonar lo que está realizando⁹.

Lo cual significa que la libertad es un poder o dominio. Y es un poder y dominio que se tiene no sólo sobre la propia autodeterminación, sino que, también, sobre su propio acto. La libertad, pues, es e indica ser dueña de sí misma y de su acto.

⁸ QQ.in Met. 609. En este y otros textos, sin mantener rígidamente la terminología, Escoto distingue claramente la determinación "ex se", para indicar la estructura propia de la potencia natural y "**se determinat**" para indicar la estructura de la potencia libre.

⁹ Con asombrosa precisión y laconismo nos dice Escoto: "**Item, si non posset in opposita quando est actu determinata, hoc est, in illo instanti et illo, nullus effectus esset actu contingens.** (QQ.in Met.,615).

Por lo mismo y en contraposición con la actividad natural, la actividad libre puede causar u obrar "más o menos" intensivamente.

¿Cómo y por qué acontece esta autodeterminación de la libertad? Esto es muy importante verlo.

En el sistema aristotélico-tomista, es imposible una autodeterminación. Se lo impide el principio del **quidquid movetur ab alio movetur**. Es, en efecto, el objeto el que no sólo determina, sino que da la actividad a la potencia, ya que ésta está **en potencia**. A parte de que esto no es así para Escoto ni siquiera en el obrar natural, mucho menos lo será en el obrar "libre" de la libertad. En efecto, lo que determina la libertad a obrar es el fin que ella se propone a sí misma. Y se lo propone como un fin amado (**finis ut amatus**). La libertad es la actividad que se da a sí misma el **porqué**, primero o último, de la propia autodeterminación.

Lo que antecede significa fundamentalmente dos cosas. Significa, en primer lugar, que es ese fin que la libertad se da a sí misma, el que es la causa final por antonomasia; la que, en el horizonte aristotélico, inicia el movimiento o determina a la acción. En segundo lugar, significa que es la libertad la que concede a un objeto, que de sí no es causa final, el rango de ser causa suficiente del obrar; una causa o porqué suficiente del obrar que no es, por lo mismo, necesitante. En virtud de ello, no es el objeto el que concede a la libertad el poder de decidir, sino que la libertad se decide eligiendo libremente ponerse así o de otra manera frente a un objeto al que le ha concedido previamente el rango de ser causa final de su actualización.

Este concepto de **causa final** es completamente diverso del vigente en el "finalismo" natural aristotélico-tomista. Para estos autores, la causa final por antonomasia puede ser sólo Dios o el Primer Motor al que y desde el que la naturaleza aspira para devenir, sea Dios el que ha creado la naturaleza con este apetito hacia El (Sto.Tomas) o simplemente, se tenga por naturaleza esta tendencia hacia un "último" que ejerce de última causa "final" o "Primer Motor". En dependencia de esta visión, surge en el Teólogo, el falso problema del "natural" y el "sobrenatural" estudiado bajo el lema del "desiderium naturale". Escoto, en perfecta sintonía con la visión cosmológica de hoy, niega tal finalismo natural de lo natural, en primer lugar. Lo que se indica con este "finalismo natural" aristotélico-tomista, según Escoto, no es más la ley ontológico-dinámica en la que consiste todo ente a saber, que todo ser es un apego a sí mismo, o un "conatus essendi" (Espinoza), pero no una tendencia finalizada hacia Dios como a su fin último extrínseco.

De golpe aparece clara la distinción sutil, porque expresada en frase corta, que hace Escoto entre el "agens naturale" y el "agens per se": éste obra

dándose un fin o porque ama libremente un fin y aquel por necesidad. Y es esta distinción de agentes la que va a decidir entre el "**ordo naturale**", que, como decía, no hay en el sentido del "finalismo natural" de Aristóteles y el "**ordo amoris**" el único en consonancia con el libre crear divino y con el libre obrar humano.

Hasta aquí, una determinación nuclear de lo que es actividad, causa o principio "libre" como distinto del ser actividad, causa o principio "natural". Pero vengamos a determinar el sentido de esta distinción.

En la filosofía y teología anterior a Escoto no hay mucho expresado con exactitud al respecto. Tratada la libertad, ya desde Boecio, bajo el lema de "**liberum arbitrium**" o "libre albedrío", esto es y con otras palabras, como un anfibio a caballo entre el entendimiento y la voluntad (que no libertad) no se sabía si la libertad era una "deliberación" del entendimiento en el sentido de los juicios "técnicos" de Kant, esto es, en lo concerniente a la elección de los medios para un fin. Y, entonces, lo libre estaba reducido, sin saber porqué y de dónde surgía, al caso en el que el juicio fuera indiferente.

Escoto, por el contrario, ve en la actividad "natural" o "libre" un disjunto ontológico en el orden del obrar. Un disjunto en el sentido de la disjunción fuerte: o lo uno o lo otro, pero no ambos a dos y a la vez. Por lo tanto, la actividad o es "natural" o es "libre" y no puede haber mezcla. Y esto, de tal modo es así que ni siquiera puede haber algo así como un "tertium quid", como un algo común del que pudieran derivarse o deducirse y reducirse lo natural y lo libre: no hay algo así como un "común" o una actividad de índole distinta y neutral de la que pudieran deducirse la actividad natural y la libre. Por esto son disjuntas ontológicamente entre sí¹⁰.

Esto no debería significar que no pueda haber entes en los que se den ambas actividades. En efecto, se dan así, unidas, en Dios y en el hombre; pero se dan, como nos dice Escoto en frase corta, precisa "unitive contenta", esto es, contenidas unitivamente, pero como formalmente diversas en el ente que las posee. Con esto, estamos también tocando, por otro lado, el famoso "formalismo" de Escoto con sus consecuencias. Si pueden estar unidas en un ente dotado de ambas actividades, se pueden conjuntar también entre sí en el orden del obrar. Es más: en el hombre se debe dar el ámbito iluminado por el entendimiento como "condición" previa y más o menos necesaria para que éste pueda obrar libremente.

¹⁰ Esta afirmación de la "disjunción" del obrar natural y del obrar libre es frecuente en Escoto. Así en las *QQ.in Met.* (p.609) escribe: "prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem... unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem (=libertatem)".

Con lo anterior, creo haber dicho todo lo esencial que sobre la actividad "libre" enseña Escoto. Añadiré, sin embargo, otro momento que es también esencial. Y tal vez sea lo más esencial y lo más difícil de ser entendido. Lo diré del modo siguiente: en lo anterior, hemos hablado de la actividad, natural o libre, del modo de actuar por modo de naturaleza o por modo de libertad de un modo abstracto y formalístico en vistas a destacar y poner en claro el dorso constitutivo de una y otra actividad. Pero para Escoto, lo "libre" (o "natural") tiene un sello marcadamente "tético" (de *Tithemi* = ponerse) o actualístico: lo natural o lo libre es lo que se está poniendo actualmente o como natural o como libre. Lo libre o lo natural califican intrínsecamente la "pro-cedencia", calificando, por ende, también al principio del que proceden. En consecuencia con ello, Escoto define lo libre como "aquello que, mientras se está poniendo, mantiene el poder de cancelar la posición"¹¹. He traducido por "mientras" el adverbio temporal "quando". Y es que el "quando" o el "tiempo", como también la "contingencia", no se comprende sino en función de la libertad. Esto lo digo para aquellos que tengan intereses especulativos sobre el "tiempo".

II.- ESTRUCTURACIÓN DEL SISTEMA EN FUNCIÓN DE LA LIBERTAD.

Escoto abre su Prólogo a la *Ordinatio*, su obra principal, con una discusión entre Filósofos y Teólogos. Aquéllos, los Filósofos, aceptan y defienden la perfección de la naturaleza y niegan, en consecuencia, la perfección sobrenatural. Los Teólogos, por el contrario, niegan la perfección de la naturaleza y, en consecuencia, afirman la perfección sobrenatural.

Esta diferencia entre Filósofos y Teólogos la podríamos expresar más profundamente y más según el pensamiento del Sutil como una diferencia expresada en los siguientes términos: los Filósofos conocen sólo lo "natural" y desconocen lo "libre", mientras que el Teólogo conoce lo "libre" y declara lo "natural" (incluido el conocer, pues que es actividad natural) como imperfecto.

Escoto entabla la discusión con los Filósofos en el campo propio de

¹¹ Cfr. La nota anterior. Y el planteamiento del problema de cómo comprender la distinción entre potencia racional e irracional está planteado en el sentido de, cuando se está poniendo ahora, mantiene el poder de lo contradictorio, esto es, mantener el poder de decir y hacer no. Así escribe el Sutil: "*Contra: in isto nunc in quo est unum oppositum, quaero an possit in eodem nuncaliud inesse aut non?*" (QQ.in Met.,606).

éstos, reducido al ámbito del conocer. Pero este campo es reducido. La disputa se alarga y adquiere un sentido de lucha total: los Filósofos, en todo orden, aceptan y defienden la autosuficiencia de lo natural y niegan todo sobrenatural. Los Teólogos hacen lo contrario. Lo que pasa es que Escoto encaja esta discusión y esta disputa, no con el ánimo de destruir ni con ánimo de que uno de los contendientes destruya al otro, sino con ánimo de conciliar. Para lograr esto, lo que Escoto hace es determinar exactamente lo que hacen los filósofos o lo que ellos, en cuanto tales, pueden naturalmente hacer dentro de su propio ámbito que es, por decisión de los filósofos, el ámbito de lo "natural" y trabajando con la herramienta de la razón, que obra por modo de naturaleza .

Tratemos de alzar el vuelo. Porque en esta disputa entre Filósofos y Teólogos lo que está en liza, radical y últimamente, es la naturaleza o índole del Primer Principio, por una parte; y, por otra, el modo como éste produce lo otro distinto de El así como la índole "natural" del producido.

En torno a lo primero, vamos a ser breves. Expresémoslo con palabras de Escoto: "(esta discusión) se manifiesta en la manera de entender las propiedades de la Primera Sustancia Inmaterial en sí misma considerada. Ahora bien, la propiedad de esta naturaleza en cuanto obra 'ad extra' es la de causar 'contingentemente' (esto es: 'libremente') y a lo opuesto conduce, más bien, los efectos considerados como naturales. Esto último es patente: los Filósofos, custodios de lo natural y de la razón, que es y obra por modo de naturaleza, afirman todos, cada uno a su manera, que esta Primera Naturaleza Inmaterial, esto es, de índole intelectual, causa 'necesaria e inevitablemente (y no 'libremente')"¹².

Con lo cual, si querían explicar la diversidad, el "múltiple", la deficiencia etc., tuvieron que admitir un segundo principio, tan original como la Naturaleza misma e independiente de ella, y que ejerciera como de un coprincipio, llámesele, "materia prima", "extrinsecación" del Uno, potencia receptiva objetiva etc., como condición para explicar la deficiencia. En suma, los Filósofos, cabalgando sobre la naturaleza o fysis, incluyendo la Meta-física, las tienen crudas para dar cuenta de lo real tal como es de

¹² He traducido un poco libremente el siguiente texto de Escoto: "*quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; ...proprietates etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum hujus magis effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opiniones philosophorum, ponentium primum necessario causare quidquid causat*" (Ord. Prol., 1, 24). Y todavía más claro se expresa en la Lect. (XVI,8): "*Similiter, libere causat Deus omnia; ideo arguens ex effectibus vel errabit vel erit dubius, sicut patet de Philosopho qui dixit eum semper causare*".

hecho. Pero tampoco solucionan el problema de derecho.

Contra ellos, por el contrario, los cristianos (y el Teólogo ha de ser cristiano) tienen fácil ya que confiesan que Dios ha creado este mundo (o cualquier otro) "libremente". Y al Filósofo, Aristóteles, Escoto opondrá siempre el "philosophus noster Paulus" o el filósofo-teólogo, Pablo, custodio de la libertad o del libre actuar de Dios.

Antes de entrar en las consecuencias de lo implicado en esto de que Dios cause o cree "libremente", digamos dos palabras sobre el correlato del obrar "libre". Su correlato es la contingencia pura.

Un obrar por modo de naturaleza puede que tenga que echar mano de eso que podemos llamar un **posible**. No es que tenga mucho sentido esto. Y no lo tiene pues que si hubiera solo Naturaleza (Primera), ésta tendría que obrar "necesaria e inevitablemente" y con toda la potencia de que es capaz. En estas Filosofías, si se habla del posible es porque hacen intervenir un coprincipio que, de algún modo, limita lo que la Naturaleza Primera obra y hace. Frente al libre actuar del Primer Principio, por el contrario, no hay algo así como un **posible**. Frente a El, sólo cabe la contingencia, pues que previamente a su actuar libre no hay "nada". Nada de ser ni nada como **posible**, en primer lugar. Se dirá: ¿pero, no hay posibles en cuanto ideas en el Entender divino de entre las cuales Dios elige libremente las que han de ser creadas? Escoto nos dirá: ciertamente que Dios en cuanto Entender produce (que no es lo mismo que causar) estas ideas de cada cosa. Y las produce necesariamente por ser el Entendimiento divino un obrar por modo de naturaleza. Pero añade Escoto, este es un Entender de Dios, de los entes puestos en su posibilidad misma, en primer lugar. En segundo lugar, el conocimiento que de estas ideas o posibles en este sentido tiene Dios es solamente un conocimiento especulativo y **neutral**.

Frente a este modo de obrar del Entender divino, está el obrar "originario" de su Libertad. Y si el libre obrar se constituye íntimamente por una autodeterminación por el fin en cuanto amado, mucho más verdadero será esto con respecto a la Libertad "originaria y originante". Dicho de otro modo: la libertad divina es autónoma en la elección de sus "fines ut amati" con respecto al Entender divino, en primer lugar; en segundo lugar, los realiza, después, como **contingentes**. Y sólo una vez que la libertad los ha creado libremente, el Entendimiento los conoce en cuanto **creados**, esto es, en cuanto acontecidos y conformes a la imitabilidad de la Esencia divina.

Hay que señalar que Escoto es consecuente con su doctrina de la autonomía perfecta de la actividad libre con respecto a la actividad natural.

¿Es esto decir que Dios está al margen de la contradicción o que sea pura arbitrariedad en el crear? Esto es demasiado. Y lo es porque el Querer

divino es tan ajustado al orden del ser en su ámbito, esto es, del "bien", a como lo esté el Entender divino en el suyo, esto es, en el ámbito de la "verdad". Dios, en el orden de lo "bueno", es tan recto a como lo es el Entender divino con respecto a las ideas que produce como **posibles**. Repito, la bondad de lo creado no es una bondad mendigada al Entendimiento, sino que es una bondad autónoma y conforme al recto "amar". Dicho con otras palabras: el **posible** es al Entendimiento como el **creado** es al Querer. Y antes de ser **creado** no hay nada como **creable**, salvo la Libertad. Si hubiera un **creable**, éste sería un coprincipio de origen igual a como lo es la "materia prima" etc. de los filósofos y filosofantes.

Añadamos otro momento importante: Si el correlato de la libertad es la **contingencia**, entonces Dios crea en concreto el "cada" y mantiene en el ser al "cada". Crea y mantiene al "cada" en su ser y en su grado, ya que es de la libertad obrar más o menos **intensamente**. No hay algo así como un "**esse**" **trascendental** y que fuera como un **efecto** que tenga que tener a Dios como causa exclusiva. Dios da todo lo que el ente creado es, sin más; pero lo da "libremente", esto es, lo que hay y es fuera de Dios es pura facticidad y contingencia. "Contingente" es, en efecto, aquello que, **quando** o mientras está siendo en dependencia de la libertad, puede ser cancelado por ésta, ya que lo está manteniendo en el ser. Se note esto importante: el **cuándo** o tiempo, la **facticidad** o **contingencia** es estructural del creado cuando éste ha surgido por modo de libertad. Todos estos momentos son imposibles, si, por imposible, los entes finitos hubieran sido puestos en la existencia por una Naturaleza que obrara sólo por modo natural.

Y esto da cuenta de uno de los caracteres más marcados del pensar escotista, a saber, su estilo de pensador "concreto". De hecho Escoto parte siempre de la experiencia: "ut experimur". Y una vez que ve "sensitivo-intelectivamente" una "ratio" realizada, la persigue y desarrolla, en y para sí tomada, en su contenido eidético pues, sometiéndola a una especulación formalística y esencialista.

Si este mundo ha sido creado por modo de libertad, no necesariamente ha de haber una "semejanza" natural, óptica u ontológica, entre lo creado y el Creador "libre". La "semejanza" va conexas con el modo de obrar por modo de naturaleza. Pero el conexo con el modo de causar libre no es la "semejanza" en ningún sentido, sino lo "distintivo"¹³. Esto es una afirmación que conlleva dos consecuencias muy importantes y de difícil captación. Mentémoslas, sin embargo. La primera, la vamos a expresar en un

¹³ Así se desprende de las dos afirmaciones combinadas siguientes: "**item, productio per prius**

lenguaje negativo, a saber: no hay, al menos necesariamente, una como participación de la creatura a Dios y, menos aún, algo así como el carácter "vestigial" o de "imagen" en las criaturas.

La segunda consecuencia es también muy importante. La expresaremos así: el obrar "libre", formalmente tal, es el que sólo puede poner lo "distintivo", esto es, lo total y absolutamente "otro". En consecuencia, pone lo "otro" en absoluta autonomía con respecto al Principio "libre". Dios, en consecuencia, no necesita inmiscuirse como causa trascendental en el obrar de las criaturas. Eso sí, éstas son mucho más dependientes en su ser y en su actuar que si hubieran sido creadas por modo de naturaleza; en efecto, lo libre se comprende como aquel acto que, mientras se está poniendo, puede cancelar lo que está realizando. Incluso dentro del mundo creado, no se necesita de "subordinación" esencial alguna entre los entes, ni en el ser ni en el operar: basta que haya una concurrencia en un "orden esencial".

Visto esto, a saber, qué es libertad y esto otro de que el Primer Principio cree este mundo por vía de libertad, tratemos de ver, en otro horizonte, ciertas consecuencias que de ello se siguen en torno a lo que es el real creado y en lo tocante a su comprensión. En última instancia, será como una comprensión de lo real visto desde los presupuestos señalados y esto, diríamos, a doble banda: en la banda en que se mueve el filósofo o amante del saber y en la banda del filoteo o amante de la iniciativa libre de Dios. Son dos bandas que, por lo demás, están íntimamente unidas entre sí, si bien, cargando la suerte sobre lo libre, éste modulará el mundo de lo natural.

A).- EL ORDEN FILOSÓFICO.

Seremos breve en este aspecto. Entremos por un texto de Escoto. Es el siguiente: "...digo que no hay ninguna conexión necesaria simpliciter entre la causa y lo causado en las criaturas y que no hay causa segunda alguna que cause necesariamente simpliciter (= absolutamente) sino sólo con una cierta necesidad o secundum quid. Lo primero es evidente, pues que toda causa segunda depende o está mantenida en el ser por la Primera Causa cuando está causando.... Y la Primera Causa actúa contingentemente; luego también la segunda actúa contingentemente.

es distinctiva quam assimilativa" (Ord.I,IV,112) es la primera. La segunda es: "Deus et creatura non sunt primo diversa inconceptibus (esto es: en el orden trascendental metafísico, común a Dios y a las criaturas); sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt" (Ord.I,IV,190).

La segunda parte, a saber, en lo tocante una cierta necesidad o "secundum quid" está también claro, pues que vemos (experimentamos) que hay muchas causas naturales que, en cuanto está de parte de ellas, producen necesariamente sus efectos"¹⁴.

El texto es luminoso y asaz preciso. En él se nos dice que este mundo está integrado por causas que son "naturales" (hay una causa "libre" como un unicum: la libertad humana) y que, por lo mismo, visto desde el modo como ellas obran, es un mundo regido por la necesidad "secundum quid" o no absoluta. Escoto concedería a N. Hartmann el necesitarismo interno del mundo; no le concedería que esta necesidad inmanente al mundo fuera el supremo modo de necesidad, en primer lugar. Pero, en segundo lugar, le diría a N. Hartmann que este mundo ahonda sus raíces en la **contingencia** pura. Una contingencia que le domina desde su raíz. La consecuencia es que Escoto negaría todo "determinismo" natural en sus diversas modalidades interpretativas: como "determinismo" de Laplace, el supuesto "determinismo" superior basado en los "parámetros ocultos" (Einstein) o el mundo concebido a lo Hawking (en **La Historia del tiempo**) y concedería buenamente (es el único posible a partir de la creación "libre") un mundo en el que el "Azar" fuera el rumor de fondo del Universo, no siendo este "azar" sino la forma en que aparece al científico la contingencia en cuanto correlato estricto de la Libertad que crea y mantiene "libremente" al creado en su ser y actuar.

Este mundo es "naturaleza". Pero su Principio no es naturaleza, sino libertad.

Pero si el mundo "físico" y su interpretación correcta es así, también el mundo "metafísico" y su interpretación debería correr la misma suerte. Y, como acostumbra, puntual y exacto, Escoto nos dice lacónicamente el

¹⁴He aquí el texto completo en latín: "Ad ultimum dico quod nulla est naturalis conexio causae et causati simpliciter necessaria in creaturis, nec aliqua causa secunda causat naturaliter simpliciter vel necessario simpliciter, sed tantum secundum quid. Prima pars apparet, quia quaelibet dependet ab habitudine primae causae ad causatum; similiter, nulla causa secunda causat nisi prima causa concausante causatum ejus, et hoc prius naturaliter quam causa proxima causet; prima autem non causat nisi contingenter, ergo secunda simpliciter contingenter causat, quia dependet ab ipsa causatione primi, quae simpliciter contingens est. Secunda pars, scilicet de necessitate secundum quid, patet quia multae causae naturales, quantum est ex parte earum, non possunt non causare effectus, et ideo necessitas est secundum quid quantum scilicet est ex parte earum-et non simpliciter: sicut ignis, quantum ex parte sui, non potest non calefacere, tamen potest absolute non calefacere, Deo non cooperante, sicut apparet, et apparuit de tribus pueris in caminon. (Ord.I,IV,328)

resultado de la crítica al "necesitarismo naturalista de los filósofos: **"la propiedad de esta Naturaleza es la de causar contingentemente "ad extra"; y, más bien, a lo opuesto nos lleva la consideración de los efectos y, en consecuencia, nos llevan al error, como lo confirma las explicaciones de los filósofos"**, le hemos oído decir. Y si se considera este mundo bajo el aspecto de su necesidad, ya física, ya metafísica, la razón o el conocer, que sigue necesariamente las indicaciones de lo real natural, se equivocará necesariamente en lo tocante a la determinación de la índole de la Primera Naturaleza. La limitación del saber sobre la realidad de este mundo es una **limitación congénita** e insalvable.

Si esto es así, ¿qué hay de la tan cacareada y alabada metafísica del Sutil? En efecto, Escoto reelaborando y purificando la óptica del mundo de los filósofos, nos ha dado la metafísica más original y mejor puesta en pie del Medievo. Su **"De Primo Principio"** lo muestra asaz claramente. Escoto está convencido que la metafísica, en cuanto saber trascendental, es la forma superior de saber a la que puede llegar la razón en su esfuerzo supremo. Pero, al final, no puede sino llegar a una Naturaleza que tiene primacía en todos los órdenes sobre las naturalezas de este mundo, en primer lugar. En segundo lugar, especulando en profundidad, la razón llega al concepto construido supremo del "Ens Infinitum". Pero este concepto no es sino un concepto construido por la razón, con valor objetivo-trascendental sin duda, pero no es más que la "cifra metafísica", alcanzada por el entendimiento, para designar algo que no es así: el Dios que crea es el Dios de la Libertad. Dicho imaginativamente: la Metafísica y el saber correspondiente son una escalera chica que nos ayuda a llegar hasta una cierta ventana del edificio. Pero no es suficiente para llegar a los pisos superiores y últimos del edificio. El cristiano, confesando que Dios crea "libremente" tiene escalera superior, situándose en el ámbito de lo "libre".

Para terminar este apartado, de máximo interés para el metafísico, mantengamos la neta y clara distinción puesta por Escoto entre el orden de la facticidad y contingencia, por una parte y, por otra, el orden de la necesidad natural, entre el orden de la existencia y el orden de la esencia: todo existente es una esencia concreta y realizada y toda esencia o naturaleza concreta esta existenciada. En consecuencia, Dios dando la existencia, da la esencia y no al revés. El sistema de Escoto, fundado originaria y radicalmente sobre el obrar "libre", exige la precedencia de la existencia sobre la esencia en el orden real, aún cuando no en el orden trascendental de los conceptos objetivos.

B).- EL ORDEN TEOLÓGICO.

En el orden teológico¹⁵, esto es, en el orden en el que se mueve el cristiano, lo primero que tenemos es un Dios que crea "libremente". Lo que es tanto como decir que el orden creacional está a la base y es principio en sentido radical.

Y crear libremente pone y supone un "ordo amoris" o de "fines ut amati", fines amados. Fines amados en concreto o como "cada". Este "ordo amoris" se instituye desde la libertad y no desde la naturaleza de Dios. Ya lo hemos dicho: entre la naturaleza de este mundo o realidad creada y Naturaleza de Dios no hay nada común o ellos son, entre sí, "primo diversa".

El contenido todo y fundamental del orden creacional concreto es el "ordo amoris" o el orden establecido por el amor de amistad "originario" que es el Dios Creador. Y éste, el amor de amistad, es, radicalmente, un amor en virtud del cual se deja ser al ser por el "bien" que él es. No es amar al otro por el bien "comodal" o perfectivo natural que el otro proporcione al amante o pueda proporcionarle. El amor de amistad no es **Eros**, en ninguna de sus formas, sino que es amar el bien del otro por lo bueno que el otro es en sí. Y si se quiere seguir hablando de un bien, hay que decir que lo que proporciona el amor es una "redamatio", esto es, un amor de correspondencia en virtud de la cual se realiza una "amistad". El amor esta ahí para entablar una amistad, para realizar el bien de una amistad.

Y en este "orden del amor", esto es, en vistas a entablar una amistad con lo "otro", con lo absoluta y totalmente "otro", lo primero que Dios quiere crear libremente es a su Cristo, como aquel que le devolverá un amor supremo "divino-humano" y a su modo y que es el amor con el que ha sido amado y puesto en la existencia humana por Dios.

El Cristo "encarnado" en la forma del que está cabe el Padre como trono de Gracia amando a Dios y a los hombres, es el **typos** conforme al cual fue creado el Adán como **anti-typos**: en primer lugar, la Madre, María; en segundo lugar, los demás hombres como otros tantos "codiligentes" o

¹⁵No damos más notas en adelante, pues que resumimos libremente el pensamiento de Escoto. Puede verse una confirmación textual de las afirmaciones principales en mis trabajos: "el **humanismo implicado en la comprensión escotista de la Visión beatífica**", en "Regnum Hominis et Regnum Dei", Acta quart. Congres. Scot. Inter., Romae, 1978, (St. Scholastico-scotistica, 8), vol.I, 85-94.

"Nosotros los cristianos... Limitación del saber metafísico por el teológico. Visión de Escoto, en V.V., 49 (1991) 59-88. "El principio 'libertad' según Escoto", Carthaginensia 9 (1993) 229-271.

coamantes; en tercer lugar, lo creado impersonal. Estoy indicando, "summa per capita", la doctrina de Escoto, bíblica por lo demás, de la Primacía de Cristo y, en general, la primacía del orden de la gracia ("gracia" que, como se sabe, Escoto identifica con la caridad o amor de amistad mutua entre Dios y el hombre) sobre el orden no sólo "natural", sino, también sobre el orden del pecado. Me explicaré.

La Primacía absoluta de Cristo en el "ordo amoris" conlleva e implica que María, como se sabe, esté dentro del orden exclusivo del ordo amoris. No me entretendré en esto. Me importa más diseñar las implicaciones radicales que el "ordo amoris" radicalmente conlleva con respecto a nosotros.

Primera implicación: el hombre, todo hombre, al nacer, está ya predestinado a la gloria y a la gracia de tal manera que si en naciendo muriera iría derecho al cielo. Y esto no sólo por el principio de que "el Primer Principio no puede sino obrar "libremente", esto es, "ordenadamente", "por el fin", sino porque todo hombre nace como "imagen" del Cristo, **tipos** de todo **anti-tipos** y Primogénito de toda criatura. Quiero decir: la predestinación a la gloria y a la gracia es una predestinación "crística", pues que Cristo es el **tipos**, conforme al cual se crea el hombre. Y, además, Cristo es el "Redemptor universalis et perfectissimus".

Negativamente dicho: el hombre no nace bajo el dominio de ningún pecado "original originante", esto es, no hay pecado original. Pero todo hombre, nace con la "posibilidad" de pecar y peca de hecho. Pero esto es problema diferente.

De una manera más clara y tajante que Rahner, enseña Escoto, de hecho, el "existencial sobrenatural" (justificante de su teoría del "cristiano anónimo"); pero lo enseña purificado del "naturalismo" y del racionalismo trascendental en que lo diluye el Teólogo alemán. Dicho con más precisión: este "existencial sobrenatural" no es "sobrenatural", sino que es un "existencial personal", pues que perteneciente al ámbito del obrar libre de Dios creando por amor al hombre. En consecuencia, el hombre nace como amado por Dios. Si el amor de amistad de la criatura es respuesta al amor con el que Dios nos ha amado primero, se da ya de antemano las condiciones personales para una respuesta. Por otra parte, Dios nos ha amado en su querido Hijo. En consecuencia, estamos, por nacer, inscritos en el ámbito del "Redemptor universalis et perfectissimus".

Entonces, se preguntará: bueno, en este caso, ¿qué significa el bautismo como sacramento? Como se ve, lo que está aquí en cuestión es el significado radical del "sacramento" o de la "estructura sacramental" en cuanto tal, si bien ejemplificado en el sacramento del bautismo. La cues-

tión, pues, está en saber qué es ser "sacramento" o "lo sacramental" en general.

Si por "sacramento" se entiende "un signo práctico que no solamente significa algo, sino que produce y causa lo que significa, esto es la gracia" o bien "signo eficaz de la gracia"¹⁶ (una gracia comprendida, por otra parte, como un "accidente natural-sobrenatural físico"), diré que el bautismo no es sacramento. El bautismo no produce nada, sino que es símbolo celebrativo del acontecimiento gracioso del hombre al nacer. Dicho con otras palabras, el bautismo, tradicionalmente, está considerado como el sacramento que produce el perdón del pecado original y que produce la inserción en la vida de Dios o produce la gracia incardinante a la vida sobrenatural. Según lo que venimos diciendo y en su línea, al no haber pecado original y al nacer en gracia y predestinado a la gloria, el bautismo sería la celebración simbólica de esta realidad espiritual acontecida por el hecho de haber sido nacido de Dios por amor o por caridad.

El problema radical implicado en todo esto es el de si el cristianismo es, radicalmente, "religión" y no, más bien, libre iniciativa de amor, esto es, de salvación, por parte de Dios, por una parte; y, por otra, saber si el orden creacional no es, en última instancia, el fundamento del orden "redentivo" en general, incluyendo, como caso particular, "el redentivo" de cada hombre en concreto del pecado cometido por libre elección de cada hombre.

Dicho abstractamente: habría que ver si el modo concreto de redención, el Cristo **pasible**, agota todo el poder salvífico del Redentor o no, más bien, Cristo es el Redentor Universal en todo caso que, ahora, se manifiesta y concretiza en la forma pasible. O como decía S. Pablo: el Cristo, nacido de María como pasible, es la manifestación del misterio del Cristo Salvador oculto desde siempre en Dios.

En todo caso, en la línea de Escoto, la Salvación es obra de iniciativa Divina. Pero es una salvación ofrecida previamente al hombre y en previsión de los méritos del Cristo, Salvador Universal y perfectísimo.

Pasemos a otro tema clave y que, de alguna manera, está en íntima conexión con lo anterior. Este tema es el anterior, pero visto desde el hombre. Y lo que es, en última instancia, el hombre se manifiesta y realiza en el acto supremo de Salvación cabe a Dios en el cielo. En ese acto están implicados lo que es el hombre en su radicalidad y ultimidad, por una

¹⁶Son las definiciones normales del sacramento, las aquí presentes están tomadas de la **S. Thol. Summa**, (IV) publicada por la BAC. Este tratado está escrito por J. A. Aldama. Cfr. también M. Nicolau, *Teología del signo sacramental*, Madrid, 1969. Para una comprensión más moderna, cfr. J. M. Castillo, *Símbolos de libertad*, Salamanca, 1981.

parte y, por otra, lo que es, en última instancia, la Salvación. Tratemos de comprender esto que tradicionalmente se dice y expresa como realización final del hombre en el acto beatífico.

El hombre es naturaleza y es persona. En consecuencia busca su realización tanto en el orden de la naturaleza como en el orden personal.

En cuanto naturaleza superior espiritual, el hombre busca su realización en el horizonte del conocer y en el horizonte del deseo o voluntad desiderativa. Tenemos, pues, el dinamismo del conocer y el dinamismo de la voluntad desiderativa o de la voluntad "ut natura" como se expresa Escoto.

Ya en la comprensión de la estructura de estos dinamismos del hombre se diferencia Escoto del aristotélico-tomismo por dos momentos importantes.

En primer lugar, el hombre no está tendencialmente constituido por una tendencia interna a realizarse con un objeto o un algo que fuera como su fin último extrínseco, sino que, mediante estos dinamismos, el hombre tiende a su complección interna como fin último intrínseco o interno. Lo que pasa es que el hombre no sabe de antemano con cuál objeto obtendrá éste su perfeccionamiento interno y, en consecuencia, está abierto a todo y cada ente, en última instancia, también abierto a completarse con el Sumo Ser, Dios. Pero el hombre no tiende en absoluto hacia Dios como su bien ontológico último.

En segundo lugar, el hombre tiende a perfeccionarse y se perfecciona no en cuanto recibe algo del objeto, sino por cuanto, en presencia del objeto, él explicita las virtualidades que él ya posee como "acto virtual". Esto no obstante, necesita del objeto correspondiente para ponerse en "acto formal". Un acto formal, lo repito, en correspondencia y medido por el objeto en cuestión.

Esto significa, si nos colocamos en situación de acto beatífico o de realización de estos dinamismos con Dios que habrá ciertamente Visión de Dios y satisfacción plena del deseo con Dios; pero ello no significa sino que el hombre llega a su perfeccionamiento interno sumo con Dios y no que Dios me dé un no sé qué de El en mí. Dicho con otras palabras: el acto beatífico no es "sobrenatural" en ningún sentido, sino plenamente "natural" visto desde el punto de vista del hombre o "a parte subjecti". Esto no obstante, como decíamos, su realización suma no puede lograrse sino bajo la condición de que Dios haga su presencia. Y como quiera que a Dios nadie ni nada le puede forzar, esta su presencia es "gratuita", esto es, expresión de su amor libre al hombre.

Así, pues, y resumiendo: en el orden del conocer, el hombre llega a

su plenitud en la Visión beatífica. En el orden del deseo el hombre llega a su plenitud en la felicidad o satisfacción plena del deseo con Dios. Todo ello es natural "a parte hominis" y sobrenatural, pues que Dios es libre de darse a conocer y de darse como objeto que satisface plenamente las exigencias de felicidad del hombre.

El hombre, pues, no es eros en el sentido de que aspire al Ser supremo, sino que aspira a completarse. Una complección de sí que sólo es tal si el Ser Supremo se quiere darse. Y que Dios quiera darse lo sabemos por "Revelación": Dios nos ha revelado dónde y cómo podemos llegar a conseguir nuestra complección intelectual en la Visión beatífica y la realización plena de la dimensión deseosa en la "felicidad" suma con el Sumo Dios.

Si el hombre fuera sólo intelecto y voluntad "ut natura" o deseo, el hombre se realizaría así como hemos dicho: en la presencia de Dios, dándose libremente, vería a Dios y sería sumamente feliz. Pero si fuera sólo esto, escribe Escoto, el hombre sería el "bonum brutum" o un bruto que se satisface con su bien como el asno que tiene sed se satisface bebiendo. El hombre sería una naturaleza que se realiza "naturalmente".

A este modo de aspirar el hombre a su perfección y, en general, al modo natural de tender lo llama Escoto "affectio commodi" en terminología de S. Anselmo o "amor concupiscentiae" en terminología agustiniana. Toda la dimensión natural del hombre, dinámicamente considerada, tiene la estructura común de ser una tendencia al propio perfeccionamiento o complección y, en consecuencia, son tendencias "egoístas" o "egocéntricas": se tiende a un bien natural como complección "mía".

Pero el hombre es más que naturaleza. El hombre es persona libre. Y en cuanto persona, el hombre es **ultima solitudo** o soledad última. Soledad última en el doble sentido: en el de ser perfección suma, pero perfección personal (que no metafísica), y en el sentido de abierta a entablar amistad. Capaz, en consecuencia, de realizarse mediante relaciones estrictamente personales en una amistad que, con Dios, no puede tratarse de otra cosa más que de una "Superamistad". Diríase que la vida de la **persona** se realiza en el amor "libre" de amistad. Ahora bien, en el amor de amistad o caridad el hombre (y Dios) ama al otro por el bien que el otro es: es un amor perfectamente desinteresado. Un amor que supone "libertad". Si todavía se quiere hablar de perfeccionamiento en una amistad, este perfeccionamiento es cualitativamente diverso al perfeccionamiento "natural": aquí no se trata de algún bien que me cumpla, sino que es una "tendencia" auténtica al otro por el bien que él, en sí, es.

Pues bien: el acto beatífico supremo consiste, para Escoto, en esa

"Superamistad" realizada con Dios que, amorosamente, se nos da y ofrece para constituir con él una amistad. La intención, por así decirlo, de Dios creando es la misma que la intención puesta en obra en la "Superamistad".

Añadamos para terminar este aspecto que el hombre permanece "libre" en la "superamistad". Es más: que Dios sea Sumo Bien perfectivo tanto del entendimiento como de la dimensión desiderativa y sus actos están bajo el poder y dominio de la libertad. Toda la realidad completa y compleja de la beatitud está bajo el dominio del libre querer o amor de amistad del hombre. Y esto de tal modo que la felicidad, en cuanto compleción del deseo o esperanza sólo es tal si deseada como fruto y consecuencia del amor de amistad. De este modo, la beatitud no es un "bonum brutum", sino que es un "bonum" personal.

El acto de amar a Dios, en su presencia absoluta en el cielo y en todo caso, no sólo es el acto supremo de la libertad, sino que es el sólo acto que es absolutamente "bueno" por la naturaleza misma de las cosas o **ex natura rei**, como se expresa Escoto. En efecto, es un acto de amor de amistad que se pone en libertad frente y con el Supremo Bien. El acto de amistad con Dios reúne todas las condiciones, tanto subjetivas como objetivas, para que sea absolutamente "bueno" y, además, sumamente bueno. O lo que es lo mismo: el acto de amar libremente a Dios es el sólo intrínsecamente "bueno". Y esto en todo caso. Por lo mismo, el contrario, esto es, **nolle** u odiar a Dios, es el único acto que es, por la naturaleza de las cosas, absolutamente "malo" y perverso.

Lo mismo se diga con respecto al mandamiento, "semejante" a éste: el amor personal o de amistad con otro como persona.

En conclusión de esto: el acto de amar amigablemente al otro como persona por el bien personal que el otro es, es un acto absolutamente bueno y su contrario, absolutamente malo. En este sentido, podemos decir: "ama, y haz lo que quieras".

Se entrevé en lo que estamos diciendo que amar los bienes "naturales" contenidos en los siete últimos mandamientos no son absolutamente buenos o malos. Tienen una mayor o menor bondad por razón de su íntima conexión con lo personal. Pero ellos, en sí y por sí mismo considerados, no son absolutamente buenos o malos. Adquieren este valor en dependencia de la voluntad de Dios que así lo manda. La monogamia, por ejemplo, no es absolutamente buena ni la poligamia es absolutamente mala; por el contrario, son absolutamente buena o mala en virtud del mandamiento de Dios. En consecuencia, Dios (y, me parece que también el hombre) puede dispensar de la monogamia haciendo buena la poligamia.

Todo requiere su tiempo de demora para ser correctamente com-

prendido. Pero el tiempo avanza y no podemos demorarnos. En todo caso quisiera indicar dos conclusiones que sirvan de principios.

La primera: Escoto tiene una comprensión estrictamente "personalista" de la eticidad del hombre. En consecuencia, algo así como que la "naturaleza" del hombre sea la norma próxima de moralidad así como la existencia de una "ley" natural que obligue incondicionalmente al hombre debería ser negada "simpliciter".

La segunda recae en torno al carácter de la Teología. Esta es, según Escoto, un saber práctico y no un saber teórico. Y es un saber práctico por cuanto nos enseña, mediante la revelación, las condiciones que nuestro obrar libre debe cumplir en vistas a la realización anunciada de una "Superamistad" con Dios. La Revelación es, pues, iluminación del entendimiento en vistas a la praxis amorosa y no en vistas a tener conocimientos teóricos "superiores" a los que tenemos o podamos tener. De hecho, la Revelación no es participación al conocimiento de Dios. Y esto, por dos razones. La primera, porque de Dios sabemos por revelación lo que El "libremente" nos ha querido revelar. Y, segunda, porque ello no nos da un conocimiento superior, pues que la Revelación acontece en la forma de "anuncio" de noticias buenas que se concedera definitivamente al que vive según la voluntad del Señor.

CONCLUSIÓN

De lo dicho se puede concluir que el pensamiento de Escoto es un pensar "débil" contra un pensar "fuerte". El contingentismo radical que él profesa a partir del "libre" crear de Dios así lo manifiesta tanto en el orden de la naturaleza, en cuanto física y en cuanto metafísica.

Pero lo es más, en el orden del "ordo amoris" o de la libertad. En este orden, el único acto que por naturaleza de las cosas es absolutamente bueno y supremo es el acto de amor de amistad. Pero, dada la condición de la libertad, para que sea tal, necesita ser realizado en absoluta libertad, esto es, por el bien que Dios es. Sólo así es capaz de constituir, dándolo Dios previamente, la "Superamistad" como supremo bien entre personas.

La riqueza y las nuevas perspectivas que se abren desde Escoto no son de poca importancia. Concluyamos, pues, con palabras prestadas de nuestro Unamuno sobre Escoto: "¡Profundo revolucionario Duns Escoto! ¡Maravilloso libertador del espíritu! ¡Me cuesta admitir que aquella enseñanza medieval no haya dejado raíces hondas en la educación moderna!"