

ACTUALIDAD Y DOCTRINA DE JUAN DUNS ESCOTO

P. P. R. DE VENTOSA - SOTIELLO - VILLALMONTE

El año 1966 se celebró el VII centenario del nacimiento del gran teólogo y filósofo católico *Juan Duns Escoto*. La conmemoración centenaria alcanzó su más relevante manifestación en el Congreso escotista internacional tenido en Oxford y Edimburgo, los días 11 al 17 de setiembre. Cuidó de su organización la «Comisión Escotista»: Un equipo de investigadores que, bajo la dirección del benemérito P. Carlos Balic viene publicando la edición crítica Vaticana de las obras del dr. Sutil. Los trabajos presentados en este Congreso han sido publicados en cuatro gruesos volúmenes¹. Juzgamos de interés hacer una presentación de estos volúmenes ante los estudiosos españoles. Es un testimonio de la nueva vitalidad que va adquiriendo el pensamiento teológico y filosófico de Duns Escoto. Además, la corriente teológica llamada «escotismo» tuvo numerosos y destacados representantes en España, durante los siglos de oro de nuestra cultura teológica. El «escotismo» ocupa un capítulo muy importante en la historia de la teología en España.

1. Documentos y estudios introductorios

Ya el mismo título sugiere que se trata de un volumen introductorio. En él pudiéramos distinguir cuatro secciones: 1) Historia del Congreso; 2) Documentos más importantes relacionados con el mismo; 3) Ambiente histórico al aparecer Duns Escoto; 4) Vida, obras y método de Duns Escoto.

1. *De doctrina Joannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati. Cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968 (Studia Scholastico-Scotistica, 1, 2, 3, 4). Vol. I.—*Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*, XVIII-438 pp.—Vol. II.—*Problemata Philosophica*, VIII-747 pp. Vol. III.—*Problemata Theologica*, IX-806 pp.—Vol. IV.—*Scotismus in decurso saeculorum*, IX-844 pp.

A estas secciones precede un *prefacio* o presentación de los cuatro volúmenes. De él recogemos estos *puntos doctrinales*, hitos indicadores del panorama espiritual en que se desarrolló el Congreso. *Primero*: se da una *escolástica integral*, formada por la acumulación de sabidurías parciales de sus grandes doctores. *Segundo*: en ella santo Tomás erigió el templo «más augusto y primario» —expresión de Pablo VI. Mas, junto a él, se levanta otro templo de sólidos fundamentos y bellas cresterías: el que alzó el genio ardiente y contemplativo de Duns Escoto. *Tercero*: esta *escolástica integral* es necesario defenderla, pero, al mismo tiempo, acomodarla a las exigencias de nuestra hora intelectual y vestirla a nivel de los tiempos en que vivimos. De este programa iluminado tan sólo habrá que lamentar el que no se haya llevado plenamente a la práctica.

a) La *primera sección* se halla, como dijimos, dedicada a relatar la historia del Congreso. Alma del mismo fue la *Comisión Escotista* para la edición crítica de las obras de Duns Escoto, presidida por el infatigable P. Carlos Balic. Esta Comisión, después de tomar contacto con los grandes medievalistas, preparó los programas y organizó las diversas sesiones del mismo. Por etapas sucesivas y complementarias se desarrollaron éstas. En Oxford se tuvo el día 11 de setiembre la solemne inauguración, juntamente con las sesiones de los días 12-13. El 14 el Congreso se trasladó a Edimburgo, donde continuaron las sesiones de estudio los días 15 y 16. El 17 se tuvo una conmemoración de Duns Escoto en su patria chica, Duns, cercana a Edimburgo. La inauguración de una piedra conmemorativa en el Colegio *Sidney Sussex* de Cambridge, que se levanta sobre las ruinas del antiguo convento franciscano en que residió Duns Escoto, cerró la serie de los actos escotistas en Inglaterra. Tuvieron estos un epílogo romano en la sesión solemne del 8 de noviembre en el Pontificio Ateneo Antoniano y en la audiencia concedida por Pablo VI al P. C. Balic y a las autoridades de la ciudad de Duns.

En este breve resumen de la historia del Congreso no queremos silenciar la amable carta, dirigida por la Reina de Inglaterra, Isabel II, al P. Carlos Balic y al Comité organizador del Congreso. También es para recordar el amigable acercamiento y comprensión entre la jerarquía católica y protestante. Como expresión de ambos pudieran servir estas palabras que el Arzobispo católico de Birmingham pronunció después del rito de dedicación de una piedra conmemorativa de los sucesos en la Iglesia de santa María de Oxford: «La lección que deducimos de esta reunión es que en el pensamiento religioso hay más de un camino para discernir y expresar la verdad de Dios». Estas palabras están, resueltamente, abiertas a un pleno ecumenismo. Y hasta pudieran parecer excesivas si no se las limitara debidamente.

b) La *segunda sección* del volumen publica tres documentos muy importantes, relacionados con el Congreso. El *primero* es la carta apostólica *Alma Parens*

de Pablo VI, que vendrá a ser como la *Charta Magna* en la historia futura del escotismo. De ella recogemos estos puntos, doctrinariamente los más importantes: 1) Reconocimiento de la valía actual de la escolástica que tuvo su ápice en santo Tomás y un preclaro representante en J. Duns Escoto. 2) Recomendación del decreto *De institutione sacerdotali* del Congreso Vaticano II, en el que se prescribe que la enseñanza de la filosofía sea apta para que los alumnos lleguen a alcanzar un sólido y coherente conocimiento del hombre, del mundo y de Dios, basados en el *patrimonio perennemente válido*. Dentro de este patrimonio se halla la «*franciscalis schola*», a la que pertenecen san Antonio de Padua, Alejandro de Hales, san Buenaventura, etc..., a los que siguió su adalid más noble, J. Duns Escoto. 3) Aceptación de la preeminencia del *vivir bien* sobre el *mero pensar*, lema de la escuela franciscana que Duns Escoto comentó y amplió en su teología de la caridad, del primado universal de Cristo y, junto a él, de María Inmaculada. 4) Elogio de la teodicea del Doctor Sutil, quien, partiendo de los pasajes bíblicos, «*Ego sum qui sum*» y «*Deus caritas est*», desarrolla la doctrina sobre Dios como «*verum infinitum et bonum infinitum*», «*primum effectivum*», «*primum finitivum*», «*pelagus perfectionum*» y «*dilectio per essentiam*». En esta Teodicea, tan metafísica y tan cercana a nuestras preocupaciones de hoy, halla el Pontífice un antídoto contra la nube entenebrecedora del ateísmo actual. 5) Para Duns Escoto el amor es *praxis* que halla su más plena actuación en que Cristo nos quiere junto a sí como «*condiligentes*». El *segundo documento* es del P. Vicario General de los Hermanos Menores, Constantino Koser, del que queremos subrayar su preocupación por una *teología pastoral*. Es éste uno de los incitantes temas del día, muy en línea del Vaticano II. Pues bien; el P. Constantino Koser se hace cargo de la objeción que ve en la especulación escolástica un obstáculo para la *teología pastoral*. Y la resuelve recordando que Duns Escoto concibe la teología como un saber *esencialmente práctico*. El *tercer documento* es del Excmo. Higinio G. Cardinale, Delegado Apostólico, quien comenta la carta apostólica *Alma Parens*. En ella, después de recordar datos importantes de la vida universitaria de Duns Escoto, insiste en la actualidad de sus enseñanzas para el diálogo con los *hermanos separados*. Al mismo tiempo advierte que con la edición crítica, *Opera Omnia*, han venido a tierra muchos prejuicios levantados contra el Doctor Sutil, quien, con su doctrina acerca del individuo, de la dignidad y libertad de la persona humana, de la existencia de Dios, del Cristocentrismo, del magisterio de la Iglesia, etc... puede dar aportaciones luminosas al esclarecimiento de los problemas filosófico-teológicos del momento presente.

c) La *tercera sección* estudia el ambiente histórico que culturalmente rodea la aparición y la actuación intelectual de Duns Escoto. Han sido muchos los estudios presentados para estudiar este ambiente. En la imposibilidad de poder analizar cada uno de ellos, nos tenemos que limitar a los que juzgamos de mayor significación.

F. Van Steenberghen, conocido medievalista de vanguardia, abre la serie con un estudio sobre la *situación de la filosofía* en vísperas de la entrada en escena de Duns Escoto. Ya es conocida la postura discutidísima de éste sobre la interpretación de las escuelas medievales, por nosotros mismos combatida (Cf. *Naturaleza y Gracia*, 12 (1965) 371-372). La raíz de la discusión está en que para F. Van Steenberghen las luchas doctrinales de 1267-1277, cuyo ápice es la condenación del 7 de marzo de 1277, motivan no sólo el endurecimiento de las escuelas medievales —lo cual es históricamente cierto— sino su misma constitución. El llamado *agustinismo medieval* sería, según la opinión de este medievalista, obra de J. Peckam en lo que toca a su aspecto filosófico. En nuestra visión del problema pensamos que el discípulo de san Buenaventura, J. Peckam, no sólo no crea el *agustinismo medieval filosófico*, sino que lo empequeñece, como hacen igualmente otros discípulos de san Buenaventura. La *síntesis* filosófica de éste sufre un auténtico achicamiento que poco a poco se desviará en discípulos alicortos hacia cominerías escolares esterilizadoras. Fue una desgracia que Duns Escoto naciera a la vida intelectual en medio de escuelas doctrinales, endurecidas por las condenaciones de 1277. Son estas condenaciones las que sobre todo tiene en cuenta Van Steenberghen para darnos el ambiente espiritual que rodea al doctor franciscano al aparecer su estrella en la vida universitaria.

Fidel Chauvet analiza la posición del escotismo en la escolástica medieval. Parte de la tesis opuesta a la de F. Van Steenberghen, es decir, del hecho de la existencia de un *agustinismo medieval* desde los días de Alejandro de Hales y de san Buenaventura. Acepta, por lo que toca a la estructura y desarrollo de las escuelas medievales, la interpretación más seguida. Y dentro de esta interpretación analiza los famosos *Correctorium fratris Thomae*, que es la atmósfera espiritual que rodea la entrada de Duns Escoto en la vida del pensamiento. También rodearon la cuna intelectual de Duns Escoto las llamadas por F. Chauvet —no sin cierta exageración— grandes síntesis de Godofredo de Fontaines, Gil de Roma y Enrique de Gante. Ante este clima intelectual, Duns Escoto tuvo que optar. Su pensamiento crítico le forzó a un análisis detenido de las distintas especulaciones vigentes para determinar el valor de las mismas. F. Chauvet se detiene en exponer alguna de las aportaciones críticas de Duns Escoto. Juzga la más importante de sus doctrinas la relativa a la *naturaleza indiferente*, de tanto sabor avicenista.

E. Bettoni se preocupa por determinar cuál fue la *actitud doctrinal* del Doctor Sutil. Ante todo, con relación a Aristóteles. Duns Escoto, en vez de aceptar la «veleidad» de aquellos franciscanos que, como Mateo de Acquasparta, quisieron eliminar al filósofo griego en beneficio de san Agustín, usufructúa plenamente a Aristóteles en el mero plano de la razón. Pero frente a santo Tomás suscita el problema de la relación entre filósofos y teólogos. Ve en la dirección

filosófica del Aquinate la continuación del *necesarismo griego* que se halla en la línea de Aristóteles, Avicena y Averroes. Pero no le satisface tampoco la trayectoria estrecha de los estudiosos de su propia orden y se lanza a una síntesis personal. Otra dirección doctrinal, de neto fondo agustiniano, atraía la atención en los días de Duns Escoto: la de Enrique de Gante. E. Bettoni nos hace ver cómo Duns Escoto toma su camino propio que aparece claro y preciso sobre todo en la gran cuestión del *objeto del entendimiento*.

El tema del *platonismo* en Duns Escoto ha sido discutido en dos estudios muy ponderados. El primero es de H. Borak, quien analiza el platonismo escotista en estos tres temas filosóficos fundamentales: *origen de los seres y libertad, relación entre el ser y el conocimiento y determinación de la significación del ente*. Por lo que toca al primer problema la actitud de Duns Escoto es negativa respecto del emanatismo neoplatónico de Plotino, a quien sigue de cerca Avicena. En discusión con este último Duns Escoto escribe: «(Causa) *minus necessario se habet ad aliud a se quanto magis necessaria est in se*» (*Collat. Paris*, 5, n. 2, ed. Vives V 156). En el problema de la relación entre el ser y el conocer Duns Escoto recoge más elementos platónicos. Según H. Borak, Duns Escoto se apropia en el mismo punto de partida de la metafísica la doctrina neoplatónica-agustiniana de las *ideas de las cosas*. Pero llega a superar a la conocida corrección agustiniana al conceder un «*esse diminutum*», «*esse secundum quid*», a las mismas ideas ya existentes en la mente divina. El tercero de los problemas, o sea, la determinación significativa del concepto de ente, Duns Escoto no lo ve en conexión con el platonismo, a nuestro parecer, pese a que H. Borak piense que la postura escotista es en esta ocasión un *regreso platónico* del ser al campo puramente formal.

W. Hoeres ve el platonismo de Duns Escoto sobre todo en el campo de las perfecciones puras. Ya en su estudio, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus* (München, 1962), subrayó muy detenidamente que la voluntad libre es, de suyo, una *perfectio simplex* para el doctor sutil, aunque su realización concreta en la creatura siempre se realice como *perfectio mixta*. Ahora amplía esta visión al extender esta nota a todos los contenidos esenciales, objetos dados de nuestros conocimientos inmediatos. De esta suerte, Duns Escoto parece hallarse entre Platón y la escuela fenomenológica de Husserl.

El *influjo de Avicena en Duns Escoto* ha sido objeto de tres trabajos. Los dos primeros se deben a eminentes arabistas: Ibrahim Madkour, profesor de la universidad de El Cairo, y M. Cruz Hernández, profesor de la Universidad de Salamanca. El tercero es un estudio de C. Berube, especialista en el estudio de Duns Escoto.

I. Madkour da una visión sintética y luminosa sobre los puntos en que los dos grandes filósofos árabes, Avicena y Averroes, concuerdan y difieren. Y examina con detenimiento cuáles acepta Duns Escoto. Son estos puntos muy conocidos en los medios escotistas. Pero interesa saber cómo los enjuicia y co-

rroborar a un pensador musulmán. La mayor novedad del estudio se halla fuera de lo prometido en el título, al señalar que Duns Escoto tiene muchos puntos de contacto con otro pensador árabe: *Ghazali*. Los dos son dos grandes dialécticos y teólogos, escribe I. Madkour, y ambos distinguen netamente la filosofía de la teología. Conviene también en que si Duns Escoto se afana por fundar una teología cristiana, Ghazali ha sostenido la *teología sunnita* en tierras del Islam. Ambos son igualmente voluntaristas. La voluntad prima en ellos sobre la ciencia.

M. Cruz Hernández piensa que el influjo de Avicena en Duns Escoto se hace sentir sobre todo en tres momentos: en el punto de partida de la metafísica, en el tema de los universales y en el de la intencionalidad. Duns Escoto ha encontrado, en el pórtico mismo de la metafísica, una vía media entre la doctrina de H. de Gante, que afirmaba ser Dios el objeto primero del entendimiento humano, y Tomás de Aquino, para quien este objeto primero era la *quidditas rei sensibilis*. Siguiendo a Avicena considera que el objeto primero de la mente es el *ser en cuanto tal*. En el problema de los universales Duns Escoto acepta igualmente el pensamiento de Avicena al juzgar que la realidad no tiene que ser ni *universal*, ni *particular*, sino *indiferente*, y que el *principium individuationis*, que determina al concepto universal, no puede ser la materia sino una perfección positiva. Por lo que toca a la *intencionalidad* Duns Escoto se vincula a Avicena con estas palabras: «*Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam*». (Cf. *Ordin.* II d. 3 q. 1 n. 7, ed. Vives, XII 48b).

Camille Berubé centra la crítica que Duns Escoto hizo del «*avicenismo agustinizante*» en la cuestión del objeto del entendimiento. La aportación peculiar de este estudio, realizado exclusivamente desde los textos de Duns Escoto sin confrontarlos con los originales de Avicena, consiste en mostrar la evolución del pensamiento del maestro franciscano en esta cuestión psicológica. Cuando la redacción de la *Lectura*, comenta C. Berubé, Duns Escoto concentra su atención en la doctrina de Enrique de Gante sobre Dios como objeto virtual del entendimiento. En el prólogo de la *Ordinatio* tiene ante sí la doctrina de Avicena sobre el ser como objeto común de la inteligencia. No se contenta como en la *Lectura* con distinguir el *objectum inclinationis* del *objectum attingentiae*, sino que discute en qué manera el *ser* puede constituir el objeto primero de la inteligencia en el sentido de la tesis de Avicena. Finalmente, en la cuestión 14 del *Quodlibet* vuelve de nuevo sobre el mismo problema y examina cuáles son los objetos que tienen eficacia para actuar sobre nuestra inteligencia y para determinarla en su modo de conocer.

Sobre el tema del *individuo* y de la *individuación* tratan dos estudios. El primero es de Miljenko Belic acerca de la *constitución del individuo* en Aristóteles y en Duns Escoto. Nos parece que aleja en demasía a ambos pensadores. El segundo estudio de Ivo Tonna delinea la historia del problema de la individuación dentro

de los pensadores franciscanos del siglo XIII, historia que culmina en la famosa *haecceitas* de Duns Escoto.

Otros dos estudios inquieren los orígenes de la célebre teoría de las *formalidades* de Duns Escoto. Francis Ruello encuentra en *Alberto Magno* y en *Ulger de Angers* elementos de esta teoría que Duns Escoto ha de desarrollar. Hildeber A. Huning considera a *Pedro de Trabibus* un antecesor de esta teoría escotista que ya se hacía sentir en la escuela de Pedro de Olivi a la que pertenece Pedro de Trabibus.

Cierra esta sección un estudio de Sulpuce Macken sobre la argumentación de Enrique de Gante para probar la imposibilidad de que el mundo sea eterno. El ser creado debe hallarse en un *antes* y en un *después* por cuanto se halla sujeto a transformación. Ahora bien; es ello imposible si la existencia de la creatura se retrotrae a una eternidad sin principio. Es interesante conocer esta postura para comprender las reacciones de Duns Escoto ante este discutido problema.

d) La *cuarta y última sección* de este volumen pone en claro algunos puntos referentes a la vida, obras y método de J. Duns Escoto. Muy interesante y documentada es la investigación de Henry Docherty, quien pone en evidencia la superchería de los manuscritos de Fr. Mariano Brockie, escritos a principios del siglo XVIII, bajo el título *Monasticon scoticum*. Sobre estos manuscritos se habían aceptado algunos datos de la vida de Duns Escoto, que hoy aparecen claramente inconsistentes.

Petrus Capkun-Delic nos da el historial de la edición crítica vaticana de las obras de Duns Escoto, desde los primeros conatos de la «*Sectio scotistica*», organizada en 1927, bajo la dirección de E. Longpré, en Quaracchi (Florencia) hasta la organización en Roma de la *Commissio pro editione operum omnium doctoris subtilis B. Joannis Duns Scoti*. Desde 1950 a 1966 se han ido publicando por esta *Commissio* diversos volúmenes en los que ya se pueden leer las tesis fundamentales del gran pensador; edición que según el juicio de un crítico español, especialista en temas medievales, Bart. Xiberta, «es una de las más imponentes realizaciones de nuestro siglo en el campo de la crítica textual» (Cf. «Rev. españ. de teolog.», 15, 1955, pp. 689).

Cierra el volumen un estudio del P. Carlos Balic, presidente de la *Commissio*, sobre el método de J. Duns Escoto. Quizá la nota más novedosa del método del doctor sutil consista en su tendencia al *matematicismo*, base de la prueba apodíctica del *propter quid*, que importa no sólo una certeza necesaria sino también una evidencia matemática absoluta. Con este motivo el P. Balic propone una vez más el difícil problema de la autenticidad escotista de los *Theoremata*. Si es cierto que Duns Escoto lo escribió o, al menos, lo dictó y corrigió, ¿a qué género literario pertenece? Sin resolver definitivamente estos problemas, el buen sentido del P. Balic hace observar que no es aquí donde tenemos que estudiar

al auténtico Duns Escoto, sino en las grandes obras donde él detenidamente expone su pensamiento. Lo otro sería pecar contra una elemental metodología. Concluye su estudio el P. Balic con el análisis del peculiar método expositivo de Escoto. En vez de la *schematica quaestio*, tan usada por santo Tomás, Duns Escoto desarrolla su pensamiento en amplísimas discusiones en las que entrevera su propia doctrina con la crítica de las opiniones contrarias. De suerte que sus investigaciones no son lineares, sino que forman salientes y meandros a través de los cuales subraya o remansa su peculiar pensamiento.

Un índice de nombres —¿por qué no también de materias?— y otro general llenan las últimas páginas de este primer volumen de la valiosa colección de estudios escotistas.

2. Problemas Filosóficos

El volumen segundo está dedicado a exponer los problemas filosóficos contenidos en la obra de Duns Escoto. Me limito a destacar aquellos que he juzgado de mayor interés. El orden no coincide con el que tienen los trabajos dentro del volumen.

a) *Filosofía cristiana de Escoto*

Escoto filosofa teniendo en cuenta el hecho de la Revelación y con su especulación intenta llevar a cabo una fundamentación racional y coherente del dato revelado. Su metafísica cuenta con la verdad revelada, si bien, para hacerla inteligible, recurre a la metafísica griega y árabe, vigente en Europa desde la entrada de Aristóteles en Occidente. Escoto juzga insuficientes las soluciones dadas por la filosofía griega a problemas importantes, y esa reconocida insuficiencia le lleva a integrarla con aportaciones venidas del Cristianismo. Reconoce la gran aportación de Aristóteles y siente especial predilección por Avicena. Pero ni el concepto fundamental de ser, ni el concepto de Dios, ni el concepto de persona, ni otros conceptos básicos, tal como los vieron Aristóteles y sus comentaristas no cristianos, le resultan suficientes. Y esto, que es ya un fallo, considerado como un hecho, adquiere un relieve más saliente si tenemos en cuenta que aquellos filósofos desconocieron que el estado actual en que se encuentra la razón humana no nos revela lo que es esa razón, limitada históricamente, además de la limitación que tiene por naturaleza. La metafísica aristotélica no trasciende el orden sensible de objetos. En cambio el concepto de ser elaborado por Escoto permite elevarnos al ser necesario, infinito y eterno. Es esta metafísica la que puede prestar ayuda a la teología, «contribuir a la clarificación del ser infinito, de la libertad, del amor, de la inteligencia del misterio de Cristo...

Toda su novedad y su fuerza le viene, en último término, del nuevo concepto de ser unívoco y trascendente» (84-85).

b) *Doctrina del ser*

Si el ser es el punto de arranque de esa nueva metafísica, merece la pena nos detengamos un poco en él. Y el primer problema versará acerca de su conocimiento. El ser no es lo primero que conocemos con prioridad temporal; pero es aquello que dice adecuación a la capacidad del entendimiento humano. Y esto de tal forma que todo lo que el entendimiento conoce lo conoce bajo la razón de ser, con lo que supera el nivel de la quiddidad de la naturaleza sensible y se sitúa en la auténtica trascendencia. El ser así alcanzado es la esencia que trasciende a todas las esencias predicamentales, esencia que se encuentra en forma unívoca en los entes concretos. Las palabras de Escoto son tajantes: «vel nullum obiectum erit primum intellectus nostri, vel oportet ponere univocationem entis». Esa univocidad no es algo lógico, como tampoco es una naturaleza genérica. La esencia unívoca de ser nos sitúa en el plano esencial de la metafísica. Se trata de un concepto que no incluye limitación alguna, por lo cual podemos atribuirlo a Dios. Ahora bien, si el concepto de ser es el adecuado a nuestro entendimiento y como la luz en que vemos todos los objetos, bien podemos decir que es un concepto connatural al hombre, en cierto sentido es un apriori; pero, a diferencia de lo que ocurre en Kant, no encubre, sino que descubre la cosa como es en sí. Todo esto está en íntima relación con la doctrina de Escoto acerca de la actividad de nuestro intelecto. Necesita ser movido por la impresión que nos llega a través de los sentidos: pero en la imagen sensible descubre el valor inteligible supremo de ser, lo mismo que de las «passiones entis», y de los primeros principios metafísicos. Esto ha llevado a comparar el conocimiento de los supremos principios de modo semejante a como V. Hildebrand dice que captamos las esencias. Lo cierto es que, aunque el entendimiento necesita de la ayuda de los sentidos para llegar a sus certezas absolutas, los necesita sólo como ocasión, no como causa, ya que la verdad la ve el propio entendimiento «virtute propria et terminorum».

c) *El problema de Dios*

Dijimos arriba que el concepto unívoco de ser nos permite situarnos en una esencialidad pura, que como tal, podemos predicar unívocamente de Dios y de las creaturas. Esto nos orienta para comprender la peculiaridad de las pruebas de la existencia de Dios. Esas pruebas no parten de los seres contingentes, sino que se mueven en un plano esencial. En la *Lectura*, en la *Ordinatio* y, finalmente, en *De primo principio*, expone Escoto sus pruebas para llegar a Dios.

Nos basta recordar que el punto de partida de las tres «vías», aunque se originan de la experiencia, no se fundan en la experiencia, no se fundan en un hecho, sino en la posibilidad de algo que está patente a nuestro conocer. No nos detenemos en la argumentación, por la facilidad con que el lector puede verla en textos de teodicea. Más bien merece aquí destacarse el modo como Escoto ve a Dios como al Ser infinito, dado que para él demostrar la existencia de Dios es demostrar al Infinito. Justo, de la primariedad en el orden de la eficiencia, del fin y de la eminencia llega hasta la infinitud divina. Es un punto en el que Escoto tiene conciencia de haber ido más allá que Aristóteles y su idea de lo infinito es de un admirable rigor: «Infinutum in entitate... ipsum est cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno». Con ello destaca la trascendencia divina respecto de los entes y en ese concepto nos elevamos al más perfecto «in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum». No se trata de un nuevo atributo de Dios, sino del modo intrínseco de cada uno de sus atributos.

d) *La creación*

Si incluimos el tema de la creación es porque en él se transparentan otros dos de capital importancia, la radical contingencia de la creatura y la libertad divina. Los entes poseen contingencia no sólo existencial, sino esencial. Dios obra libremente al crear, con lo que la existencia de las creaturas es indemostrable a priori. Si, no obstante ese contingentismo, es posible la metafísica, esto se debe a que Dios crea también el orden y la estructura entre los seres, que abarca la legalidad del mundo cósmico y del espiritual. Pero esa creación contingente es la base metafísica última de que existan seres libres creados. El haber salvado la contingencia en una concepción unívoca del ser es una de las cumbres a las que ha llegado Escoto sin que le hayan podido servir de guías los filósofos paganos. Al acentuar la contingencia esencial de la creatura, hace que ésta diga una relación trascendental a Dios. Esa contingencia al crear sitúa a Dios en una total autonomía respecto de cualquier otro ser, desvinculado de cualquier otro ser. Eso nos lleva a ver a Dios como voluntad y como libertad, verdad alcanzable por la razón, aunque históricamente sólo se alcanzase dentro del clima intelectual formado por la revelación.

e) *El ser finito y su composición*

Nos encontramos aquí con uno de los pivotes de la metafísica, punto difícil y sutil, en el que la actitud que se adopte depende de lo que previamente se haya pensado acerca de lo que es el ser. Para santo Tomás la finitud de los entes se explica porque cada uno posee una esencia que recorta o limita al «esse».

El «esse» es el valor absoluto, que de suyo sería infinito: si lo encontramos limitado en nuestra experiencia, se debe a que ese valor absoluto entra en composición con un elemento limitante, que es la esencia. En Escoto se plantea el mismo problema de dar una explicación de los entes. Pero el ser, para Escoto, no es el «esse» tomista, sino la «esencia». Pero la esencia o quiddidad lo es en su pureza únicamente cuando lo es de modo infinito. Como escribe Gilson: «Esta manera de concebir una simplicidad fundada sobre la infinitud es un rasgo esencial de la teología escotista... La misma noción explica por qué, inversamente, hay composición de infinito y de finito en toda creatura» (189). Si en Escoto el ser lo es pura y simplemente cuando lo es infinitamente, no lo es pura y simplemente cuando está mezclado de finitud. Lo mismo que no podemos llamar luz en sentido pleno cuando la luminosidad no es plena, cuando con la luz se da la falta de un grado de luz más perfecta, así en el ser finito, al no darse el ser en la plenitud que lleva consigo el «ser», éste se da mezclado con esa deficiencia, y esa composición explica la limitación de los entes finitos. No es mera privación, sino privación de una perfección debida al ser en su pura simplicidad.

Pero el ser finito es singular y no basta referirlo al ser Infinito; además de su referencia a la infinitud, dice referencia a una universalidad que es la universalidad de la especie. Otro problema metafísico que dio mucho trabajo a los pensadores medievales. ¿Cuál fue la postura adoptada por el doctor franciscano? Por de pronto se evade del peligro platónico que lleva a considerar el descenso lógico de los géneros a las especies y al individuo como descenso ontológico. Para Escoto el individuo significa la máxima riqueza ontológica y la «natura communis» no es, como se ha pensado tantas veces, una cosa universal, que se repite idéntica en todos los individuos. Escoto es categórico: «concedo quod quaerenda est causa universalitatis; non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura». En otras palabras: la comunidad de naturaleza entre los individuos de una especie no es lo mismo que la admisión absurda de una real universalidad en los individuos.

f) *Aprecio del singular*

Es un tema en torno al cual se han repetido más ineptias cuando se habla de la filosofía escolástica. La realidad singular puede ser atendida desde el punto de vista gnoseológico y desde el metafísico, bien que ambos en clara reciprocidad. La escuela franciscana anterior a Escoto había ya defendido el conocimiento directo, intuitivo e inmediato del singular tanto en el terreno gnoseológico como en el psicológico. Escoto no se aparta de esa trayectoria, aunque matiza más rigurosamente la tesis. El singular posee inteligibilidad desde el momento en que es un ente. Aún más: el singular es más perfecto que el universal, porque «contiene toda la entidad quidditativa de los superiores y además

el «gradum ultimae actualitatis et unitatis». Y esto incluso cuando se trata del singular material. La razón de Escoto es sencilla: si en la inducción procedemos de lo singular a lo universal, la inducción sólo es posible a base de haber conocido el singular. Además se nos prescribe amar a los demás y no se ama al universal, sino a hombres singulares. Y para demostrar que ese conocimiento es intelectual y es directo, añade que el universal, al ser más pobre que el singular, no le puede representar «ex integro». Ahora bien, «sicut res se habet ad esse, ita se habet ad cognosci». Cuestión distinta es la de saber cómo conocemos intelectualmente al singular material. Le conocemos por sus caracteres exteriores, porque posee tal estatura, tal color, tal timbre de voz, etc. Lo que no conocemos es la razón intrínseca de la singularidad del singular.

g) *El primado de la voluntad*

Es una nota de la filosofía escotista, nota que siempre le ha sido reconocida, aunque no siempre entendida rectamente. No se trata de voluntarismo en el campo epistemológico, como si fuera la voluntad la que decidiera sobre la verdad de algo. El voluntarismo de Escoto es preciso situarlo ante todo en el terreno psicológico. El entendimiento precede genéticamente al acto de la voluntad, pero su función es de medio, en tanto que el acto volitivo tiene razón de fin. El intelectualismo griego ha quedado aquí decisivamente superado. No amamos para conocer, sino que conocemos para amar. Además la volición es superior a la intelección en el orden moral. La intelección de la verdad perfecciona al hombre, qué duda cabe; pero le perfecciona parcialmente; en cambio el acto de la voluntad perfecciona al hombre «simpliciter», lo que equivale a decir que el ser del hombre está en la decisión voluntaria y no en la visión intelectual. Y llevando la cuestión al terreno práctico, nos dice que ninguna ignorancia de Dios, ni siquiera la infidelidad, puede ser cosa tan odiosa como odiar a Dios. Con esta doctrina Escoto llega a la conclusión que el valor de cualquier acto moral se mide por el mayor o menor grado de amor de Dios, contenido en tal acto. Dios como objeto de amor es la medida de los valores. Aunque tanto la inteligencia como la voluntad nos pongan en relación con Dios, en el conocimiento posible en este mundo sólo le conocemos en la forma disminuida del concepto unívoco de ser y ni siquiera en el cielo llegamos a ver a Dios con plenitud; la voluntad, en cambio, se adhiere a Dios tal como es y sólo por ella nos unimos verdaderamente a nuestro fin último. Finalmente el acto que nos ha de hacer plenamente felices en el cielo es esencialmente un acto de la voluntad.

Pero, ¿de dónde procede el acto de la voluntad? Escoto llegó a rebasar dos opiniones extremas que halló en su tiempo: la que atribuía la efectividad del acto volitivo al objeto, con lo que quedaba comprometida la libertad, y la que hacía de la voluntad la única causa efectiva del acto. Voluntad y objeto forman una causa única total, aunque la voluntad goce de principalidad.

h) *La libertad*

Para Escoto hay dos modos supremos de ser y de obrar: como naturaleza y como libertad. No hay ninguna otra razón para decir que se obra libremente o naturalmente, sino porque el principio activo es libre o natural. Con ello radicaliza metafísicamente el hecho de la libertad. Lo que tenemos que advertir es que en la voluntad hay dos dimensiones, una en cuanto la voluntad es un apetito que tiende «naturalmente» hacia el bien propuesto y otra en cuanto la voluntad es libre. Ahora bien, para Escoto «Ratio... formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus». La voluntad natural pone el acto conforme a la inclinación natural, que tiende siempre a lo cómodo; pero está en la potestad de la voluntad libre poner un acto tanto si está conforme con la tendencia de la voluntad natural como si la contradice, lo mismo que poner el acto o dejar de ponerlo. Escoto sabe que es difícil que la voluntad no acceda al dictado último de la razón práctica, lo mismo que, con frecuencia, «sibi demissa», accede a la tendencia del apetito sensitivo, pero no es imposible. Incluso es ahí donde se realiza con mayor rigor el concepto de libertad. «Si la voluntad no fuese libre, no amaría sino su comodidad». No podemos aquí detenernos en explicar la doctrina de Escoto según la cual la necesidad en el obrar se compadece con la libertad de la voluntad.

i) *El orden social*

Habla Escoto de la ley natural y de sus límites, de la propiedad, de la condición servil, de las transacciones comerciales, de la necesidad de la industria y del riesgo a ella inherente, problemas que están en conexión con doctrinas teológicas y que no hemos de querer ver en ellas una excesiva modernidad, pero que revelan un modo de pensar «que es parte integrante de la más auténtica herencia franciscana». El estado de las estructuras sociales ha cambiado mucho de la edad media a nuestros días y las doctrinas sociales de entonces en muchos puntos no responden a nuestro momento actual, aunque sigan teniendo valor muchos de los principios generales.

j) *Las formalidades escotistas*

Aunque este tema pertenece directamente a la metafísica y a la gnoseología, lo he dejado para el final, porque atraviesa toda la filosofía de Escoto, de modo que no es una doctrina más dentro del sistema, sino el hilo rojo que descubrimos por todas partes. La doctrina de las formalidades tiene unos presupuestos gnoseológico-ontológicos. El primero es la correspondencia rigurosa entre esos

dos órdenes. El esfuerzo de Escoto va dirigido a superar las corrientes platonizante y aristotélica de la escolástica del siglo XIII. La metafísica está sobre la física y la gnoseología no es la lógica. Pero esa correspondencia de ambos órdenes no es coincidencia. Si la correspondencia pone de relieve la objetividad del conocimiento, la no coincidencia destaca la independencia de ambos órdenes. La formalidad, en el orden gnoseológico implica una perfección concebible con concepto propio, adecuadamente diverso de otro concepto. Pero esas perfecciones no son lógicas. Son «in natura rei, ante opus intellectus». No están en la cosa sólo virtualmente o potencialmente. Están allí formalmente. La verdad y la bondad están en la cosa previamente al acto intelectual de conocerlas. Para Escoto es preferible hablar de no-identidad formal. Esa no identidad en la cosa no lo es en absoluto, sino teniendo en cuenta la riqueza ontológica de la realidad y nuestro modo limitado de conocer. Es «real» para nosotros. Esta distinción tiene resonancias metafísicas a través de todo el sistema filosófico y teológico escotista.

*

La doctrina de Escoto, como escribió Gandillac, «pertenece a la más auténtica tradición cristiana». Históricamente significó un esfuerzo por llegar a una síntesis entre agustinismo y doctrina aristotélico-tomista, si bien los seguidores de Escoto se dedicaron con mayor afán a defender sus doctrinas que a exponerlas. Hoy, cuando la agrupación por escuelas ha quedado definitivamente atrás, es el momento de aprovechar a los grandes doctores, no como sistemas cerrados, sino como canteras vivientes, que aportan materiales a la filosofía perenne, perenne dentro de su ininterrumpido fluir.

3. Problemas Teológicos

Los temas de teología escotista estudiados en el Congreso se reúnen en este tercer vol., bajo tres epígrafes: 1) Cuestiones de teología fundamental y dogmática; 2) cuestiones de teología moral; 3) temas relacionados con el Ecumenismo. Es obvio que el Congreso no podía intentar una exposición sistemática de la teología escotista. Ni siquiera seleccionar lo más valioso, ya que el temario está determinado en gran parte por la libre oferta de los congresistas. Pero los temas tratados, aunque sea en forma desigual, contribuyen al mejor conocimiento de la teología de Escoto, y a que ésta pueda ser un factor valioso en la reanimación del pensamiento teológico de nuestros días.

a) *Estudios sobre teología fundamental y dogmática*

Abre la sec. un trabajo de O'CONNOR FR. FEWARD D., CSC, *The Scientific Character of Teologie according to Scotus* (pp. 3-50). El tema ha sido tratado por A. Vellico, M. A. Magrini, J. Finkenzeller y otros; pero el A. quiere precisar mejor el pensamiento de Escoto sobre el mismo. Teniendo en cuenta el análisis riguroso que Escoto hace del concepto aristotélico de ciencia, llega a la conclusión de que la teología no puede decirse, propiamente hablando, una ciencia. Sin embargo, es un tipo de saber superior a la ciencia especulativa, a la metafísica filosófica, ya que la teología es una ciencia *práctica*; es decir, una ciencia ordenada, por la naturaleza misma de sus contenidos, a regular la *praxis*, que es el recto amor de la voluntad, la caridad.

B. Monsegú en su estudio «*Anticipaciones de Juan Duns Escoto al signo de la teología actual*», señala como idea más valiosa de Escoto para la teología de nuestros días, su modo de entender la teología como ciencia práctica, ordenada a regular y alimentar la vida de la Iglesia y de cada fiel en la fe, esperanza y caridad. También resulta interesante para nosotros la enseñanza escotista sobre la neta distinción entre el saber filosófico y el saber teológico, entre lo que nuestra inteligencia puede demostrar «*secundum philosophos*» y lo que sólo puede afirmar guiada por la fe, «*secundum theologos*»; así como las relaciones de dependencia y armonía entre el objeto de la teología especulativa y el de la metafísica. Finalmente, señala el *Cristocentrismo*, basado en la visión que Escoto tiene de Cristo como el *Summum Opus Dei*, la primera y las más perfecta de las acciones y palabras en que Dios se revela.

La doctrina teológica sobre Dios está poco representada. Encontramos un trabajo de P. CH. BOTTE, *Ioannis Duns Scoti doctrina de constitutivo formali personae Patris*, en que estudia el problema del constitutivo formal de las personas divinas, si es algo relativo o algo absoluto. Escoto no tendría, en el fondo, una opinión distinta de los otros grandes escolásticos, sino que busca una expresión siempre más rigurosa de la misma. También podría ponerse dentro de la doctrina sobre Dios el artículo de V. BOUBLIK, *S. Tommaso e la doctrina di Scoto sulla predestinazione* (pp. 487-499). El A. no cree que pueda hablarse de una dependencia de Escoto respecto de santo Tomás en este punto. Más bien es Escoto quien influyó en los tomistas posteriores, y luego éstos buscaron apoyar sus afirmaciones en textos de santo Tomás.

Escoto ha sido llamado «el doctor del Verbo encarnado», sin duda para hacer resaltar que la Cristología es la parte de la teología más profundamente estudiada por Escoto y en aspectos más característicos. Concretamente ha adquirido gran vigencia en la actualidad su doctrina sobre el primado universal y absoluto de Cristo. Lo que llamamos teoría *escotista* sobre el primado de Cristo, se encuentra solamente iniciada en el mismo Escoto. Probablemente una de las

mayores lagunas en la grandiosa concepción de Escoto sobre Cristo como *Summum Opus Dei*, era la ausencia de textos bíblicos y patrísticos que confirmasen *positivamente* estas geniales especulaciones teológicas. El conocido defensor del primado de Cristo, J. Fr. Bonnefoy intentó suplir este defecto en alguna de sus obras. Pero ciertamente no estaba él preparado para hacer un estudio bíblico convincente sobre el problema. No es fácil de hacer. Habría que determinar con exactitud el pensamiento de san Pablo sobre la trascendencia universal de Cristo y el valor sustantivo de tales expresiones, luego que hayan sido despojadas de los elementos accesorios que las envuelven. Este contenido sustantivo ha sido recogido y expresado por Escoto en categorías mentales bien distintas. En este sentido juzgamos muy valioso el estudio de M. MIGUENS, sobre la *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el Primado de Cristo* (pp. 105-168). El A. se atiene a su tarea de exégeta, dándonos el sentido más inmediato y seguro de las fórmulas paulinas. Se examinan con mayor detenimiento, *Ef* 1, 3-14, sobre la recapitulación de todas las cosas en Cristo; *Rm* 8, 29, Cristo primogénito de los predestinados entre muchos hermanos; *1 Cor* 11, 3 y *1 Cor* 3, 22-23, sobre la capitalidad de Cristo, y las variadas fórmulas del gran himno cristológico *Col* 1, 15-20. Está abierto el camino para que los teólogos reflexionen sobre estos datos seguros y los comparen con las especulaciones teológicas propuestas por Escoto y los escotistas posteriores.

Los estudios de la Cristología contemporánea sobre el Cristo cósmico, podrían interpretarse como una reavivación de las antiguas discusiones sobre el motivo de la encarnación o sobre el primado absoluto de Cristo. FR. R. NORTH se ocupa del tema en su estudio sobre *The Scotist Cosmic Christ* (pp. 169-217). El A. hace un examen de los textos bíblicos que pudieran referirse a este *Cristo cósmico*. Igualmente estudia la historia de la controversia sobre el motivo de la encarnación y su relación con el pecado de Adán. Los textos del N. T. permiten afirmar que Cristo entra en los planes de Dios independientemente del pecado de Adán. Este primado de Cristo dentro del plan de salvación, abre el camino para plantearse el problema de Cristo como término de la evolución cósmica, según la conocida tesis de Teilhard de Chardin.

El tema es recogido por G. CARDAROLI. *Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin* (pp. 259-290). Hay una coincidencia general y más bien lejana entre Duns Escoto y Teilhard de Chardin en el interés por resaltar él la primacía universal de Cristo. Pero, la forma de hacerlo es completamente distinta. Teilhard no era teólogo. Sus incursiones en este terreno tienen escaso valor científico-teológico, son más bien aspiraciones cordiales, sentimentales y, a veces, poéticas, en busca del *Gran Cristo Cósmico*. Más que a san Pablo recuerdan, según creemos, las elucubraciones de los gnósticos sobre el tema de Cristo cósmico, propuestas en categorías mentales del siglo xx. Menos aún, creemos, podría hablarse de una continuidad entre el pensamiento de Escoto

y el de Teilhard. Los fundamentos teológicos de la teoría escotista no se encuentran en Teilhard, y la mentalidad *científica* de éste, es ajena a Duns Escoto. Para la posible comparación entre ambos resulta de interés histórico la comunicación de G. M. Allegra, O.F.M. En sus años de misionero en China y hacia 1942, tuvo oportunidad de dialogar con Teilhard y ponerle en comunicación con la doctrina escotista sobre el primado absoluto de Cristo; precisamente cuando éste daba vueltas a su idea de *le Grand Christ*, término de la evolución del universo, según expone en su obra *Le milieu divin*. La noticia de este encuentro interesa igualmente a los amigos de Teilhard y su pensamiento cristológico a los estudiosos de Duns Escoto. Teilhard tuvo conocimiento de la enseñanza escotista sobre el primado de Cristo; pero pensamos que no llegó a asimilarla, ni estaba preparado para ello.

En la tradición teológica anterior al siglo XIII tal vez no haya testimonio más explícito a favor de la tesis «escotista» del primado de Cristo, que el de Isaac de Ninive (siglo VII). Este hecho invita al P. G. GIAMBERARDINI a estudiar *Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto de Cristo e l'Immacolata Concezione di Maria* (pp. 317-384). En formas de expresión distintas y menos sistemáticamente elaboradas, menos precisas pero reales, la doctrina escotista sobre el primado absoluto de Cristo y sobre la Inmaculada Concepción de María la encontramos frecuentemente testimoniada en la tradición de la Iglesia copta. Conclusión importante, para ver que la doctrina del primado de Cristo no es una teoría de una «escuela», sino patrimonio de la tradición cristiana universal.

La Mariología de Duns Escoto se desarrolla en evidente dependencia de su Cristología. Especialmente en la doctrina de la redención preservativa de María por obra del excelentísimo Redentor. Este concepto de redención preservativa y más excelente a favor de María, fundamenta la argumentación de Escoto a favor de la posibilidad de que María sea exenta del pecado original. En virtud del principio metodológico «si auctoritati Ecclesiae et auctoritate Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est attribuere Mariae», lo que Dios podía hacer en la actual economía y convenía que hiciese, sin duda lo hizo El P. A. EGUILUZ examina este método de argumentación en su aspecto formal, en el estudio titulado *Presupuestos metafísicos de la teología de la preservación en Juan Duns Escoto* (pp. 385-437). T. Szabó, se ocupa de la evolución del dogma de la Inmaculada en Duns Escoto, partiendo de la doctrina paulina de la sobreabundancia de la redención de Cristo (Rom 5). Se podría discutir si la conexión entre la soteriología paulina y la doctrina immaculista de Escoto es tan inmediata y tan clara como piensa el autor.

Dentro de las actuales discusiones en torno al misterio eucarístico resulta sin duda de interés oír la opinión de Duns Escoto y tener en cuenta la forma peculiar de explicar el misterio. L. VEUTHEY estudia el problema de la *transubs-*

tanciación (pp. 461-471) fijando con precisión el auténtico pensamiento de Escoto; su difícil, pero profunda y rigurosamente formulada teoría sobre la *transsubstantiación aductiva*. E. LA VERDIERE desarrolla el tema *Divina Worship and the presence of Christi in the eucharist according to Duns Scotus* (pp. 473-486); comparando la enseñanza de Escoto con las actuales tendencias teológicas en la materia.

La serie de estudios sobre dogmática se cierran con el tema *La libertà umana nella visione beatifica secondo il pensiero di Scoto* (pp. 501-507) debido a MONS. P. PARENTE. Como se sabe es una de las tesis características del voluntarismo de Escoto y de su sistema teológico entero, dominado por la idea del amor y de libertad: por la idea de la caridad como *amor liberalis*.

b) *Algunos aspectos de la teología moral en Duns Escoto*

E. ROSALES ofrece *La visión escotista y la teología moral*; estudio más bien enumerativo y de mera presentación de temas. En esta sección es realmente meritorio el trabajo de F. GUIMET, *Conformité á la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité* (Attaches traditionnels et structures dialectiques de la doctrine scotiste) (pp. 539-597). Estudia en primer lugar el A. el pensamiento de Escoto sobre la conformidad de la caridad con la recta razón, con los imperativos de la conciencia moral y de la dignidad humana. El principio primero de la moral, que dirige todo comportamiento humano recto es: hay que amar con amor sumo al sumo bien. Este sumo bien en concreto es Dios, por consiguiente, por ley natural siente el hombre la obligación y tiene la posibilidad radical de amar a Dios sobre todas las cosas. Dentro de esta rectitud y posibilidad radical se ve la posibilidad y conveniencia del precepto evangélico de la caridad para con Dios y para con el prójimo. Pero ni la razón natural por sí sola puede conocer a Dios en su última singularidad divina (ut est haec essentia) ni la voluntad amarle como tal. Por eso Dios da al hombre la fe y la caridad sobrenaturales. Dios en sí (Deus ut Deus) no es objeto necesario e inmediato del conocer y del amor humano; sino sólo objeto «voluntario», es decir, que su última singularidad divina (ut est haec essentia) sólo es cognoscible y amable de hecho, si el mismo Dios *quiere darse* a conocer y amar, como lo hace por la revelación. Pero en todo caso, el que Dios venga a fortalecer sobrenaturalmente la incapacidad de la naturaleza humana, no implica un desdoro para ella (non vilificando naturam), sino el desarrollo de las más íntimas y radicales posibilidades que en ella estaban puestas por Dios. El amor de la voluntad elevada se convierte en verdadero amor *teologal*, pues ama a Dios como es en sí (ut est haec essentia), tiene el mismo objeto que tiene la caridad con que Dios se ama a sí mismo. Con ello el amor de la voluntad participa de la cualidad más noble y específica del amor divino: el ser amor desinteresado, liberal, de pura generosidad y donación, amor que es «agape». Esta es la raíz de que el hombre pueda amar a

Dios y al prójimo con amor de caridad. Esta concepción de la caridad está inspirada claramente en el Evangelio, en el concepto neotestamentario de *Dios-Agape: deus est formaliter Caritas*, dice Escoto, dándonos con ello la clave para entender su concepto de Dios. Las consecuencias de esta concepción de Dios para todo el sistema teológico de Escoto son las que indicaremos más abajo. De momento nos fijamos, con el A., en que esta concepción de la caridad como amor de absoluta generosidad y desinterés, es la base de todo el comportamiento cristiano, de toda la moral escotista como moral del *amor-agape*.

Este último aspecto es recogido por B. ALAIMO, en su estudio *Attualità della doctrina scotista della carità* (pp. 599-615). Esta vigencia de la teología escotista de la caridad se manifiesta en su conocida doctrina sobre la identificación de la gracia con la caridad, con lo cual se logra una concepción más dinámica del *ser* cristiano y una más clara fundamentación de su *comportamiento* en la caridad. La concepción de la caridad como puro amor de benevolencia, como *agape* encuadra perfectamente dentro de las actuales corrientes en este sentido; al mismo tiempo que tiene excepcional importancia para orientar la moral y conducta del cristiano como una moral del amor, de generoso desinterés al servicio de Dios y de los hermanos.

Finalmente se recoge también otro aspecto de esta moral del *amor-agape* en Duns Escoto: «Ninguna virtud ni acto de virtud es aceptado por Dios sin la caridad, que es la única que distingue entre los hijos del reino y los hijos de perdición». Es la conclusión del trabajo de A. MATANIC, sobre *la conexión de las virtudes morales entre sí y con la caridad*, según Duns Escoto (pp. 618-630).

c) *Duns Escoto y el ecumenismo*

Las posibilidades peculiares que el pensamiento escotista ofrece para el diálogo ecuménico es una idea que está recogida por Pablo VI en la carta *Alma Parens*. Que recordada de continuo en los varios estudios que se hicieron a lo largo de las conmemoraciones centenarias. Ahora es desarrollada en forma más concreta por varios de los asistentes al Congreso de Oxford-Edimburgo.

E. DOYLE en su comunicación *Duns Scotus and Ecumenism* (pp. 633-652) señala los puntos en que, a su juicio, el pensamiento teológico de Escoto estaría más cerca y ofrecería excelente oportunidad para el diálogo ecuménico. En primer lugar la manifiesta intención de Escoto de subrayar el valor y dignidad de la realidad individual, concreta. También la doctrina escotista sobre el primado absoluto y universal de Cristo, lleva consigo un optimismo radical en la concepción del mundo y de las realidades mundanales, muy del agrado del hombre de hoy. El impulso radical de Dios al crear es el *amor*: amor a Cristo, a los hombres en Cristo y todo el universo para el hombre y para Cristo. En su última profundidad el universo es radicalmente «cristiano» y «humano». Estas mismas

ideas se confirman en el trabajo presentado por Excmo. Sr. E. SMITH, *John Duns Scotus and ecumenical dialogue* (pp. 767-776): La dignidad del hombre, la valoración de las realidades terrenales. El A. señala especialmente el entronque de estas ideas escotistas con las *vivencias* religiosas de san Francisco.

El amor de Escoto a la Iglesia, el haber puesto al amor-caridad como base de su sistema teológico, hacen de Escoto «a man for unity», según propone T. CRANNY, en su comunicación sobre *Duns Scotus and the Christian Unity* (pp. 727-756). Estos autores tienen a la vista, principalmente, a los cristianos anglicanos. Para las relaciones con ellos valen las palabras de Pablo VI en la carta *Alma Parens*: «La doctrina de Escoto podría ofrecer la mejor oportunidad para un diálogo serio entre la Iglesia católica y la Comunión Anglica y con las otras Comunidades cristianas de Gran Bretaña».

De cara a las *Iglesias orientales*, dos de las ponencias del Congreso llaman la atención sobre el hecho de que la doctrina trinitaria escotista, concretamente su modo de explicar la procesión del Espíritu Santo, estaría menos alejada de la teología griega en este problema, punto importante de discusión entre ambas Iglesias: R. O. MESSNER, *Die oecumenische Bedeutung der skotistischen Trinitätslehre* (pp. 653-726); y A. FRANCHI, *Il «Filioque» al Concilio II de Lione (1274) e il pensiero di Giovanni Duns Scotus* (pp. 777-783). De Regnon y X. Zubiri pensaban que la doctrina trinitaria de Alejandro de H. y san Buenaventura no encajaban cómodamente en la corriente «latina», sino más bien, en puntos fundamentales, dentro del llamado modo griego. Merecen la pena estudiar el problema en Duns Escoto.

Terminamos nuestros comentarios llamando la atención del lector sobre la idea sintética, el hilo de oro conductor a lo largo de todo el sistema teológico escotista: La idea del *amor-caridad, agape*. Sólo entendiendo la teología de Escoto como una *teología del amor-caridad* podemos acercarnos a su comprensión. Todos los problemas fundamentales de la teología son estudiados y resueltos por Duns Escoto desde esta orientación radical. La teología, como reflexión científica sobre la fe, es una ciencia *práctica*, ordenada a la *praxis*, que es el recto amor de caridad. Dios es formalmente Caridad. La vida en Caridad-*Agape* nos permite acceder un poco a la inteligencia de la vida intratrinitaria, en que el Padre, a impulso del *amor liberal* dona su ser al Hijo, y el Padre y el Hijo con amor liberal voluntario lo donan al Espíritu Santo. El amor de caridad pone en marcha, por así decirlo, la acción de Dios en orden a la creación: Porque Dios quiere, caritativamente, hacer a otros seres partícipes del Bien infinito de su esencia, por eso quiere la Trinidad a *Cristo*, «summum Opus Dei», a los elegidos como «condiligentes Se», para que le amen, y al universo entero. También la obra redentora de Cristo está presidida por la caridad, que le impulsa a la mente «ex amore intenso Trinitatis et nostri». El ser y el vivir cristiano está determi-

nado por el *amor*, ya que el *ser* cristiano, la gracia se identifica con la caridad; y la caridad, como amor de pura benevolencia, es el *motivo* fundamental de la moral y comportamiento cristiano en orden a Dios y a los hombres. Consecuentemente, la Iglesia es concebida como una Comunidad en el Amor, *Caetus caritatis*. Y la vida eterna, cuando Dios sea todo en todas las cosas, consiste en la Caridad llegada a la plena donación: De Dios al hombre y del hombre a Dios.

Estas ideas están esparcidas aquí en los trabajos presentados en este volumen. Conviene que el lector las tenga en cuenta para comprender, bajo diversos aspectos, la teología de Duns Escoto: En su entroque con el Mensaje del N. T.; en su sentido propio más hondo; y en lo que conserva de más valioso y estimulante para la reflexión teológica de nuestros días.

4. El escotismo en el transcurso de los siglos

El *volumen cuarto* de esta colección recoge la historia del escotismo durante los siete siglos de su existencia. Está dividida en tres secciones. En la *primera* se estudia el desarrollo inicial del escotismo en los siglos XIV-XV. En la *segunda*, la edad de oro del escotismo, es decir, los siglos XVI-XVIII. Y en la *tercera*, la nueva restauración, después de cierta decadencia, en los siglos XIX-XX.

a) Abre la *primera sección* Pío Sagües Azcona con un trabajo que titula: *Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV*. Se detiene especialmente en tres escotistas españoles: Antonio Andrés, Pedro de Atarrabía o de Navarra y Pedro Tomás. Al primero le devuelve el título de *Scotellus*, que en los ambientes escotistas había monopolizado Pedro de Aquila. Con este estudio intenta probar el autor cuán pronto la semilla escotista prendió en tierra española.

Mlle. Jeanne Barbet ilustra la historia de este período con la disputa entre el escotista Francisco Meyronnes (Mairón) y el tomista Pedro Roger (futuro Papa, Clemente VI), en el año 1321. De esta disputa se infiere que cincuenta años después de la muerte de santo Tomás y diecisiete después de la Duns Escoto existe un sincero deseo de inteligencia entre las diversas escuelas. Pero al mismo tiempo una *casi* imposibilidad de llegar a un acuerdo.

Sobre la *metafísica escotista* en estos siglos encontramos dos estudios. El *primero* de Stephen F. Brown. Se detiene en historiar la univocidad escotista en el siglo XIV. Al margen de cómo haya de interpretarse últimamente la univocidad escotista, es innegable, según este investigador, que ejerció un influjo extraordinario en todos los tratados de la época que abordaron el problema de la analogía del ser. El *segundo* se debe al conocido medievalista Paul Vignaux, quien examina la crítica que hace Juan de Ripa a la concepción escotista de *ser* y de *infinito*, al sostener que una «*ratio*» puede ser *común* a Dios y a las creaturas y,

sin embargo, no ser *unívoca*. La crítica de Juan de Ripa, nos dice este medievalista, permite no solamente situar mejor el *ser unívoco* de Duns Escoto, sino relacionar también el infinito teológico y el infinito matemático.

El Pseudo-Escoto de las *Quaestiones super libros priorum analyticorum Aristotelis* ha sido objeto de diversos estudios estos últimos años. Uno de ellos, y muy valioso, del profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, V. Muñoz: *Lógica de las proposiciones en el Pseudo-Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1968). Mario Mignucci nos da aquí otra perspectiva del mismo, pero demasiado limitada a la confrontación del Pseudo-Escoto con Aristóteles, en el análisis de los silogismos constituidos por una premisa necesaria y otra «*de inesse*».

Agostino Trape, OSA, reflexiona en un breve estudio sobre la noción de teología en Duns Escoto y en la escuela agustiniana y advierte que esta escuela veía bien que la escotista defendiera ser el amor el fin de la teología. Pero no que tuviera un fin primordial ordenado a la «*praxis*».

Attilio Melone se enfrenta con el discutido tema de si Duns Escoto fue simbolizado por Dante en la «*quinta luce*» que es «*senza pare*». Comúnmente juzgan los comentadores que se trata de Salomón. Pero algunos, como Gertrude Leig, hallan motivos para afirmar que con tal metáfora está simbolizado Duns Escoto. El autor discute los argumentos en *pro* y en *contra* y se declara a favor de la opinión común, contraria a los que ven en dicho pasaje de Dante una exaltación de Duns Escoto.

John MacQueen hace una confrontación entre Duns Escoto y el gran poeta inglés Langland. Llega a la conclusión siguiente: *La Divina Comedia* es el ejemplo supremo de un poema escrito en términos tomistas. Y en la *Visión of William concerning Piers the Plowman* tenemos el más apropiado poema en lengua vernácula, concebido en concordancia con el sistema de J. Duns Escoto.

Adolar Zumkeller nos presenta un «*Sermo magistralis*» de Agustín de Roma, OESA., en defensa de la Concepción Inmaculada de María. Reconoce el comentarista que este sermón no da nuevas aportaciones al tema teológico, pero es un testimonio de extraordinario valor para probar la penetración de la doctrina inmaculista dentro de la orden agustianiana. De tal suerte que desde fines del siglo XIV no se oye levantarse ninguna voz contra el privilegio de María.

Martino Bertagna examina el influjo que ejercieron las doctrinas de Duns Escoto en san Bernardino de Sena. Advierte que al santo no le gustaba aceptar nada «*in verba Magistri*». Usufructúa a los diversos pensadores según le parecían más acordes con su propio pensamiento. Pero dentro de esta su legítima libertad sigue a Duns Escoto en afirmar que la voluntad es la suprema facultad del alma. Fue además un defensor apasionado del Cristocentrismo en el sentido escotista. Su mariología se mueve también en una atmósfera sensiblemente escotista.

Aquinas Sullivan comenta el *Opus aureum in thomistas* del Beato Bautista Mantuano, O. Carm. (1447-1516), prior general de la orden. Ve en esta obra una importante contribución de la Orden Carmelitana a la historia del pensamiento, pues contiene la doctrina del autor sobre temas tan importantes como la libertad intelectual y el voluntarismo, juntamente con sus juicios sobre los méritos de santo Tomás de Aquino.

Antonio Poppi analiza el *tractatus de formalitatibus* de Enrique de Werla, durante mucho tiempo atribuido a Duns Escoto. Siguiendo a otros estudiosos no ve en él ningún mérito especial. Pero reconoce que dicho tratado revela el ambiente histórico en torno a dicho tema en la primera mitad del siglo xv, ya que Enrique de Werla escribía por los años 1420-1430.

a) La *segunda sección* de este volumen estudia, según dijimos, la edad del oro del escotismo, que se extiende por los siglos xvi-xvii.

Isaac Vázquez hace la historia de la enseñanza del escotismo en España, especialmente la historia de sus cátedras en las diversas universidades. Es bien significativo —y para ser muy recordado en esta universidad de Salamanca— que cuando Benedicto XIII concedió cuatro cátedras a la universidad salmantina, dos de ellas se tenían en la misma universidad, una en el convento de los Dominicos y otra en el de los Franciscanos. De esta suerte el escotismo entraba pujante en esta universidad. Pero esta pujanza fue tronchada por uno de esos avatares de la historia, muy para ser lamentado. La observancia de la orden, que surge con vigor en el siglo xv, culpa al cultivo de los estudios la decadencia del espíritu religioso. De ahí su enemiga contra los mismos, que culmina en la renuncia a las cátedras universitarias y a los grados académicos. Esta actitud, justificada desde una humildad alicorta, muy poco conforme con la tradición de la orden, perjudicó decisivamente el desarrollo del escotismo. Durante los siglos xvi-xvii se llegó al extremo de que las cátedras universitarias de Duns Escoto las regentasen quien iban a ellas, no con la ilusión de enseñar las doctrinas escotistas, sino por otros motivos de intereses prácticos. Isaac Vázquez constata con amargura que cuando en el siglo xviii se quiso remediar esta situación lamentable, era demasiado tarde. Y el esfuerzo ya no pudo ser eficaz.

Giuseppe M. Besutti describe la penetración del escotismo en la orden de Siervos de María durante los siglos xv y xvi. Viktoras Gidziunas aborda el mismo tema en una pequeña nación del oriente cristiano, Lituania. El trabajo quiere ser, según el mismo autor, más bien histórico que interpretativo, entendiéndose aquí por histórico el dar un elenco de autores y de obras escotistas.

Luigi Ciappi ha puesto de relieve que tanto Duns Escoto como Ambrosio Catarino estudiaron el tema de la Inmaculada a la luz de las enseñanzas de la Iglesia. Cree el autor que esta actitud de ambos es un mensaje muy actual en la atmósfera creada por el Concilio Vaticano II. Más que nunca hoy se hace sentir

la necesidad de un magisterio autorizado, aunque no actúe ordinariamente como supremo magisterio infalible.

El influjo del escotismo en el Concilio de Trento es tema de la investigación de Valens Heynck. Se limita, con todo, a valorar la actuación del P. Buenaventura Pío de Costacciaro, general de los Franciscanos conventuales, indiscutible jefe de grupo escotista en el primer período del Concilio, 1545-1547. Su influjo se hizo sentir en los siguientes temas: certeza del estado de gracia, justificación por la penitencia, relación entre la «*fides infusa*» y la «*fides acquisita*» y necesidad de la «*acceptatio divina*».

Thomas F. Torrance describe, en un interesante estudio para estos días de ecumenismo, la trayectoria del conocimiento intuitivo y abstractivo desde Duns Escoto y G. de Ockam hasta Juan Major y Calvino. Por nuestra parte advertimos que el conocimiento abstractivo y conceptual, tan valorado por Duns Escoto pese a su radical deficiencia, es difícil poderlo acoplar al *testimonium internum Spiritus Sancti*, de que nos habla Calvino.

En la historia del escotismo es tema de especial importancia la actitud que adoptó F. Suárez frente a la metafísica de Duns Escoto. La obra del pensador hispano fue una revisión a fondo de toda la escolástica antecedente. De aquí su importancia. Dos estudios, uno de E. Elorduy y otro de J. F. Sagués Iturralde dan una aportación muy relevante a este tema histórico. El primero hace ver cómo Suárez mantiene una serena autonomía frente a los grandes maestros que le precedieron. Esta autonomía motiva el que unas veces siga a Duns Escoto, como en el análisis de la noción de *imperium* y otras impugne la doctrina del doctor franciscano, como en el caso del «*esse diminutum*» de los posibles o en la consideración de la teología como ciencia práctica. Sagués Iturralde se enfrenta con un solo problema: el concurso divino a la acción de las creaturas. Distingue dos aspectos del problema: lo que pensó Suárez respecto de Duns Escoto y la interpretación que los mismos escotistas dieron de su maestro.

La aportación de los irlandeses al escotismo es objeto de dos monografías. Sabido es que durante siglos éstos han defendido ser Duns Escoto nativo de su tierra. Nada, por lo mismo, de admirar que los franciscanos de la verde Erin hayan sentido predilección por el mismo. Cathaldus Giblin nos da la silueta histórica de Hugh MacCaghwell, conocido en la escuela escotista con el nombre de Hugo Cavelo. Recibió éste su formación escotista en diversos centros, y especialmente en esta ciudad de Salamanca. Después y a principios del siglo XVII organizó un movimiento escotista en el Colegio de san Antonio de Lovaina. El autor, con este motivo, nos traza el perfil intelectual de otro escotista irlandés que vivió un siglo antes, Maurice O'Fihely, conocido con el nombre de Mauricio de Portu.

Benigno Miller nos ofrece, a su vez, datos históricos sobre el Colegio Irlan-

dés de san Isidoro en Roma. Este Colegio llegó a ser un centro de escritores y de profesores. Entre los escritores, la primera figura es el célebre analista de la orden franciscana, Lucas Wadding, quien pasó los años de su formación en Portugal y en España, especialmente en esta ciudad de Salamanca. Cuando la famosa embajada de Felipe III, organizada para pedir al Papa la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, Wadding acompañó a Antonio de Trejo, vicario general de la Orden franciscana y obispo de Cartagena. Retenido en la ciudad eterna, organiza el hospicio de San Isidoro, al que transforma en un centro de estudio y de investigación. De este centro saldrá la primera edición de *Opera Omnia* de Duns Escoto, utilizada hasta nuestros días en la reedición del bibliopola francés Vivès.

Bernardino de Armellada ha hecho tema de sus estudios la historia de las diversas interpretaciones que se han dado sobre las relaciones entre *naturaleza* y *gracia*. O como se dice otras veces, sobre el *problema del sobrenatural*. Especialmente lo ha estudiado dentro de la escuela escotista. En esta investigación se limita al siglo XVII, que es, sin duda alguna, el siglo de oro del florecimiento del escotismo. El autor parte de la constatación de este hecho histórico: contra los errores de protestantes y calvinistas se tiende a aminorar la acción de la naturaleza cuando se reflexiona en este tema teológico. Fue, por lo mismo, un gran mérito del escotismo el haberse esforzado por mantener unidas la antropología metafísica y la doctrina de la gracia sin comprometer la trascendencia del orden sobrenatural. En el cuerpo del estudio se precisa la diversa aportación de algunos grandes escotistas de la época, como Felipe Fabri, Jerónimo Tamarit, Mateo de Sousa, Angel Volpi, Alfonso Briceño, Antonio Hickey, Juan Ponce, Bartolomé Mastro de Médula, Francisco Macedo, Juan Pérez López, etc... Concluye su estudio haciéndonos ver que son dos los polos metafísicos de la inserción humana en lo sobrenatural: la bondad de Dios y la respuesta del hombre.

Enrique del Sagrado Corazón estudia el influjo de Duns Escoto en los *Salmanticenses*, en cuya obra el pensador franciscano ocupa un lugar destacado. Después de santo Tomás es el teólogo preferido y también el más citado, al lado de san Buenaventura. Analiza, a continuación, diversos puntos de teología en los que los *Salmanticenses* aceptan unas veces, otras retocan y otras impugnan la doctrina de Escoto. Pero se detiene, sobre todo, en el tema del motivo de la Encarnación, tema en el que los Salmanticenses se vinculan a la tesis de Duns Escoto. Pero, se matiza en este estudio dicho influjo, advirtiendo que se trata, más bien, de un ambiente. Como contraprueba aduce la obra de Fray Luis de León, el cual contribuyó de modo extraordinario a que se aceptara en los estudios salmantinos la tesis escotista a partir del último tercio del siglo XVI.

Concluye esta sección con un trabajo de Reginald Lasson, sobre el tema: *Duns Escoto según Juan de santo Tomás*. Se detiene, sin embargo, de modo pre-

ferente en decirnos lo que el gran tomista del siglo xvii pensaba de su propio maestro. Es interesante advertir que en el tema de la Inmaculada no quiso contraponer a ambos doctores, como era usual en la escuela, manteniendo un signo de abertura que no todos los suyos compartían. Dentro de esta abertura a otros doctores Juan de santo Tomás trabaja en un clima de vuelta a la tradición y al magisterio de la Iglesia. Ambos de gran valor actual. El dicho que corre hoy día: «*Scholastic times, it seems, are gone*», es manifiestamente exagerado e insostenible, si la teología ha de ser algo más que meras piruetas intelectuales que los profesionales de dicho saber cultivan según los tiempos, para entretenimiento de los no iniciados. Somos muchos los que pensamos con este autor, que la teología es algo más. Y que tiene en sí valores perennes. Pero también postizas añadiduras que es preciso eliminar. Hoy sentimos por doquier —también en este estudio— un grave peligro. Al querer arrancar lo postizo de la teología tal vez se lesiona lo vivo y vital de la misma.

c) La *tercera sección* recoge los trabajos que intentan historiar la restauración del escotismo en los siglos xix-xx.

Abre estos estudios el conocido historiador del pensamiento franciscano medieval, Giulio Bonafede con un trabajo sobre la presencia de Duns Escoto en Rosmini. La conclusión a que llega es la siguiente: La doctrina rosminiana sobre la predicación unívoca del ser parece hallarse en plena armonía con la escotista. También ve plena concordancia entre el pensamiento de Escoto y de Rosmini en lo que atañe al ser como objeto del entendimiento. Nos parece, sin embargo, que la concordancia es llevada demasiado lejos. El innatismo de la idea de ser es mucho más explícito en Rosmini que en Duns Escoto, si es que en Duns Escoto se puede hablar de innatismo de la idea de ser, aunque sólo sea en sentido virtual. Más de un escotista lo negaría.

Sobre el mismo tema de la univocidad del ser en Duns Escoto y Rosmini razona Giovanni Cittadini, quien sostiene que Rosmini significa en este problema una vuelta el escotismo.

Bernardus Giuliani se enfrenta con la vieja querrela de si la bula, *Ineffabilis Deus*, concuerda con la doctrina inmaculista de Duns Escoto. Como es sabido, esto fue negado por algunos tomistas de fin de siglo y a principios de éste. El autor prueba la concordancia y da aportaciones nuevas a dicho problema.

Antonio Martínez Riu confronta la doctrina del teólogo Scheeben sobre la *distinción virtual intrínseca* entre los atributos divinos y la *distinción formal* de Duns Escoto. Deduce de su estudio que Scheeben es escotista o, al menos, se halla bajo el influjo de Duns Escoto, pues la distinción que admite entre los atributos divinos conviene sustancialmente con la distinción escotista.

Alfred Thomas, a la pregunta de si el gran poeta Hopkins era ya escotista antes de leer a Duns Escoto, responde que sentía ciertamente el cosmos con un

«*anima naturalister scotista*». Por ello, pese a que sus maestros jesuitas eran partidarios de la escuela tomista, se mantuvo fiel a su propia inspiración que coincidía con la del doctor franciscano.

Mi aportación personal al congreso se limitó a contraponer la que juzgamos verdadera doctrina escotista con la que le atribuye el insigne pensador español Amor Ruibal. Pese a la gran benevolencia que manifiesta el doctor compostelano para con Duns Escoto el estudio quiere hacer ver que su tendencia a exagerar el platonismo dentro de la escolástica motiva el que no acierte en muchas ocasiones con la verdadera inspiración que mueve al doctor sutil.

George Marcil intenta poner en conexión el *inconsciente* de Freud y la *libre elección* de Duns Escoto. Parece, sin embargo, que fuerza en demasía el acercamiento de ambos. Y sería, a nuestro juicio, no comprender a Escoto, sino traicionar su pensamiento, interpretar su doctrina de la *elección libre*, que halla su última razón en la decisión de la misma voluntad, como algo supeditado a lo *inconsciente*. La voluntad en Duns Escoto pide siempre clarificación a la inteligencia, no a los turbios estratos de lo *inconsciente*, aunque últimamente de ella dependa la actuación, por ser *esencialmente* libre.

La interpretación que hace Heidegger de Duns Escoto merecía un examen detenido. Las pocas páginas de Onorio Portoglio no hacen más que apuntar al tema.

La señorita Yolante W. Zielinska aborda un tema extraordinariamente sugestivo y delicado. Lo titula: *Una teoría escotista de la percepción en el siglo XIX*. Parte de la actitud de C. Berubé, el cual opina que la intuición sensible de Duns Escoto puede ser portadora de un nuevo mensaje para el pensamiento filosófico actual. Esta intuición sensible, cree la escritora, puede ser interpretada a la luz de la filosofía inglesa contemporánea. Cita en su apoyo a Whitehead, S. Pepper y R. L. Saw. Estos acercamientos pueden ser muy instructivos. Pero corren el peligro de forzar analogías inconsistentes.

Crisóstomo de Pamplona es un especialista en el discutido tema teológico del *Yo de Cristo*, según la doctrina escotista. En esta ocasión se enfrenta con Deodat Marie de Basly, para enjuiciar la interpretación que da éste de Duns Escoto. El estudio se pudiera resumir en este juicio crítico que enuncia así: «Si echamos una mirada retrospectiva, por un lado, a lo que defiende el P. Deodat de Basly acerca del *Yo de Cristo*, atribuyéndolo a Escoto, y por otro lado lo que sostiene el propio Escoto, creemos que es preciso confesar que también en este caso existe una verdadera oposición entre lo sostenido por discípulo y lo sustentado por el maestro».

La confrontación de Duns Escoto con el Vaticano II motiva dos estudios. El primero, de Egidio Magrini, analiza el tema del «*populus Dei*» en Duns Escoto. El autor ve en la doctrina del doctor sutil sobre la Iglesia una anticipación de la doctrina que hoy se divulgan bajo el epígrafe: *populus Dei*. El segundo, de

Giuliano Gennaro, confronta la Constitución del Vaticano II, *Dei Verbum*, con la doctrina escotista. Del cotejo deduce un conjunto de aproximaciones muy notables en los temas siguientes: la teología como historia de salvación, Cristo centro de la obra redentora, relación entre lo natural y lo sobrenatural. Nos parece, con todo, que estos estudios pudieran desorientar en la historia íntima de las doctrinas y sistemas teológicos, pues la confrontación no se hace más que desde una vertiente: la *favorable*.

El *aspecto moral-jurídico* del escotismo está mal representado en esta colección. Tan sólo Michael Brlek ha abordado este tema en su estudio, *De momento Duns Scoti pro jure et juris formatione*. Por lo que toca al aspecto filosófico del problema subraya que el voluntarismo escotista ha sido un momento decisivo en la estructuración del derecho. Por lo que toca al teólogo, la tesis escotista del Primado de Cristo es considerada como muy influyente en la interpretación del derecho sobrenatural. Este influjo escotista se hace sentir en las *Summae Confessorum*, en el *Jus canonicum univsum* de A. Reiffenstuel, en la *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica* de L. Ferraris, etc... Es de lamentar, sin embargo, que uno de los puntos claves en esta historia se haya silenciado. Nos referimos a los orígenes del *derecho subjetivo* y su vinculación al *supuesto positivismo jurídico* de Duns Escoto. Esta problemática ha debido hallar más eco en esta ponderada investigación, especialmente si se tiene en cuenta que ha sido objeto de muy serios estudios (Cf. A. Folgado, *La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el Pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo*, en *La Ciudad de Dios*, 172 (1959) 73-133; E. Rivera de Ventosa, *En torno al supuesto positivismo de Juan Duns Escoto*, en *Verdad y Vida*, 24 (1966), 283-304.

d) *Conclusión*. Toda colección de estudios implica una gran diferencia de valor entre los mismos. Por estas breves notas, el lector avisado puede orientarse en este bosque escotista, de gran exuberancia en el pasado y con promesas para el porvenir. Cuando un genio llega a descubrir un hontanar secreto, el hontanar sigue siempre manando. Esto acaece con el hontanar hallado por Duns Escoto. Su agua pura puede contribuir a aclarar más de uno de los problemas, cuya solución tanto nos acongoja.