

INTERPRETACION FILOSOFICA DE DUNS ESCOTO POR AMOR RUIBAL *

por E. RIVERA DE VENTOSA

Para poder estimar las posibilidades que tiene el pensamiento de Duns Escoto de proyectarse en nuestros días, parece necesario conocer previamente cómo le interpretan las mejores mentes de nuestro siglo. Una de ellas, al menos por lo que a España se refiere, es A. Amor Ruibal. Muerto en 1930 en medio de glacial indiferencia, tal vez por haberse anticipado en muchos puntos a su época, hoy es un pensador que atrae, y hasta se le quiere hacer mentor y guía, dentro de algunos sectores del pensamiento español, de nuevas direcciones doctrinales, tanto filosóficas como teológicas. Interesa, por lo mismo, conocer cuál fue su actitud ante el pensamiento de Duns Escoto. A través de los 11 volúmenes de sus obras publicadas le cita reiteradamente. Se explica porque Amor Ruibal intentó remozar la escolástica clásica y ponerla a la altura de las exigencias mentales de nuestro siglo. Y para ello tuvo que reconsiderar las direcciones fundamentales de la antigua escolástica. Indudablemente, consideró una de las más primarias la de D. Escoto.

En Amor Ruibal se ha reconocido por todos, aún por sus impugnadores más decididos, un deseo sincero y profundo de captar la verdad. De ahí su total carencia de enemiga hacia sus adversarios ideológicos, por más opuestos que los considere a su doctrina. No es una excepción J. Duns Escoto. Al contrario, se advierte en toda su obra una gran estima del doctor franciscano y una valoración alta de sus aportaciones a la gran escolástica. Baste a probarlo esta cita que acotamos del estudio sobre las pruebas de la

(*) Este estudio ha sido escrito con motivo del centenario del nacimiento de J. Duns Escoto (1266-1308) y ha sido presentado al *Congreso Internacional Escotista* de Oxford-Edimburgo.

existencia de Dios en Duns Escoto. Dice así: «Tales son las pruebas de Escoto acerca de la existencia de Dios. En ellas se advierte, a pesar de los defectos señalados, una sistematización más regulada y completa que en las formas anteriores... La tesis aparece planteada de una manera sólida, más elevada que la de sus predecesores, y libre de las ligaduras que impone la *Física* de Aristóteles a los grandes ingenios árabes y latinos de la escolástica en este punto»¹.

Pero si la estima favorece la capacidad de comprensión, no quiere decir que ésta siempre se logre. Es esto lo que vamos a examinar con alguna detención, aunque sin pretender sea este un estudio exhaustivo. Partimos en él de esta doble constatación. Primera: Amor Ruibal rezuma profunda antipatía al pensamiento platónico al que considera desenraizado de la estructura humana del conocer. Segunda: ve toda la escolástica impregnada por el esquema platónico de las ideas, del que no se pudo liberar y que, a la postre, le fue funesto.

Matiza Amor Ruibal su visión de la escolástica y distingue en ella tres direcciones fundamentales: la primera, platónica; la segunda, aristotélica; y una tercera que va por vía media, la cual asimila muchos elementos aristotélicos, pero los encuadra en la corriente ideológica que viene derechamente de San Agustín. Esta dirección halla sus mejores representantes en la escuela franciscana, cuya cima es Duns Escoto, según Amor Ruibal.

Ahora bien; nada nos hace ver mejor las limitaciones del pensador español en la interpretación de la escuela franciscana que estas líneas que acotamos: «La dirección y tendencias de la escuela franciscana, escribe, quedaban ya fijadas con las doctrinas de Alejandro de Hales y de San Buenaventura; y sus líneas generales y contornos, como la preeminencia de la noción de bien sobre la verdad, el predominio de la voluntad sobre el entendimiento así en el hombre como en Dios, la explicación de las cosas mediante las *razones seminales*, la acción iluminativa divina ya directa ya mediante los eternos ejemplares, y la teoría del hilemorfismo o materia universal... vinieron destacándose hasta alcanzar en Duns Escoto su expresión suprema»².

Un análisis histórico-sistemático de los cinco puntos doctrinales señalados por Amor Ruibal como distintivos de la escuela franciscana nos va a hacer patente la inconsistencia de tal interpretación.

Por los que hace al primer punto señalado por el teólogo español: "*preeminencia de la noción de bien sobre la verdad*", es patente que Duns Es-

1. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Madrid, S. A., t. 6, p. 635. Véase también t. 7, p. 304.

2. *Los problemas...*, t. 4, p. 337.

coto no mantiene la línea doctrinal franciscana que viene de A. de Hales y que halla en San Buenaventura su máximo exponente. Utilizan ambos el famoso principio, "*Bonum est diffusivum sui*", como uno de los basamentos de su metafísica y de su teología. Sobre todo San Buenaventura hizo de dicho principio la clave de lo que llamó "*razones necesarias*" en la exposición del misterio trinitario. Ultimamente este tema ha sido objeto de estudios muy detenidos. Personalmente también afrontamos esta visión metafísico-teológica en un estudio sobre "*La Metafísica del Bien en la Teología de San Buenaventura*"³. Que Duns Escoto no se mantiene en la línea bonaventuriana hasta probarlo la repulsa que hace de las *razones necesarias* al exponer la Trinidad. Con concisión muy propia escribe: "*Istae rationes non declarant propositum per manifestius neque fidei neque infidei*"⁴. Es manifiesto que en la metafísica y en la teología de Duns Escoto la idea de Bien no mantiene el rango que alcanzó en los primeros representantes de la escuela franciscana.

El segundo punto doctrinal se refiere al «*predominio de la voluntad sobre el entendimiento así en el hombre como en Dios*». Esta dirección voluntarista si halla en Duns Escoto «*su expresión suprema*». Y place dejar constancia de que el buen sentido del pensador español le impidió desorbitarla, como han hecho tantos otros. En efecto; en la interpretación de Amor Ruibal el entendimiento y la voluntad son dos proyecciones sustanciales de la vida divina, viendo a la voluntad, no como algo primario, sino en pos de la inteligencia. «*La voluntad*, escribe textualmente, *campea en lo infinito con toda plenitud, eslabonada al intelecto; y éste, como a su vez aquélla, existen en Dios con perfección infinita*»⁵. Y en otro pasaje declara que para Duns Escoto, a pesar de su voluntarismo, la voluntad no es constitutiva de la naturaleza de los posibles sino que éstos tienen su fuente en la imitabilidad de la esencia divina que les da la razón de su inteligibilidad, independientemente del *querer divino*⁶. Quede aquí constancia de esto contra aquellos intérpretes que se han empeñado en transformar el voluntarismo escotista en una arbitrariedad tal, que mina el campo de las verdades metafísicas.

3. Cf. OLEGARIO GONZALEZ, *Mística trinitaria y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*. Madrid 1966; F. DE VENTOSA, *La metafísica del bien en la teología de San Buenaventura*, en «*Naturaleza y Gracia*» 1 (1954) 7-38; A. DE VILLALMONTE, *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura*, en *Estudios Franciscanos*, 53 (1952) 5-44.

4. *Ordinatio*, lib. I, d. 2, p. 2, q. 4, n. 252 (ed. BAC., *Obras del Doctor Sutil*, p. 493). Véase también los nn. 249-250 y 254-255.

5. *Los problemas...*, t. 7, pp. 164-165.

6. *O. y l. c.*, p. 179.

El tercer punto que Amor Ruibal cree propio de la escuela franciscana versa sobre las *razones seminales*. A lo largo de su magna obra se hacen incontables referencias a esta vieja doctrina. Y sin embargo, no parece que la haya captado en toda su hondura. A Amor Ruibal le ha cegado esta ocasión, como en muchas otras, su antiplatonismo. Este antiplatonismo le incita a ver, por contraste, más platonismo en el pensamiento cristiano del que efectivamente se da. Según nuestro pensador las *razones seminales* han de ser interpretadas en el sentido de que el *esquema platónico de las ideas* venía a ser, para los escolásticos que admitían tal teoría, el modelo según el cual se van estructurando los diversos seres en sus distintos grados. «Las razones seminales, escribe, en el mundo sensible no son causa de la realidad material de cada ser, sino esquema de idealidad platónicamente objetivada que sirve de fondo a lo sensible, fija sus contornos, y determina su dinamismo y eficiencia para todo lo que previamente se estatuye en el cuadro de aquella idealidad vivificadora»⁷.

Dos reparos serios tenemos que hacer a esta interpretación amorrui-blista. El primero y más grave consiste en que dentro del pensamiento cristiano, desde San Agustín hasta Duns Escoto, el problema básico que late bajo las discutidas *razones seminales* es el problema de la *causalidad de la creatura*. ¿Cómo, en efecto, ésta puede causar y concurrir con la acción del Creador? Un agustinista, ya bien moderno, N. Malebranche, pensaba que se paganizaría nuestro concepto cristiano del cosmos si se concediera a la creatura lo que él conceptúa exclusivo del Creador: la *causalidad*. Este problema de la causalidad, ya en sí muy difícil, se agravó en la escolástica con motivo de la famosa, entonces, *generatio aequivoca*. Hoy para nosotros no es problema que en un cuerpo putrefacto se ceben los gusanos. Pero el pensador medieval se preguntaba muy en serio cómo nacían tales seres minúsculos. La teoría de las *razones seminales* intentaba resolver estos enigmas, aclarando el gran problema de la *causalidad cósmica*, sobre todo en el momento en que aparecen nuevas formas vivientes. Es la causalidad lo que preocupa al pensador escolástico al discutir las *razones seminales* y no el deseo, inexistente a nuestro juicio, de estructurar el cosmos según el esquema ideal platónico.

A este primer reparo doctrinal añadimos otro sobre filiaciones doctrinales. No negamos que el platonismo —y más aún el neo-platonismo de Plotino— haya influido en la transmisión de la doctrina de las *razones seminales*. Pero parece evidente que el influjo estoico es aun mayor. Son los estoicos los que, despreocupados del esquema ideal platónico, buscan en la misma naturaleza las fuerzas inmanentes, capaces de explicar el desarro-

7. *Los problemas...*, t. 1, p. 157.

llo del cosmos. A estas fuerzas inmanentes las llamaron «*logoi spermatokoi*», que en versión directa latina son las «*rationes seminales*».

Visto el problema de las *razones seminales* en esta perspectiva aparecen claras las divergencias escolásticas. Unos niegan las *razones seminales*, porque para explicar la producción de nuevos seres bastaría la materia prima, capaz de recibir toda clase de formas, junto con la acción de la causa eficiente. En caso de que la causa eficiente próxima resultara inadecuada se acudía al influjo astral para suplir la deficiencia del agente terreno. Otros creían necesario admitir unos principios activos en la misma materia. Estos principios activos, sobre cuya naturaleza se disputó mucho, eran las famosas «*rationes seminales*». Fue esta la actitud que defendió la primera escuela franciscana y que expone largamente San Buenaventura ⁸.

Ahora bien; si comparamos la doctrina de San Buenaventura con la de Duns Escoto advertimos al instante que éste no es, de nuevo, la «*expresión suma*» de la escuela franciscana, sino, más bien una desviación de la misma. Duns Escoto no niega dice el historiador mediavalista E. Gilson, las «*rationes seminales*», sino que las interpreta a *su manera* ⁹. Dos peculiaridades caracterizan esta *su manera*. La primera consiste en que no cree necesario admitir las *razones seminales* para evitar que la causalidad de las creaturas venga a ser una especie de creación. La segunda peculiaridad subraya que no hay que considerar a las *razones seminales* como principios activos, sino como *principio formal pasivo* ¹⁰.

Esta manera peculiar de entender las *razones seminales*, propia de Duns Escoto, no mantiene, indudablemente, las exigencias doctrinales que motivaron el que la primera escuela franciscana las defendiera con tanto tesón.

El cuarto punto propio de la escuela franciscana según Amor Ruibal, se refiere a «*la acción iluminativa divina ya directa ya mediante los eternos ejemplares*». No es muy preciso Amor Ruibal al exponer el tema del ejemplarismo y su vertiente psicológica que es la teoría de la iluminación. Excluye con decisión que San Buenaventura pueda ser interpretado en sentido ontologista y reconoce, al mismo tiempo, la asimilación que este doctor hizo de la gnoseología aristotélica. Pero es demasiado severo cuando escribe: «La teoría cognoscitiva de San Buenaventura representa una fase de transición del platonismo agustiniano al aristotelismo escolástico, con manifestaciones en favor de ambas teorías, sin que aparezcan los intentos de conciliarlas» ¹¹. Uno de los puntos de fricción entre ambas teorías dice rela-

8. Cf. *In II Sent.*, d. 18, a. q. 3; d. 7, p. II, a. 2, q. I; d. 12, a. 1, q. 3; d. 15, a. 1, q. 1; *In IV Sent.*, d. 7, p. II, a. 2, q. 1.

9. Cf. J. DUNS SCOT, *Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, 1952, p. 473, n. 2.

10. *Oxon.* II, d. 18, q. única, n. 8 (ed. Fernández García), t. II, p. 608.

11. *Los problemas...*, t. 2, p. 198.

ción al origen de las ideas. Amor Ruibal acusa en esta ocasión a San Buenaventura de semiontologista ante la lectura de ciertos pasajes del *Itinerarium mentis in Deum*. Y halla de ello una contraprueba en la que juzga ser la obra más aristotélica del santo doctor, el *Comentario a las Sentencias*, donde éste se pregunta: *Utrum omnis cognitio sit a sensu*. A lo cual responde negativamente contra el principio aristotélico: *Nihil est in intellectu quín prius fuerit in sensu*»¹².

Esta exposición de Amor Ruibal sobre el ejemplarismo e iluminismo bonaventurianos carece de matices y le falta precisión. La hemos recordado porque esta vez ha visto él mismo que Duns Escoto no ha sido la «*expresión suprema*» de esta doctrina en la escuela franciscana. Esto es lo que se deduce de estas líneas que acotamos: «Escoto (I *Sent.*, d. III, q. 3) refiriéndose a la Bondad y a la Verdad como San Agustín las explica en nosotros, dice que no trata sino de la noción del bien y verdad en general, como se alcanza por abstracción sobre las cosas sensibles. Igualmente al estudiar Escoto en la cuestión siguiente (q. 4) si podemos conocer algo sin la luz increada, enseña que la doctrina de San Agustín sobre la intelección humana en las razones eternas, se entiende en sentido *objetivo*, o sea, en cuanto indirectamente reflejadas en las cosas o con ocasión de las cosas conocidas»¹³.

Las dos cuestiones mentadas por Amor Ruibal en este pasaje han sido de las más estudiadas en estos últimos años en los ambientes franciscanistas. Tales investigaciones han enriquecido muy ulteriormente nuestro conocimiento sobre ellas. Pero place constatar el que Amor Ruibal haya percibido en esta ocasión la quiebra que sufre en Duns Escoto la tendencia agustiniana de la ejemplaridad y el iluminismo.

El quinto y último punto doctrinal que Amor Ruibal señala como propio de la escuela franciscana es «*la teoría del hilemorfismo o materia universal*». El esquema platónico ideal de la graduación de los seres se refleja en esta teoría, según Amor Ruibal, y halla en Duns Escoto su más preclara expresión al distinguir tres grados de materia: *materia primo-prima*, *secundo-prima* y *tertio prima*. En toda esta concepción Amor Ruibal pone a Duns Escoto en rígida dependencia respecto del pensador judío Ibn Gabirol. La fuente para estudiar este influjo del pensador judío en el doctor escolástico es para nuestro autor la obra escotista *De rerum principio*¹⁴.

Basta, sin embargo, esta breve exposición para advertir que todo el razonamiento interpretativo de Amor Ruibal se basa en un verdadero

12. Cf. *In Sent.* II, d. 39, a. 1, q. 2.

13. *Los problemas...*, t. 2, p. 195.

14. *Los problemas...*, t. 7, pp. 296-297, 308, 310, 311; t. 4, pp. 333 y 337; t. 10, pp. 172-3.

quid pro quo. Porque si la única fuente que aduce es la obra *De rerum principio* y esta ha sido declarada por la crítica como obra inauténtica, todo el tinglado histórico-doctrinal levantado sobre ella se viene a tierra.

Halla disculpa el docto investigador en que el P. Fernández García, franciscano de la provincia de Santiago, nos dio el año 1910 una edición manual de esta obra junto con la auténtica, *De primo rerum omnium principio* ¹⁵. Esta edición tan reciente y el saber Amor Ruibal que L. Wadingo la incluyó en su edición escotista impidieron toda sospecha sobre su autenticidad.

Pero ya en el año 1922, J. Carreras Artau publicó un estudio detenido, apéndice a sus tesis doctoral, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Escoto*, en el que ya suscitaba dudas sobre la autenticidad escotista del *De rerum principio*, al advertir múltiples discrepancias —da un elenco de las mismas— entre el *De rerum principio* y el *Opus Oxoniense* ¹⁶. Pero fue por los años 1924-1927 cuando los investigadores probaron la falsa imputación de tal obra de Duns Escoto ¹⁷. No todo anda claro respecto de dicha obra. Pero sí lo está que en su mayor parte ya estaba escrita cuando Duns Escoto iniciaba sus estudios universitarios.

Es penoso tener que constatar cómo el lamentable aislamiento en que trabajó el investigador español no le permitió tomar contactos inmediatos con la crítica y de esta suerte corregir lo que a base de textos inauténticos había pensado y escrito. Al crítico leal le toca hacer constar que páginas muy pensadas de interpretación escotista se desploman por carecer del fundamento primario de toda exégesis: la obra auténtica.

Si ahora al final de este examen nos preguntamos por el valor de la interpretación de Amor Ruibal respecto de los cinco puntos doctrinales peculiares de la escuela franciscana y que hallaron, según él, «*expresión suprema*» en Duns Escoto, tenemos que decir que sólo del segundo, del voluntarismo, se puede afirmar esto. El quinto punto, el hilemorfismo universal, es extraño a Escoto, a no ser que se quiera ver cierta conexión con esta teoría en la doctrina escotista de la pluralidad de formas. Los tres restantes son compartidos por Duns Escoto. Pero reciben en él un matiz tan peculiar que su doctrina significa un alejamiento de la primera escuela franciscana. Esto es lo que, en efecto, hay que decir respecto de la *relación entre*

15. B. Joannis Duns Scoti quaestiones disputatae de rerum principio... novis curis edidit M. FERNANDEZ GARCIA, Ad. Claras Aquas (Quaracchi) 1910.

16. Cf. J. CARRERAS ARTAU, *El voluntarismo de Duns Scoto*. Gerona 1922, pp. 74-84: *Sobre la autenticidad del tratado «De Rerum principio»*.

17. Cf. E. LONGPRE, *La philosophie du B. Duns Scot*, en «*Etudes Franciscaines*», 36 (1924), pp. 367-370: *L'authenticité du «De Rerum Principio» et de: Theoremes*; F. DELORME, *Autour d'un apocryphe scotiste. Le «De rerum principio» et Godofroy de Fontaines*, en «*France Francisc.*», 8 (1925), pp. 279-295; P. GLORIEUX, *Pour en finir avec le «De Rerum Principio»*, en «*Arch. Francisc. hist.*», 31 (1938), p. 185).

el Bien y la Verdad, de las razones seminales y de la teoría ejemplarista e iluminista.

Como complemento de nuestra reflexión anterior vamos a examinar algunos otros temas escotistas. Seleccionamos tres de ellos por parecernos de especial importancia. Son estos la *teoría de las distinciones*, *el tema de Dios* y *el concepto ético de ley*.

1. Sobre la distinción escotista *formalis ex natura rei*. Amor Ruibal no es muy largo en comentarla. Pero sí lo suficiente para darnos cuenta hacia donde apunta su interpretación en esta cuestión que es una de las más centrales en el sistema escotista. Ya es muy digno de notarse que Amor Ruibal ha tomado conciencia del sinsentido que en ocasiones han hecho patente los mutuos ataques de las escuelas, al combatirse partiendo de las propias posturas sin preocuparse por captar las motivaciones de los contrarios en todo su desarrollo lógico. Ello motiva esta observación atinada de Amor Ruibal: «Lo verdaderamente ilógico aquí, está en que con sobrada frecuencia tomistas y escotistas, los primeros más que los segundos, se impugnen y califiquen de absurdas las respectivas doctrinas partiendo de las propias, y deduciendo consecuencias que sólo resultan de premisas que el adversario está lejos de conceder»¹⁸. Estas líneas de buen sentido siguen siendo siempre actuales, aunque sin duda ha aumentado ya mucho la finura y matiz en la exposición de las diversas corrientes del pensamiento escolástico.

No estamos, sin embargo, conformes con Amor Ruibal en la interpretación que hace de la *distinción formal* escotista, achacándola de ambigua e imprecisa. Con un razonamiento de viejo manual escolástico, y que no dice bien con su talento privilegiado, afirma rotundamente que «la distinción formal de Escoto (o mejor de los escotistas, ya que sea discutible el pensamiento del maestro), intermedia teóricamente entre la *real* y la *virtual*... tiene que traducirse prácticamente por la distinción virtual, o por la distinción real»¹⁹.

Dejando a un lado el inciso, históricamente indefendible, tenemos que decir que Amor Ruibal repite aquí la manida disyunción que manipulábamos de jóvenes en nuestros ejercicios escolásticos. Pero es de lamentar que su talento no haya calado más hondo. M. Oromí en un estudio profundo sobre *Teoría de las distinciones en el sistema escotista* nos dice que la posición de Escoto presupone una actitud criteriológica muy distinta de la tomista. Consiste en que «para el escotismo todo concepto, a no ser que se trate de conceptos sinónimos, representa una realidad o una perfección

18. *Los problemas...*, t. 7, p. 314.

19. *Los problemas...*, t. 2, p. 203.

distinta concretizada en la misma cosa; los conceptos diversos no se deben a la imperfección de nuestro entendimiento, sino que los impone la realidad, y por lo mismo, responden siempre a una realidad distinta cuando los conceptos son distintos. La razón de ello consiste en que el concepto o definición «*non indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei*»²⁰.

M. Oromí va a la raíz del problema, si bien haya que añadir que en esta ocasión no hace sino exponer con nitidez lo que se venía diciendo dentro de la escuela escotista. Amor Ruibal, por el contrario, no parece haya captado la hondura criteriológica de la gran cuestión de las distinciones. Al menos, no lo significa con claridad.

2. En el *tema de Dios* es quizá donde la interpretación escotista de Amor Ruibal es más penetrante e iluminada. Un estudio detenido de la misma exigiría largas páginas. Contentémonos, por esta vez, con delinear tan sólo un esquema en torno a la existencia y atributos de Dios. Ha sido esto el objeto preferente de las reflexiones de nuestro pensador sobre la teología de Duns Escoto.

Por lo que tañe a las pruebas de la existencia de Dios, Amor Ruibal ha estudiado a Duns Escoto en contraposición a Santo Tomás, reconociendo en el primero una sistematización más regulada y completa²¹. Pero más que la comparación valorativa, siempre discutible y penosa, interesa constatar cuáles son las discrepancias que advierte entre ambos doctores²².

La primera consiste en que si para Santo Tomás el esqueleto de las famosas vías está vertebrado por la teoría del acto y la potencia, las de Duns Escoto lo están por su teoría de las *formalidades*. Es por medio de éstas, trocadas en conceptos metafísicos, como el pensador franciscano se eleva a la existencia de Dios.

De aquí se sigue inmediatamente la segunda diferencia, que consiste en la distinta, y hasta contraria actitud, que Santo Tomás y Duns Escoto tomaron respecto de la prueba por el *movimiento*. Mientras Santo Tomás fundó en el conocido principio, «*quidquid movetur ab alio movetur*», la primera de sus famosas vías, Amor Ruibal ha visto que Duns Escoto juzgó insuperables dos objeciones contra dicho principio. La primera está fundada en la posibilidad que tienen los vivientes de moverse a sí mismos. La segunda dice relación al término de la prueba, el cual no sería Dios, Ser personal sino, más bien, un motor inmóvil supremo²³.

20. *Teoría de las distinciones en el sistema escotista*, en «Verdad y Vida», 5 (1947) p. 272.

21. *Los problemas...*, t. 6, p. 635.

22. Cf. *Los problemas...*, t. 6, cap. IX: *Sistematización filosófica de las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás y Duns Escoto* (pp. 557-644).

23. Hace unos años este tema ha sido objeto de un estudio muy determinado por

La tercera discrepancia que advierte Amor Ruibal entre Santo Tomás y Duns Escoto dice relación a las fuentes históricas de uno y otro. El tema de las fuentes no tendría especial importancia doctrinal. Pero si la tiene cuando a través de ellas se aclara mejor el pensamiento de los diversos doctores. En efecto. Santo Tomás se vincula más a Averroes que a Avicena en la estructuración de las pruebas, mientras que en Duns Escoto sucede lo contrario. Hoy ya ha sido estudiado muy detenidamente este doble influjo²⁴. Por este motivo, es más de subrayar el que Amor Ruibal ya tomara en sus días plena conciencia de ello. La importancia de una dirección u otra tiene que ver con la misma estructura de las pruebas. En la línea de Averroes la prueba toma fácilmente el camino de la *física*, mientras que en la de Avicena asciende la prueba por conceptos netamente metafísicos.

De aquí se sigue una última diferencia. Y es que mientras en la *línea física* se llega a un motor inmóvil, y no se llega a saber nada sobre la esencia divina, en la vía metafísica el término de la prueba es la esencia divina, captada como *Ser Infinito*. Toca a los tomistas defender el valor cognoscitivo de las vías de Santo Tomás. Cómo por ellas se puede llegar a conocer la esencia divina. Creemos que lo han hecho ya suficientemente. Pero desde el punto de vista de la exégesis amorruibalista es interesante advertir cómo esta tomó plena conciencia de estos diversos caminos e intentó una clarificación de los mismos.

Por lo que hace a la estructura íntima de las pruebas escotistas Amor Ruibal se limita a un sencillo comentario al argumento resabido «*de triplici primitate*». Dicho comentario podría motivar ulteriores reflexiones en un estudio más amplio y detenido. Por ahora, baste con lo dicho.

Respecto de la *esencia divina* Amor Ruibal ha visto la importancia que adquiere en la constitución de la misma el concepto de *Infinitud*. Bien lo dicen estas líneas que acotamos textualmente: «La infinitud como nota esencial y característica del Ser divino preside a todas las perfecciones de Dios, y es como el tipo *fundamental* de la naturaleza divina; y ella expresa y encierra la plenitud existencial, o la *aseidad*. Infinitud fundamental, que luego se manifiesta como *infinidad formal* en los distintos atributos que se

ROY R. EFFLER, *John Duns Escoto and the principle «Omne quod movetur ad alio movetur»*. St. Bonaventure, N. Y. 1962 (Véase mi recensión de esta obra en «Naturaleza y Gracia», 13 (1966) 180).

24. Especialmente lo ha dicho E. GILSON, primeramente en su estudio *Avicenne et le point de depart de Duns Scot*, en «Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age» 2 (1927) pp. 89-149, que ha incorporado a su gran obra, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris 1952. Véase también M. OROMI, en *Obras del Doctor Sutil*, edic. BAC. Madrid 1960. *Introducción general*, pp. 20-80.

anuncien de la Divinidad, como modalidades del ser infinito radical antes enunciado»²⁵.

Concluye de aquí Amor Ruibal que la noción de Infinito tiene carácter afirmativo en la teoría de Duns Escoto y carácter negativo en la de Santo Tomás²⁶. No creemos que todos los tomistas estén de acuerdo con esta pura negatividad del concepto de Infinito. Tampoco parece conforme con la mente del Doctor Angélico, cuando escribe: «*Infinitem, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti*»²⁷. Pero es indudable que en Duns Escoto este concepto adquiere un relieve tal de positividad que viene a ser el concepto clave para definir la esencia divina. En esta ocasión Amor Ruibal ha captado con hondura la visión escotista del problema de Dios.

3. Otro tercer tema queremos abordar para concluir este estudio. Es el tema de la *ley moral*. Nos parece que pocas veces el antiplatonismo de Amor Ruibal queda más al descubierto que en esta ocasión. Le ciega tanto que le resulta imposible dar con el camino de una interpretación correcta. Su pensamiento se expresa de un modo claro en estos tres pasajes que acotamos por creerlos sumamente diáfanos y sintéticos.

Dice el primero: «La teoría de la *Ley eterna* aparece como un trasunto del *idealismo* platónico con aplicación a los conceptos ético-jurídicos; y es expresión de la misma doctrina de Platón sobre los eternos ejemplares ideales, con sólo las modificaciones que al ejemplarismo platónico imponían los principios cristianos»²⁸. En estas líneas Amor Ruibal enuncia una interpretación histórica de la ley eterna que podríamos aceptar, al menos si no se toma lo que afirma en sentido exclusivo. Es decir, si se acepta que no sólo los *eternos ejemplares platónicos* han contribuido a la formación del concepto de la misma. Por otra parte, es algo muy viejo el afirmar que los paradigmas ideales platónicos han recibido corrección de principios cristianos. La máxima corrección fue la de San Agustín, al intuir dichos paradigmas, no frente al Creador (o Demiurgo), sino en la misma inteligencia creadora.

De esta actitud inicial deduce Amor Ruibal en un segundo pasaje que la *ley eterna* viene a constituirse en modelo y razón directiva de los actos y operaciones, como las ideas ejemplares son norma y modelo de las cosas existentes, según el esquema platónico. En este enmarque recuerda las conocidas definiciones de *ley eterna* según Santo Tomás y San Agustín²⁹.

25. *Los problemas...*, t. 7, p. 137.

26. *O. y l. c.*, pp. 140-141.

27. *Summa Theologica*, I, q. 7, a. 1c.

28. *Los problemas...*, t. 3, p. 63.

29. La de Santo Tomás: «*Ratio Divinae sapientiae secundum quod est directiva om-*

Una interpretación benévola puede dar paso igualmente a estas afirmaciones. Pero la consecuencia que deduce en el tercer pasaje nos pone en guardia sobre todo el proceso interpretativo y nos obliga a rechazarlo. Dice así: «La *ley eterna* en el sentido expuesto, no es en modo alguno un *imperativo*, sino simplemente un cuadro ideal de lo realizable en el orden humano... Es una norma de actos a la manera del orden ideal del *Bien* en el sistema de Platón, que aquí se reproduce, y al mismo tiempo un simple *optativo* o paradigma de orientaciones potestativas en la realización de esos actos, mientras no aparezca en concreto una promulgación y una sanción dada»³⁰.

Este tercer párrafo que tiene explicación desde una visión del cosmos puramente griega, carece de sentido desde la visión cristiana, desde las correcciones que los principios cristianos introdujeron en el esquema platónico. El mundo griego se mueve en lo impersonal. Sus relaciones y vinculaciones se inmergen en un mundo ordenado, que los griegos llamaron *cosmos*, pero en el que falta la comunión viva de las personas. La corrección fundamental cristiana consistió en *personalizar* el bello *cosmos* griego. Ya el historiador E. Gilson ha advertido que nunca Platón nos dice que el *Bien*, el supremo paradigma en el mundo de los esquemas ideales, se identifica con Dios³¹. Pero si Platón no lo dijo, sí lo dijo, y muy luego, el pensamiento cristiano. Desde aquel momento ya no son los meros paradigmas platónicos los que atraen al espíritu humano, sino el Dios Padre que está en los cielos. El ideal ético cristiano ya no es el ideal abstracto de la «*kalokagathia*», realización plena de lo bello y lo bueno, sino el personalismo: «*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*».

De aquí que se pueda hablar de *ideal optativo*, y de una *ética optativa* correspondiente a este ideal, en el pensamiento griego. Pero este ideal y esta ética se transforman en el pensamiento cristiano en una *obligación imperada* por quien dijo: «*Amarás a Dios con todo tu corazón...*». Si es correlativo al mundo impersonal griego una ética optativa, que otros han llamado *ética inmanente* (¿la de Sócrates?), es igualmente correlativo al mundo personal cristiano la *ética imperativa*, lo cual no ha tenido por qué eliminar los esquemas ideales platónicos, sino que los ha «*personalizado*» en Dios. Por todo ello no comprendemos el empeño de Amor Ruibal por eliminar los ideales platónicos, que tan preclaro marchamo han recibido en la gran visión ejemplarista cristiana, desde San Agustín hasta nuestros días.

nium actuum et motionum» (*Summa Th.*, I-II, q. 93, a. 1). La de San Agustín: «*Ratio et volutas Dei ordinem naturalem conservari jubens te perturbari vetans*» (*Contra Faustum*. 1, 22, c. 27).

30. *Los problemas...*, t. 3, pp. 65-66.

31. Cf. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires 1945, p. 48.

Hasta aquí nada toca en particular a Duns Escoto que es englobado por Amor Ruibal en esta línea combatida de los esquemas ideales platónicos. La filosofía moral de aquél es objeto de especial referencia por parte de éste al hablar de una de las cualidades de la ley: la *inmutabilidad*. Conocida es la discusión escolástica en torno a este problema. No hay por qué repetirla. Pero sí debemos recoger la pobre interpretación de Amor Ruibal a la distinción escotista entre los preceptos de la primera tabla —absolutamente inmutables— y los de la segunda —dispensables por autoridad divina—. Con mentalidad, en esta ocasión alicorta, comenta Amor Ruibal: «Esto, más que un criterio, es una división histórica que formula y que reclama ser justificada por principios. Ciertamente que Escoto al sostener que lo que es verdad en sí, *ex terminis*, sería verdadero aunque no existiese ninguna voluntad divina o humana, participa de una teoría demasiado impregnada de platonismo para poder excluir de la tesis platónizante de que tratamos a los preceptos mismos de la primera tabla»³².

Tenemos que confesar con pena que en estas líneas apenas hay nada aprovechable. Que la división de preceptos es meramente histórica y no de principios no responde al pensamiento de Duns Escoto. Es cierto que suscitó el problema para interpretar el hecho histórico de ciertas dispensas que se leen en el Antiguo Testamento. Pero los escolásticos, en particular Duns Escoto, se elevaron a la región de los principios. En esta región el doctor franciscano advirtió que eran muy distintas las vinculaciones que ligan a los hombres con Dios —de índole metafísica— y las que unen a los hombres unos con otros —éstas penden de la voluntad divina—. En esta duplicidad de vinculaciones halló Duns Escoto la raíz filosófica de la posibilidad de poder ser dispensados los preceptos de la segunda tabla. Creemos que esta motivación es algo más hondo que una mera división histórica.

Lo de afirmar que para Duns Escoto algo verdadero *ex terminis* lo sería aunque Dios no existiera, es ir al polo opuesto de ese positivismo metafísico que se ha imputado a Duns Escoto. Ortega y Gasset afirma que, según Duns Escoto, «Dios existe y es lo que es porque quiere y nada más... Dios pudo, inclusive, no ser»³³. Frente a este excesivo voluntarismo que arruina todo orden metafísico, Amor Ruibal desde su antiplatonismo juzga a Duns Escoto un defensor tal de las esencias que éstas serían válidas al margen de la misma esencia divina. En esta ocasión Duns Escoto preanunciaría a Edmundo Husserl.

Ni Ortega ni Amor Ruibal tienen razón. Ambos son extremosos al interpretarle. Duns Escoto ha escogido una vía más equilibrada que se

32. *Los problemas...*, t. 3, pp. 72-73.

33. Cf. *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, t. 5, p. 132.

la podrá discutir pero no llevar a extremos que repugnan a la íntima estructura de su sistema.

Reiteradamente hemos insistido a lo largo de nuestro estudio que éste no intenta ser una investigación completa de la interpretación filosófica que ha dado Amor Ruibal al pensamiento de Duns Escoto. No sólo ciertos detalles significativos sino también doctrinas importantes han sido silenciados. Creemos, sin embargo, que estas breves indicaciones podrán orientar a los futuros investigadores, tanto sobre el influjo del pensamiento de Duns Escoto en el pensamiento moderno, cuanto sobre el modo que ha tenido este pensamiento de acercarse al filósofo medieval.