



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Nafarrate Susaeta, Alberto
Los fundamentos de la univocidad del ser y la cognoscibilidad de Dios en Juan Duns Escoto
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 10, 2001, pp. 489-495
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501043>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Crónicas

gata oficialmente da Pio XI nel 1924, cui bisogna aggiungere l'entusiasmo della risposta complessiva (anche in termini di docenti e studenti) che il mondo cattolico seppe dare alla fondazione.

— Non va dimenticata infine, in sede di individuazione delle motivazioni dei fondatori, quella probabilmente più importante: la convinzione di Gemelli e del suo gruppo che l'Università cattolica del Sacro Cuore fosse in qualche modo un'opera voluta da Dio per il bene della Chiesa e per la ricostruzione cristiana dell'Italia: un'opera della fede e per la fede.

9. Concludo con un accenno al fondatore, padre Gemelli. Dagli studi fatti, dalle fonti, dagli scritti suoi, letti e studiati, emerge una figura singolare, una personalità di grande fede, ma anche aggressiva, decisa, determinata a superare tutti gli ostacoli che si frapponavano a un obiettivo che gli sembrava tanto più giusto quanto più necessario alla causa della Chiesa e dei cattolici. Forse non fu esente da critiche, e dai documenti affiorano anche dei comportamenti audaci, delle scelte talora disinvolute mosse da pragmatismo, oltre a un temperamento forte, sanguigno e pronto a prendere fuoco. Ma è indubbio che la sua personalità trascinate e determinata fu decisiva per la nascita dell'Università cattolica del Sacro Cuore.

Aldo CAPUCCI
via Domenichino, 16
I-20149 Milano
asproff@tin.it

Los fundamentos de la univocidad del ser y la cognoscibilidad de Dios en Juan Duns Escoto*

La historiografía de corte ilustrado, heredera de la visión hegeliana de la Historia de la filosofía, consideró la Edad Media como una época estéril del pensamiento. Situada entre la Edad Antigua y la Edad Moderna de las luces, el período medieval supuso —según esa perspectiva— un tiempo de oscuridad especulativa debido en gran parte a la subordinación de la filosofía al saber teológico. Esta visión histórica ha entrado en crisis. A lo largo del siglo XX los estudios historiográficos han descubierto, a veces con perplejidad, que las raíces especulativas de la filosofía moderna y contemporánea se encontraban ya presentes (si bien en términos escolásticos) en los grandes maestros medievales.

El motivo principal que me ha llevado a realizar este trabajo de investigación sobre la metafísica escotista es poner de relieve, una vez más, la actualidad que tiene el pensa-

* Texto de la defensa pública de la tesis doctoral presentada para la obtención del grado de doctor en Sagrada Teología en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el día 27 de junio de 2000, ante un tribunal compuesto por: Dr. Josep Ignasi Saranyana (Presidente), Dr. Jon Borobia Laka, Dr. José Ángel García Cuadrado, Dra. Elisabeth Reinhardt, Dr. Sergio Sánchez-Migallón (Secretario). Actuó como ponente el Dr. García Cuadrado.

Crónicas

miento del Doctor Sutil, lo que desmiente la crítica de la historiografía de corte ilustrado. En efecto, el maestro escocés plantea muchas cuestiones relativas a la ontología y a la teoría del conocimiento, si bien desde una perspectiva esencialista, que luego se repetirán en la reflexión filosófica moderna y contemporánea.

Esta tesis doctoral complementa un trabajo de investigación realizado anteriormente en Roma sobre la metafísica escotista. La reciente beatificación de Duns Escoto y el impulso dado por el magisterio a la comprensión racional de la verdad, dentro de un sano pluralismo, me ha llevado a reflexionar sobre el alcance de la univocidad escotista que es el punto de partida para establecer la cognoscibilidad divina. Pienso que así contribuyo a un «diálogo crítico y exigente tanto con el pensamiento filosófico contemporáneo como con toda la tradición filosófica»¹.

Duns Escoto ocupa un papel importante en lo que algunos han definido como filosofía cristiana. Con este apelativo se quiere indicar un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. Por tanto no se hace referencia simplemente a una filosofía hecha por filósofos cristianos, sino que ese modelo busca resaltar las ventajas de la complementariedad, «pues algunos progresos importantes del pensamiento filosófico no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana»².

La metafísica escotista pretende servir a la verdad desde una concepción cristiana que continúa la herencia agustiniano-franciscana. El escotismo se presenta como una medicina contra el aristotelismo averroísta y una alternativa al tomismo; más aún, el escotismo intenta una nueva síntesis entre fe y razón, donde la razón quiere servir a la fe, una vez depurada de racionalismo. El Doctor Sutil se presenta como valedor de una filosofía que busca la sabiduría más allá de la razón natural. En este sentido la teología ocupa el culmen del saber sapiencial que prevalece sobre la filosofía; de hecho la teología dirige a la filosofía en su tarea más ardua: la cognoscibilidad de Dios.

El método que he seguido en este trabajo tiene dos fases: una progresiva, más bien descriptiva, y otra analítica. En el primer capítulo me he centrado en la evolución académica y doctrinal del joven Escoto: los primeros pasos depende más del franciscanismo y después de las circunstancias histórico-doctrinales de finales del siglo XIII que serán determinantes para la formulación del ser común y la apuesta por una ontología esencialista (capítulo 2º). En la sección analítica (capítulos 3º y 4º) me centro en el estudio de la capacidad natural del intelecto que es el fundamento noético de la vía unívoca que concluye en la noción de Dios como ser infinito.

En el apartado relativo a la formación académica del maestro Oxoniense, puntualizo un aspecto interesante: su *silencio* sobre la obra tomasiana. Allí advierto que ese hecho no debe interpretarse como mera oposición al Aquinate, sino a las dificultades que hubo de superar para leer libros de los maestros dominicos que entonces estaban prohibidos a los estu-

1. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 76.

2. *Idem*, n. 105.

Crónicas

diantes franciscanos³, máxime si se tiene en cuenta la proximidad temporal de las condenas al averroísmo y las disputas entre ambas escuelas.

La estructura de este trabajo consta de cuatro secciones: histórica, ontológica, noética y teológica. Como advertí más arriba hay un desarrollo progresivo de los temas que tiene como objetivo último expresar racionalmente la naturaleza divina. No obstante, mi intención principal es dar una visión de conjunto que sitúe al lector para comprender las razones que llevaron al Doctor Sutil a tomar las opciones que se exponen en cada capítulo.

Paso a relatar la estructura global de este trabajo. En el primer capítulo relaciono a Duns Escoto con su entorno, supuestos los condicionantes de escuela y el ambiente cultural circundante, lo que facilita un juicio más exacto de las opciones doctrinales del maestro Oxoniense. En esa línea distingo tres constantes: la herencia agustiniano-oxoniense que se traduce en una peculiar recepción de la filosofía clásica a través de los pensadores árabes y judíos (marcada por los métodos propios de las matemáticas y las ciencias experimentales), la prevención con el peripatetismo tomista y el disenso con los maestros eclécticos. Después describo la reforma del legado seráfico y la apertura selectiva hacia los escritos del Estagirita. El colofón de todo lo dicho es una hipótesis de trabajo: el escotismo pretende alcanzar una nueva síntesis de la filosofía cristiana, a saber, un modo específico de entender la complementariedad entre fe y razón.

El segundo capítulo consiste en señalar los rasgos claves de la ontología escotista que configuran la metafísica esencialista y justifican la univocidad como conocimiento natural de Dios. En un primer paso se especifica la noción de no-ser, se describen los tipos de ser, se explica la naturaleza del individuo y se aclara la distinción entre quididades y ser de existencia. Posteriormente se relata el itinerario más probable empleado por Escoto: la revisión de la teología natural aviceniense, la defensa de la metafísica de la esencia y se aclara el papel propedéutico que corresponde a la metafísica.

El tercer capítulo es un estudio sobre la naturaleza de la potencia cognoscitiva. En virtud de la *teoría del estado*, el hombre se ve obligado a conocer abstractivamente, es decir, su capacidad natural en esta vida queda limitada a las quididades de las cosas sensibles. Ahora bien, eso no será óbice para plantear la apertura de la potencia intelectiva a todo lo pensable mediante la noción de ser comunísimo que deriva hacia el concepto unívoco de ser. El último apartado es una evaluación del método escotista, a caballo entre la teología y la filosofía.

El cuarto capítulo es una explicación del camino seguido por Escoto para ascender a Dios desde las criaturas. Se parte de un rechazo de la teología negativa. Luego se exponen las posturas paralelas al maestro oxoniense: la analogía del ser en Tomás de Aquino y la ana-

3. En el capítulo general de los franciscanos que tuvo lugar en Estrasburgo (17.V.1282), se acordó que el ministro general había de procurar que los provinciales «no permitieran la difusión de la *Summa* de Tomás, excepto entre los lectores razonablemente inteligentes, y aún entonces únicamente con el *Correctorium* de fray Guillermo de la Mare, escrito no al margen, sino en un texto separado», «Archivum Franciscanum Historicum» 26 (1933) 139.

Crónicas

logía del concepto de Enrique de Gante. Después se explican los límites de la vía univocista y la noción de *ens infinitum* que es la mejor expresión de la naturaleza divina, desde un punto de vista racional.

La bibliografía está compuesta por tres apartados: fuentes, estudios y artículos. Las referencias habituales se centran en la *Ordinatio*, la *Lectura*, las *Quaestiones quodlibetales* y el tratado *De primo principio*. Las citas sobre los interlocutores del maestro oxoniense o autores complementarios son frecuentes; pues se quiere destacar su papel en la formación del pensamiento escotista. En esta línea destacaría a Avicena y Enrique de Gante, y en un segundo plano a Aristóteles y Roger Bacon.

Para los estudios he procurado mantener un equilibrio entre los comentaristas franciscanos (Todisco, Berubé, Oromí, Merino) y las aportaciones de los grandes expertos en la filosofía escotista (Gilson, Bettoni, Honnefelder). Ese criterio lo he prolongado respecto a los artículos, si bien he tenido en cuenta las aportaciones más recientes de profesores como Arce, Boulnois, Álvarez Gómez y Miralbell.

Mis conclusiones sobre los fundamentos de la univocidad del ser y el ascenso racional a Dios son las siguientes:

a) *Escoto alcanza una nueva síntesis de la filosofía cristiana que se mantiene a caballo entre el agustinismo y el aristotelismo*

Frente al racionalismo averroísta, el maestro escocés estudia el legado aristotélico desde el agustinismo. Esto le lleva a optar por la metafísica aviceniense que le parece más abierta a la trascendencia y adecuada para investigar sobre Dios. La filosofía escotista resulta de la depuración de los elementos naturalistas de la metafísica aristotélica que estaba configurada como un cuerpo de doctrinas refractaria a la trascendencia divina. Toma del Estagirita lo que le conviene, pero critica sin contemplaciones el peripatetismo averroísta. En esta línea, también marca distancias respecto del tomismo, que es observado con cautela por su convivencia con el aristotelismo pagano.

El escotismo es una versión renovada del agustinismo medieval, o mejor la puesta al día del legado agustiniano con una lectura próxima al franciscanismo. Este modelo de filosofía se convierte en el pensamiento fuerte para una época marcada por el oscurecimiento del tomismo y la decadencia de la metafísica.

b) *Escoto se inclina al teologismo*

El Doctor Sutil plantea como hipótesis de trabajo un *conflicto* entre teólogos y filósofos, lo cual me parece arriesgado. No es históricamente cierto que los teólogos se hayan opuesto a los filósofos. Al menos Alberto Magno y Tomás de Aquino no habrían aceptado ese supuesto conflicto, entre otras cosas porque para el Aquinate la necesidad de la gracia no

Crónicas

viene dada por una deficiencia congénita en la potencia cognitiva natural *pro statu istu*, sino que es una necesidad moral⁴.

Veamos algunos ejemplos de teologismo. Sorprende que el maestro escocés sea crítico con las tesis filosóficas que considera inconsistentes, y, a la vez, acepte acríticamente las verdades reveladas; más aún manifiesta desconfianza hacia la razón cuando tiende a calificar a los filósofos como *paganos*, y no todos los filósofos han sido paganos.

Pienso que el Sutil piensa más como teólogo que como filósofo. Esto se debe tanto a su visión agustiniana de sabiduría como a los condicionantes históricos; de ahí que tienda a equiparar a los filósofos con los averroístas y gran parte de los aristotelicos. Las opiniones de los filósofos han sido muy variadas, y no todos han negado el orden sobrenatural. Por ejemplo, es posible hacer una lectura de Aristóteles abierta a la trascendencia⁵. Lo que Escoto califica como *diálogo* con los filósofos, es más bien, visto desde su punto de vista teológico, una mera tolerancia con los postulados filosóficos. En ese contexto la filosofía no pasa de ser una verdadera esclava de la teología.

En el modelo escotista la razón no goza de autonomía propia. Para que la ciencia natural se desarrolle, sería precisa la ayuda de la gracia. No obstante, en este planteamiento hay que tener en cuenta ciertos prejuicios hacia la razón heredados del antiaverroísmo y del franciscanismo tradicional.

Escoto condiciona excesivamente el avance metafísico a los presupuestos teológicos. En su afán por combatir el racionalismo averroísta olvida el papel propio de la razón; pone el acento en precisar el ámbito de la fe y su necesidad, dejando en un segundo plano a la razón, que queda desplazada como ciencia autónoma. Pienso que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y reglas; pues lo contrario sería una desconfianza hacia la razón. Además si la razón careciese de autonomía, no habría garantía de que permanezca orientada a la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable⁶.

c) *El modelo escotista toma la teoría del conocimiento como base para la metafísica*

La tesis escotista sobre el objeto primero es equidistante respecto a las tesis aviceniense y tomista. Apuesta por una *theologia* (grado máximo de la metafísica) que es un saber humano de lo divino. A partir de ahí la teología sobrenatural toma el relevo en el estudio de Dios.

4. CG I, c. 4.

5. Avicena es un ejemplo de peripatetismo abierto a la trascendencia, aunque su fe musulmana lo incapacita como modelo para la filosofía cristiana. Por eso Escoto hace una revisión de su teología natural.

6. A. LLANO, *La audacia de la razón*, «Scripta Theologica» 31 (1999/1) 107.

Crónicas

Cuando el Oxoniense se pregunta por el objeto primero del intelecto, no sólo ofrece una conciencia plenamente abierta a la realidad total, sino que la trasciende: el conocer pone de manifiesto el anhelo de eternidad que anida en la naturaleza humana; se pretende llegar al conocimiento más perfectamente posible. En consecuencia, ese dinamismo del espíritu humano expresa la constitutiva intencionalidad del pensamiento⁷. Ello se explica si se admite que el entendimiento está dotado de un impulso interno que se realiza en el ser; o sea, el ser en su comunidad es el horizonte permanente del espíritu humano.

Para Escoto el conocimiento de la realidad produce la realidad en sí, que se da en un plano eidético o esencial. Por consiguiente la existencia es un hecho que se construye desde la esencia. La primacía de la esencia en el análisis metafísico tiene un objetivo: garantizar un conocimiento preciso y sistemático, tanto de las criaturas como del creador. La teología natural escotista se construye *a priori*, aunque se busque una validación *a posteriori* de las conclusiones.

d) *El ascenso racional a Dios desde las criaturas se da en un plano meramente formal*

En el modelo escotista la comunidad del ser es el nexo ontológico que liga a las criaturas con Dios. Gracias a la mínima entidad del concepto de ser se puede soslayar la semejanza existente entre las perfecciones de las criaturas y las que se predicen de Dios que —a su entender— no son resolubles con la analogía. Mediante la univocidad podemos relacionar positivamente los conceptos creaturales y aplicarlos adecuadamente a Dios.

La crítica escotista a la analogía del concepto enriqueana revisa los pilares que la sustentan: la teología negativa que niega la capacidad natural del intelecto para conocer todo ser y la necesidad de la iluminación que salva la diferencia de significado entre los conceptos negativos de las criaturas y los conceptos propios de Dios. El Sutil revisa esa pseudo analogía que encubre la equivocidad y pone en duda la unidad del concepto. Expresado en terminología formal: no cabe hablar de un concepto intermedio, o tenemos un mismo concepto o bien son dos conceptos distintos.

La doctrina escotista también disiente de la analogía tomista que contempla la realidad desde la participación del ser y la proporcionalidad. La razón de esa falta de entendimiento se debe a que Escoto niega la distinción real entre esencia y ser, dada su visión logicista de la realidad. Bajo esta perspectiva no se entiende adecuadamente la doctrina tomista sobre la *analogia essendi*, que se fundamenta en la noción de ser por participación⁸.

Para Tomás de Aquino el ente creado se compone realmente de dos coprincipios distintos que se relacionan como la potencia y el acto, de tal modo que la propia esencia, como

7. A. PREZIOSO, *L'intenzionalità della coscienza nella filosofia de E. Husserl*, en «Rassegna di scienze filosofiche» 12 (1969) 106-107.

8. E. KANYAMA, *Participation as the fundamental basic of analogy in St. Thomas Aquinas' Metaphysics*, P.U. Urbaniana, Roma 1996.

Crónicas

potentia essendi, recibe toda su realidad del *actus essendi*. Precisamente la distinción real entre *essentia* y *esse* es la que proporciona la clave para entender la metafísica del ser real (por contraposición a una metafísica de la esencia), así como el papel decisivo que tiene el acto de ser en la estructura del ente.

Para el Aquinate el *esse* es lo más propio de cada cosa porque es acto participado del *Ipsum Esse Subsistens*. En efecto, el ser es algo más que un mero accidente o determinación extrínseca de la esencia; el ser es perfección participada que se expresa imperfectamente por la vía analógica. De hecho la participación en el ser es el fundamento de la analogía de atribución.

Ciertamente el conocimiento analógico es menos exacto que el análisis formal, pero refleja mejor la realidad. La precisión formal que persigue el análisis escotista es un lastre que impide jerarquizar el valor ontológico de cada esencia, pues el contenido ontológico de un concepto no varía: la razón formal de cada cosa es idéntica a sí misma, y en tanto que tal, netamente distinta de cualquier otra.

El ser común se dice tanto en las criaturas como en Dios, pero hay un salto cualitativo que se resuelve calificando a cada extremo mediante el par finito-infinito. Esta visión esencialista empobrece la condición real de los entes porque los priva de sus características peculiares. La determinación de la comunidad del ser es poco convincente porque no se sale del formalismo: se intenta explicar la realidad desde un plano lógico sin referirse directamente a las cosas.

Cuando se relega a un segundo plano el origen de toda realidad o *actus essendi*, y se da más relevancia a los contenidos esenciales, es decir, a poseer un contenido coherente de pensamiento (tener una consistencia interna que permita conocer cada objeto aun cuando no se esté seguro de otras determinaciones no formales) se corre el peligro de elaborar una explicación teórica de la realidad, aunque ajena a la misma realidad.

Alberto NAFARRATE SUSAETA
c/ Asunción 4, 3º
E-41011 Sevilla

La «simplicitas» como semejanza divina en el hombre según San Bernardo de Claraval

Esta investigación* quiere dilucidar qué entendía San Bernardo de Claraval por *simplicitas*. Es la continuación de un programa de estudio dirigido a conocer cómo ha sido en-

* Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma. Fue su director el Prof. Antonio Aranda. La fecha de lectura pública de la tesis fue el 11 de enero de 2000, frente al tribunal presidido por el Prof. Antonio Aranda, acompañado por los Profesores Alfonso Chacón, Paul O'Callaghan, Vicente Bosch y Jerónimo Leal.