

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA DE DUNS ESCOTO

Resulta bastante problemático el que se pueda hablar hoy de interés por los últimos —o primeros— problemas de la filosofía clásica. Sufrimos crisis de grandes principios rectores y sobra de «pequeños principios», de teorías acerca de este o aquel problema filosófico. Pero si los temas fundamentales de la Metafísica no despiertan preocupación mayormente en los filósofos, sí cuando se los estudia desde el punto de vista histórico. No nos interesa gran cosa la teoría platónica de las Ideas, pero nos gusta saber qué era, exactamente, lo que quería decir Platón cuando dialogaba en la Academia acerca del mundo maravilloso de las Ideas.

Con los grandes escolásticos nos pasa, en buena parte, una cosa bastante parecida. Aquella secular y casi dramática polémica entre tomistas, escotistas y nominales es hoy, a lo sumo, un tema de interés para la historia; pero nadie o muy pocos tienen interés en alistarse con armas y bagajes, con la incondicionalidad del que luchaba, *pro aris et focis*, en alguna de aquellas antiguas y gloriosas banderas. Los estudios, seriamente preparados muchos de ellos, que desde la restauración de la Escolástica se han venido publicando en libros y revistas, son estudios de hermenéutica más que estudios de tesis. Obedecen a un afán de comprensión histórica más que a una preocupación íntimamente filosófica. Acaso sea esta labor esclarecedora lo que necesitaba con más urgencia nuestra vieja *Philosophia perennis*, como preámbulo para un ulterior trabajo de sondeo filosófico.

Uno de los autores clásicos sobre los que se han presentado estudios más copiosos y dignos es el Doctor de la Escuela franciscana Juan Duns Escoto.

En 1943 publicaba el P. Efren Bettoni un amplio informe bibliográfico

con el título *Veinte años de estudios escotistas* (1), en el que se pone de manifiesto el renacer del interés que está despertando Duns Escoto y las aportaciones que en esos años ilustraron diversos puntos de su ingente labor filosófica.

Ultimamente, en 1952, publicaba el gran «Embajador de la Edad Media», E. Gilson, un libro magnífico, como casi todos los suyos, sobre Duns Escoto y sus posturas fundamentales (2). Este estallar de una floreciente primavera escotista nos lleva a escribir estas páginas, que quieren ser una orientación en un punto tan capital como el del objeto de la Metafísica del Doctor Sutil. No se trata de una interpretación personal, sino de algo más modesto: de dar a conocer, con la claridad y precisión posibles, los resultados a que han llegado los investigadores en torno a este punto inicial de una de las más profundas teorías del ser que encontramos en la historia de la filosofía europea.

Si esclarecer los primeros pasos de una Metafísica, sea cual fuere, equivale a dar con la clave de un sistema filosófico; esto resulta aún más verdadero tratándose de un sistema de filosofía escolástica. Como lo hacía notar M. de Wulf (3), no se repetirá bastante que en el siglo XIII todas las cuestiones filosóficas son abordadas en función de la Metafísica y colocadas bajo su irradiación. La cosa es sorprendente en lógica y en ideología, donde la ciencia del ser rige la ciencia del conocimiento del ser. Todo lo que los escolásticos de aquella centuria escribieron sobre Dios y el alma es Metafísica aplicada, y no sería difícil demostrar que las teorías de la finalidad inmanente forman una de las bases de la moral.

EL OBJETO PRIMERO DEL ENTENDIMIENTO

Una organización sistemática del pensamiento de Duns Escoto debe empezar esclareciendo un problema metafísico-psicológico: el problema del ob-

(1) BETTONI, P. EFREM, O. F. M., *Vent'anni di Studi Scotisti* (1920-1940), Milano, 1943. El P. Bettoni ha dividido su trabajo en cuatro partes, en las que da a conocer las aportaciones que en esos veinte años se han hecho respectivamente en torno a la vida de Escoto, a la autenticidad de sus obras y a su pensamiento filosófico y teológico. Hoy día la mejor reseña bibliográfica, no sólo en lo relativo a Escoto, sino a lo franciscano en general, es la que publica la Revista del Instituto Histórico de PP. Capuchinos de Roma, *Collectanea Franciscana*, de una amplitud de información y de competencia verdaderamente excepcionales, en frase del mismo P. Bettoni.

(2) GILSON, Etienne, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, 700 pp. Durante cerca de cuarenta años, nos dice el autor, nunca se ha alejado por mucho tiempo del estudio y de la enseñanza de Escoto. Esta maduración y la competencia del eminente historiador de la Edad Media, que es M. Gilson, han contribuido a darnos la mejor obra moderna en torno al pensamiento del Doctor Franciscano.

(3) WULF, M. De, *Y eut-il une philosophie scolastique?*, en *Revue néoscholastique de Philosophie*, 1927, p. 13.

jeto primero del entendimiento. En este problema van como imbricados, entre otros, el problema capital del objeto de la Metafísica, de sus límites y de la misma insuficiencia de la filosofía natural frente al dato de la Revelación. Esto quiere decir que la respuesta a la interrogante, ¿cuál es el objeto primero del entendimiento humano?, sitúa ya su postura filosófica dentro del ámbito de la filosofía medieval y cristiana.

Para proceder con la máxima claridad en un asunto propicio a confusiones, precisaremos lo que queremos decir al hablar de «objeto primero del entendimiento humano». La primariedad puede ser puramente cronológica y equivaldría la pregunta anterior a esta otra ya más estricta, ¿qué es lo primero que el hombre conoce en el orden del tiempo?

La primariedad puede entenderse en el orden de la perfección y la pregunta anterior se resuelve en esta otra. ¿cuál es la cosa más perfecta que cae bajo el conocimiento humano?

Finalmente podemos hablar de una primariedad de adquisición con la capacidad cognoscitiva de nuestro entendimiento. La pregunta taxativa podría formularse del siguiente modo: ¿Cuál es la cosa a la cual está ordenado, dada su naturaleza, el entendimiento humano?

En el presente estudio nos ceñimos exclusivamente al problema que suscita la pregunta en este tercer sentido que hemos enunciado.

Cuando Escoto se plantea esta cuestión tiene ante la vista la solución que le da la escuela agustiniana, representada en aquel tiempo máximamente por Enrique de Gante, el cual sostenía que el objeto primero y propio del entendimiento humano es Dios. Duns Escoto, que había debelado implacablemente y como nadie lo hubiera hecho hasta entonces, la teoría de la iluminación, con la cual está relacionada esta otra teoría metafísica, se opone también decididamente a la opinión del Gandavense. El primer objeto natural de alguna potencia implica un orden natural a dicha potencia. Pero Dios no puede implicar un orden natural a nuestro entendimiento, *sub ratione motivi*, a no ser bajo la razón de algún atributo común a Dios y a la creatura, como sería el atributo de ser. Por consiguiente, Dios no puede ser el objeto primario de nuestro entendimiento (4).

Frente a la teoría agustiniana se levantaba la sostenida por Santo Tomás, según el cual el objeto propio de nuestro entendimiento es la quiddidad de la cosa material. La argumentación del Angélico reposa sobre este principio general: *Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*. De ahí que un entendimiento totalmente desligado de la materia, cual es el entendimiento angélico, tiene por objeto propio una sustancia inteligible separada del cuer-

(4) «Primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam: Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi sicut ponit illa opinio; ergo non est obiectum primum nisi sub ratione illius attributi.» *Ox.* 1. d. 3, q. 3, n. 5.

po, y las cosas materiales las conoce a través de esta sustancia inteligible. En cambio, el entendimiento humano, unido al cuerpo, tiene por objeto propio una quiddidad o naturaleza inviscerada en una materia corpórea, y a través de esa naturaleza de las cosas visibles, se eleva a un cierto conocimiento de las invisibles (5). Escoto está perfectamente de acuerdo con Santo Tomás en afirmar que, en el estado presente(6) somos incapaces de poner acto alguno de conocimiento intelectual sin recurrir al fantasma. Pero el hecho de que la quiddidad abstracta del sensible sea el solo objeto naturalmente accesible al entendimiento humano, *pro statu isto*, no nos permite concluir que esa quiddidad sea el objeto propio del entendimiento. Y se opone a la tesis tomista, tanto desde un punto de vista filosófico como desde el dato de la revelación.

En primer lugar, a Escoto no le seduce lo más mínimo esa «armoniosa correspondencia» que Santo Tomás establece entre la naturaleza del objeto y la naturaleza del sujeto cognoscente. La relación requerida entre un objeto y una facultad se reduce a esta: que el objeto pueda mover a dicha facultad.

Pero esta relación no implica una semejanza en el grado de inmaterialidad entre el sujeto y el objeto. Si se requiere alguna semejanza entre ambos, es únicamente la que se establece en el acto mismo de conocer, ya que todo conocimiento consiste en esta asimilación; pero no en el sujeto cognoscente. La correspondencia postulada por el Angélico no es necesaria y no podemos concluir de ella que el objeto propio del entendimiento humano sea una esencia o realidad inteligible inviscerada en la materia, bien que, de hecho, nuestro entendimiento no pueda exceder los límites del sensible intuitivamente. Más adelante veremos cómo para Escoto en aceptar o rechazar esta tesis tomista, le va al filósofo nada menos que el rechazar o aceptar la misma posibilidad de la Metafísica.

Pero, además, esta tesis tomista tiene en contra un dato innegable de la Revelación. La fe, en efecto, nos enseña que nuestra inteligencia conocerá en el cielo, directamente y sin necesidad de abstraer del fantasma, las esencias puramente espirituales. Ahora bien, una facultad cognoscitiva no podría,

(5) *Summ. theol.*, I, 84, 7, resp.

(6) Cuando Escoto habla de «statu isto» no se refiere al estado de unión del alma con el cuerpo, sino al estado concreto del hombre después del pecado original, sin que afirme más que como una hipótesis que tal estado sea un castigo impuesto por el pecado. «Status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata.» *Ox* I, d. 3, n. 24.

(7) «Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu... nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen pro statu isto ei adaequatur in ratione motivi quidditas rea materialis, et ideo pro statu isto non naturaliter intelligit alia, quae non continentur sub illo primo motivo.» *Ox*. I, d. 3, q. 3, número 24.

sin cambiar de naturaleza, aprehender cosa alguna que no cayera bajo el ámbito de su objeto propio o de su capacidad de conocer *ex natura potentiae*. Sin haber llegado todavía a saber positivamente cuál es el objeto propio de nuestro entendimiento, sabemos que no es Dios ni la quiddidad de la cosa material.

LA RAZÓN COMUNÍSIMA DE SER

Ni filosófica ni teológicamente podemos admitir las tesis de Enrique de Gante, ni del Angélico. La única solución que nos queda es la de que el ser en cuanto tal es el objeto propio y primero del entendimiento humano. Es el ser según su razón comunísima, o en cuanto abstrae de lo sensible e inteligible, de la sustancia y del accidente, y esto por el hecho de que el entendimiento humano puede realizar actos cognoscitivos, tanto acerca de los objetos materiales como de los espirituales, de la sustancia y del accidente, de Dios y de la creatura (8). Nos encontramos ante hechos que no admiten explicación plausible en la teoría de la quiddidad de la cosa material y que nos demuestran que nuestra mente es capaz de sobrepasar los límites del ser material. El ser tiene los mismos límites de lo real y de lo inteligible y ese ser es el objeto propio de nuestro entendimiento, y, como veremos, el objeto de la Metafísica.

Pero, ¿nos es asequible un tal concepto de ser? Como hace notar Gilson, Escoto, empleando un método que se inspira directamente en Avicena y que anuncia sorprendentemente el que más tarde empleará Descartes, propone esta regla general para salvaguardar la autoridad de un concepto distinto: un concepto es distinto de otro si puedo estar cierto del primero y no estarlo del segundo (9). Nos basta, pues, aplicar esta regla de oro al concepto de ser según su razón comunísima para saber si nos podemos elevar o no a semejante concepto. Escoto recurre a un sencillo examen introspectivo. Con frecuencia tenemos conciencia de entender, acerca de un objeto cognoscible, algo con certeza y algo dubitativamente (10). Así, por ejemplo, estamos ciertos de que Dios es ser, aunque podemos dudar de la finitud o infinitud de su naturaleza. Por consiguiente, el concepto ser, del cual estamos ciertos, es de suyo indiferente a la realidad finita y a la infinita. Además, la argu-

(1) «*Ens secundum quod abstraens a sensibili et insensibili est vere proprium obiectum intellectus.*» *Ox. ib.*, n. 22.

(9) «*Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alius a conceptibus de quibus est dubius.*» *Ox. I*, d. 3, q. 1 et 2, a. 4, n. 6.

(10) «*Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens. utrum sit ens in se vel in alio.*» *Qu. in Met.*, lib. IV, q. 1, n. 6.

mentación de Escoto adquiere una mayor eficacia si tenemos en cuenta que sólo podemos gozar de absoluta certeza acerca de los conceptos *simpliciter simplices* (11).

Este dato subjetivo adquiere una obvia confirmación histórica. Desde Aristóteles hablamos de una ciencia del ser en cuanto ser, la Metafísica, que no sería posible si no ponemos como ejemplo propio del entendimiento el ser en cuanto ser, independiente de cualquier determinación.

Con esta postura escotista se definen los campos de la Física, de la Metafísica y de la Teología. La Metafísica es la ciencia de lo primariamente —no olvidemos el sentido de primariedad de que hablamos— cognoscible: *prima scientia scibilis primi*. Este primer cognoscible trasciende a todos los objetos particulares y sólo se ocupa de lo universalmente común. «Ciencia del ser común y de sus propiedades, la Metafísica está con la Teología en la misma relación que con la Física. Todo lo que es verdadero afirmado del ser en general, es verdadero afirmado del ser físico en cuanto ser; todo lo que es verdadero del ser en general es verdadero de Dios en cuanto que Dios es ser... La Teología presupone, pues, la Metafísica como toda ciencia de un ser particular presupone la ciencia del ser en general» (12).

Esto no quiere decir que, a partir de la Metafísica, podamos demostrar por demostración necesaria y *a priori* la realidad de lo real concreto; en otra hipótesis histórica acaso eso se pudiera efectuar; pero actualmente no nos elevamos a un concepto abstracto o trascendental sino a través del itinerario laborioso de la abstracción sensible. Nuestro conocimiento actual comienza por conceptos confusos de los objetos singulares y, pasando por las ideas menos universales, nos elevamos hasta la aprehensión de la razón comunísima de ser. «De facto» sólo procedemos por abstracción, aunque fundamentalmente, radicalmente, nuestro entendimiento es capaz de intuición intelectual directa aun de las realidades suprasensibles, como Dios o las sustancias separadas. La Metafísica escotista es obra de un entendimiento que, si por el momento (no entramos ahora a investigar el por qué), no procede más que abstractivamente, deja entrever en forma latente su aptitud natural, lo que puede «ex natura potentiae».

Acaso podamos esclarecer la actitud de Escoto y su concepto del ser si la comparamos con la postura de Santo Tomás. También para Santo Tomás es el ser el objeto de la Metafísica. Pero cuando el Angélico habla de «ser», ese ser no es, directamente, más que la quiddidad de la cosa material; la realidad espiritual entra en el concepto por una cierta analogía. En cambio el «ser» a que llega Duns Escoto, aunque lo haya obtenido a partir de la abstracción sensible, es un concepto que se predica, no por analogía, sino en

(11) Cfr. BARTH, P. T., O. F. M., *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum*, Romae, 1939, p. 25.

(12) GILSON, O. C., p. 72, nota 1.

idéntico sentido, de todo lo real, sea de orden material o de orden espiritual. En una palabra: el ser de Escoto es unívoco, mientras que el ser de la Metafísica de Santo Tomás es solamente análogo. Pero de esto hablaremos más adelante.

LA PRECARIEDAD DE LA FILOSOFÍA

Aunque se ha acusado a Escoto de tráfuga de la antigua filosofía franciscana, inspirada preferentemente en San Agutín, hoy sabemos que la influencia del Doctor africano y de los primeros maestros de la Orden Seráfica han dejado huellas bien visibles en muchos puntos importantes del pensamiento escotista. Uno de esos rasgos de la antigua escuela franciscana que nos recuerda, como una resonancia, al San Buenaventura de las «*Collationes in Hexaemeron*», lo encontramos en el tema escotista de la insuficiencia de la Filosofía para establecer el objeto mismo de la Metafísica.

Ya hemos visto a Escoto recurrir al dato de la Revelación para rechazar la teoría filosófica que establece como objeto propio del entendimiento la quiddidad de la cosa material. Una vez que la revelación nos ha dado a conocer que en la visión beatífica veremos a Dios intuitivamente, no tenemos más remedio que concebir la naturaleza del entendimiento humano de tal manera que la visión beatífica le sea posible.

Pero donde Escoto argumenta directamente desde un punto de vista teológico es cuando trata de establecer los límites de la Filosofía. La insuficiencia radical de la Filosofía se funda en el hecho de que ella no puede dar al hombre la posesión de su fin último. Ahora bien; si el hombre no es capaz de conocer por la luz de la razón que su fin último es la visión intuitiva de Dios, la Filosofía sufre una fundamental deficiencia precisamente en la Metafísica, que es la que estudia e intenta resolver las ultimidades del hombre.

Los argumentos con los que trata de fundamentar su posición son varios. El primero es de índole histórica; del hecho que la filosofía, concretamente Aristóteles, al que se le consideraba como la expresión máxima, no sólo *de facto* sino también *de iure*, de lo que podía alcanzar la razón natural. Además la razón natural es incapaz de conocer los medios de llegar a la consecución del fin último.

Todo esto tiene, naturalmente, su repercusión en el tema que venimos tratando del objeto adecuado del entendimiento humano. La ilación es la siguiente: el hombre, si conociera con claridad cuál es su naturaleza, conocería el alcance de su entendimiento y vería que es capaz de un conocimiento intuitivo de las mismas sustancias espirituales. Pero de hecho nuestra alma no nos es conocida en el presente estado sino bajo una noción general, tal cual la hemos logrado abstraer de las cosas sensibles, y esto no nos

basta para llegar a conocer que nuestro conocimiento más perfecto es la visión intuitiva de Dios. Esta misma limitación se impone tratándose de saber cuál es el objeto del entendimiento humano. «Se ha de negar... que conozcamos naturalmente que el ser es el objeto primero de nuestro entendimiento, y esto según su indiferencia total a lo sensible y a lo inteligible» (13).

He aquí cómo, para establecer que el ser común a Dios y a la creatura, a lo material y a lo espiritual es el objeto propio del entendimiento humano en cuanto potencia, estamos necesitados de la Revelación. Por consiguiente, el ámbito de la Metafísica viene señalado por una premisa, que no es de razón sino de fe. La Filosofía está, pues, desde el planteamiento del primer problema metafísico, en dependencia del dato de la Revelación. Teniendo, como de hecho tenemos, el concepto de ser abstraído de la realidad material, no podríamos saber si ese concepto se podía aplicar unívocamente a Dios y a las sustancias separadas, si la Revelación no nos enseñara que nuestro entendimiento tiene de suyo capacidad para todo lo inteligible. Con esta premisa y con la premisa de la experiencia interna que nos patentiza que podemos llegar a un concepto de ser que de suyo prescinde de la materialidad, concluimos que ese concepto de ser es un concepto trascendente, dotado de la indiferencia necesaria para ser predicado en un mismo sentido de todo lo real. «Desde el momento en que el entendimiento humano es una facultad capaz a la vez de abstracción y de intuición inteligible, el ser, que es su objeto primero, debe poder predicarse en un mismo sentido del ser sensible y del ser inteligible» (14).

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA Y LA UNIVOCIDAD

Como se desprende de lo que acabamos de decir, el objeto propio del entendimiento humano es el ser común, y éste ser común es el objeto de la Metafísica. Por su misma indiferenciación es apto para ser predicado en un mismo sentido de todos los seres, y esto nos introduce en la cuestión capital de la univocidad del ser en Escoto. Para que el ser pueda dar razón de nuestro conocimiento de Dios y de la creatura, de la realidad material y de la espiritual, es preciso que se predique unívocamente. «Si se admite que el predicado *ens* no es unívoco a la creatura y a Dios, a la sustancia y al accidente, y no pudiendo por otra parte negar que todas estas cosas son para nosotros inteligibles, es evidente que no se puede hablar de un primer objeto de nuestro entendimiento ni *secundum virtutem*, ni *secundum praedicationem*

(13) «Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum obiectum intellectus nostri et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia.» *Ox. Prol.*, q. 1. art. 2, n. 12.

(14) GILSON, O. c., p. 61, nota.

nem; sólo si se admite la univocidad del concepto ser se llega de algún modo a definir el objeto propio de nuestro entendimiento (15). Quiere decir Escoto: A toda potencia corresponde un objeto adecuado, un objeto que adecua su capacidad como potencia. Ahora bien, sólo el ser en general, antes de cualquier especificación, posee los caracteres indispensables para ese objeto adecuado del entendimiento humano. Luego, o negamos que el entendimiento humano tenga un objeto adecuado o admitimos la univocidad. Hoy no podemos negar que Escoto defiende la univocidad del ser, expresamente y por la necesidad lógica de todo su sistema metafísico.

Dividiremos el estudio de la cuestión en varios apartados para que resalte mejor su concatenación lógica.

a) *La univocidad*.—La doctrina común de la analogía pesaba demasiado en tiempo de Escoto para que éste se arriesgase súbitamente en una nueva tentativa de tanta trascendencia para la Filosofía y para la misma Teología. En algunas obras deja la cuestión indecisa, sin tomar claramente partido por la univocidad o por la analogía. En otros pasajes se adhiere a la univocidad, pero con la modestia del que se sabe embarcado en una cuestión tan oscura, en una nueva navegación. Sin embargo, su pensamiento se iba precisando cada vez más, y hoy se puede sostener que Escoto, en la última fase doctrinal de su pensamiento, acepta ya decididamente el camino de la univocidad. Y a medida que precisaba su postura iba perfilando con más rigor y exactitud el concepto de unívoco.

Lo unívoco no puede circunscribirse al campo de los predicamentales y de los predicables, sino que tiene que abarcar también los conceptos generalísimos y trascendentales. Amplió el concepto de univocidad hasta hacer que bastase la sola unidad lógica para que pudiéramos hablar de predicación unívoca. Le bastan estas dos exigencias para declarar unívoco un concepto: la primera postula que se salve el principio de contradicción, de modo que un mismo predicado o ha de afirmarse o negarse de un sujeto. La segunda, que el término unívoco pueda servir de término medio en un silogismo, sin caer en el vicio de los cuatro términos (16).

Para delimitar su concepto de unívoco, Escoto distingue tres clases de univocidad: univocidad física, metafísica y lógica (17). La univocidad lógica

(15) *Ox.*, I, d. 3, q. 3, n. 6.

(16) «Conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum.» *Ox.*, I, d. 3, q. 2, n. 5.

(17) Antes de Escoto no se conoce esta división tan explícita de la univocidad. «Univocatio logica neutram se praebet ad finitum et infinitum, quia tantum unitatem conceptus petit; quo pacto univocum logicum scoticum, sicut iam supra designavimus, synonymum aristotelicum-boethianum a cunctis restrictionibus liberavit atque ad receptionem contentorum transcendentalium praeparavit.» T. Barth, *De univocationis entis natura apud Duns Scotum*, en *Collectanea Franciscana*, 1944, t. 16, p. 19.

consiste simplemente en la unidad del concepto; la metafísica en la unidad del género próximo, y la física, en la comunidad de naturaleza o de especie.

b). *Su trascendencia*.—¿Es verdaderamente trascendente ese concepto unívoco tal cual lo concibe Escoto? Es este un ataque que se ha dirigido con frecuencia contra el objeto de la Metafísica escotista. La univocidad no es posible defenderla a no ser a riesgo de sacrificar o la multiplicidad de los seres o la trascendencia del concepto unívoco. Escoto, al querer evitar el panteísmo y al mismo tiempo la analogía, habría tenido que reducir el concepto de ser a un concepto genérico. Vamos a ver brevemente el pensamiento de nuestro autor en torno a este problema.

Ante todo, Escoto distingue en el ser los modos intrínsecos y las propiedades trascendentales.

¿Qué entiende por *modos intrínsecos o últimas diferencias*? El P. Woestyne define los modos intrínsecos de esta forma: *Est realitas subiectum contrahens et determinans, cum subiecto nihilominus realiter identificata* (18). Es decir, se trata de una determinación intrínseca de la esencia, que designa simplemente la manera cómo esa esencia existe. Lo comprenderemos mejor si comparamos esta determinación intrínseca con la diferencia extrínseca que va concretando el ser predicamental en el árbol de Porfirio. La diferencia racional se le añade al género animal, está fuera de su esencia y forma composición con ella. En cambio, en los modos intrínsecos no hay composición de ninguna clase. El ser finito o infinito no es ser más finitud o ser más infinitud. El concepto de ser infinito es simple, porque significa solamente el ser en su grado supremo de intensidad, del mismo modo que una blancura intensa no es un concepto compuesto de blancura e intensidad. Estos modos intrínsecos o diferencias últimas se nos presentan en los binarios de finito-infinito, acto-potencia, causado-incausado... Estos modos intrínsecos no están incluidos necesariamente en el ser común, pero están esencialmente incluidos en alguno de los seres.

«Se predicen esencialmente de todo aquello de lo cual el ser se predica esencialmente» (19).

Por *trascendentales* entendemos aquellas propiedades del ser que afectan a todo ser y que son convertibles con el ser.

Pues bien, la dificultad se mueve precisamente en torno al modo cómo se predica el ser de las diferencias últimas y de los trascendentales. El mismo Escoto dice claramente: «El ser no puede predicarse en sentido unívoco *in quid* de las diferencias últimas y de las propiedades trascendentales del ser»

(18) WOESTYNE, P. F. Z. VAN DE, *Cursus Philosophicus*, Mechliniae, 1921, t. 1. p. 483.

(19) GILSON, O. C., p. 99.

(20). El P. Barth (21) cree que esta limitación compromete seriamente la eficacia de la univocidad. De las dos razones que aduce, la primera denuncia una gran limitación en la universalidad del concepto ser. La segunda dice que la separación que hace del ser con relación a sus propiedades y diferencias últimas no sólo limita el ámbito del ser, sino que vuelve dudoso su mismo fundamento. Pues si se supone que el ser no contiene quiditativamente al *unum*, la univocación, que ciertamente es un modo de unidad, por fuerza ha de carecer de fundamento.

Creo que estas objeciones no son tan poderosas que hagan desaparecer la eficacia de la univocidad. En primer lugar la univocidad interesa al filósofo no en función de las modalidades que puedan poseer los seres, sino en función de los seres concretos, de los seres que «son». Y ni las diferencias últimas ni los trascendentales «son» en sentido pleno. Además si, como veremos más adelante, el ser escotista se encuentra en la línea de la esencia, siendo las últimas diferencias no algo añadido a la esencia, sino un «modo intrínseco», como hemos dicho, al predicarse de una esencia cualquiera, sus modos intrínsecos quedan esencialmente incluidos en esa misma esencia. Las propiedades trascendentales no quedan incluidas esencialmente, ya que el concepto de *unum*, *verum aut bonum* no son formalmente el concepto de ser; pero en virtud de su misma transcendencia quedan virtualmente incluidos en el ser del que se predica unívocamente y quiditativamente el ser común. Creo más bien que lo que destruiría la univocidad sería la predicación *in quid* de las últimas diferencias, pues, al no ser éstas comunes a Dios y a la creatura, el ser no podría seguirse predicando de ambos en un mismo sentido. ¿Que forman un concepto simpliciter simplex con el ser? Concretamente, sí; pero no en abstracto. Y lo mismo se diga de los trascendentales.

UNIVOCIDAD CONTRA ANALOGÍA

Escoto elaboró su teoría de la univocidad por parecerle insuficiente la explicación mediante los conceptos analógicos. Ya hemos indicado cómo la carencia de un concepto unívoco, capaz de entrar como objeto propio del entendimiento humano haría imposible la visión beatífica de Dios en la otra vida. Pero además haría imposible toda Metafísica, ya que la privaría de un objeto específicamente distinto del objeto de la Física, que estudia la quididad de la cosa material. Y si se recurre a la analogía, la dificultad queda sin resolver, aunque desde un punto de vista algo distinto. Y es que en este caso la Metafísica toma por objeto una realidad que el entendimiento humano es

(20) «Ens non possit esse commune univocum in quid... de differentiis ultimis nec de passionibus suis.» *Ox.* 1, d. 3, q. 3, n. 8.

(21) BARTH, *ib.* en *Collectanea Franciscana*, p. 34.

incapaz de conocer. Porque esta ciencia enseña a un tiempo que su objeto es el ser en cuanto ser y que el único ser accesible es la esencia de las cosas materiales. Del objeto más noble, que es el ser necesario, sólo nos queda un concepto negativo. De aquí el dilema: o nuestro entendimiento es capaz de elevarse a un concepto unívoco del ser o no nos queda otro camino que renunciar a la Metafísica.

Nos encontramos, pues, en presencia de dos Metafísicas, la Metafísica de la univocidad y la Metafísica de la analogía. Esta tesis se ha debatido durante siete siglos y no lleva camino de terminar. Pero lo más lamentable no es esto: ello ni siquiera es lamentable. Lo deplorable es que con demasiada frecuencia no están de acuerdo los eternos litigantes acerca del sentido que dan al concepto de ser, concordia indispensable para lanzarse luego a la disquisición de si el ser ha de entenderse como unívoco o como análogo. El ser de que hablan los tomistas es el ser que incluye todas sus modalidades concretas; en tanto que el ser de que habla Escoto no las incluye. Desde que se empieza con esta divergencia en la terminología, toda mutua comprensión queda definitivamente descartada.

Que el ser tomado con sus modos concretos de ser —pongamos finito e infinito— deba considerarse como análogo, es una afirmación contra la cual Escoto no puede oponer nada y contra la cual nunca ha opuesto nada. Si partimos de un concepto de ser aristotélico o tomista, el ser es ciertamente análogo. Pero es aquí precisamente donde llega la Metafísica tomista en la fundamentación de su magnífica catedral metafísica, donde encuentra Escoto una postura verdadera, pero deficiente. El problema sale a flote en este momento y nos interroga sobre si, más allá de su estado físico de analogía, no entraña el ser un estado metafísico de univocidad, que sería precisamente su estado de «ser en cuanto ser». El dilema «el ser tiene que ser unívoco o análogo», es para Escoto un dilema sin consistencia. El ser es análogo en su estado físico y unívoco en su estado metafísico.

Pero, aparte de esta mutua incomprensión que con demasiada frecuencia se echa de ver en las interminables disputas de las dos tendencias, existe una diferencia profunda, y la hallamos en el mismo concepto de analogía. Para Escoto la analogía es una analogía de concepto y se confunde con la semejanza, en tanto que para Santo Tomás se trata de un juicio de analogía.

Santo Tomás distingue entre objeto de afirmación y objeto de representación. Cuando trata de la cuestión: *Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter* (22). Después de rechazar la opinión de Maimónides de una teología negativa y la de aquellos otros que no ven más que una relación de causalidad entre Dios y la creatura, como si cuando decimos que Dios es bueno, no quisiéramos decir otra cosa, según ellos, sino que es causa de la bon-

(22) *Summ. theol.* I, 13, 2, c.

dad que hay en las cosas, dice que estos nombres —bueno, sabio, etc.— significan la misma sustancia divina y se predicán de Dios sustancialmente, *sed deficiunt a repraesentatione ipsius*. Es decir, que este juicio en el que afirmamos de Dios que es bueno, el predicado «bueno», como representación, contiene solamente la bondad según se encuentra en las creaturas; pero este «modo», según el cual el predicado «bueno» está en mi mente, no lo afirmo de Dios. De la predicación queda excluido el conjunto de determinaciones materiales y de restricciones categoriales que la limitan (23). Y este prescindir de las determinaciones materiales y categoriales no es quedarse con un concepto unívoco, sino afirmar la correspondencia proporcional entre el objeto sensible que nos es posible representar y el inteligible que escapa a nuestra representación.

Escoto se sitúa en otra perspectiva distinta. Para él no se trata de saber si dos términos desempeñan un papel análogo en un juicio de proporción, sino de si el concepto designado por un término es o no es el mismo que el concepto designado por otro. En una doctrina donde el ser se define por el concepto, el ser tiene que ser unívoco o no tenemos tal concepto, ya que un concepto que represente dos cosas distintas aun en cuanto distintas no es un concepto, sino dos conceptos. Para el lógico un concepto análogo es sencillamente un contrasentido. La analogía sólo tiene sentido en el estudio de las ciencias reales; pero esto no veda que el metafísico, aunque especule sobre el ser real, no pueda elevarse por encima de la diversidad real de los seres para abstraer un concepto común a todos, cual es el concepto de ser.

«Cuando se las enfoca desde este punto de vista, la mayor parte de las controversias entre escotistas y tomistas aparecen perfectamente vanas. Yo las llamaría frívolas si fueran un poco más divertidas. Porque los que no se han puesto de acuerdo acerca de la naturaleza del ser, ¿en qué podrán luego convenir? Sería sobre este punto fundamental sobre el que deberían entenderse por adelantado, aunque sólo fuera para refutarse» (24).

UNIVOCIDAD Y PANTEÍSMO

Escoto ha sido tachado de panteísmo por su doctrina de los universales y más quizá por haber defendido la univocidad del ser. Se le ha considerado como un lejano precursor del judío Espinosa, y esta acusación se ha repetido muy modernamente por autores de tanta nota en el campo de la Escolástica, como el P. Garrigou-Lagrange (25).

(23) MARECHAL J., *Le point de Départ de la Métaphysique*, Paris, 1949, deux. édition, Cahier V, p. 323.

(24) GILSON, O. c., p. 114.

(25) GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dieu, son existence, sa nature*, p. 568 sgts., Paris, 1928.

Esta acusación, como tantas otras lanzadas con demasiada ligereza contra el doctor franciscano, carece en absoluto de un fundamento serio. Resulta ya sumamente peligroso hacer decir a un autor cosas que nunca dijo, pero que «hubiera dicho de haber sido consecuente y de haber llegado hasta el fin por un camino lógico». Y Escoto no sólo no dejó una sola expresión panteísta; pero la lógica de su sistema está a veinte leguas de postular una conclusión panteísta. Los acusadores de Escoto han perdido la pista desde el primer momento; es decir, desde que han confundido el «ser» escotista con el «ser» aristotélico y, naturalmente, las consecuencias sólo hubieran sido imputables a Aristóteles o a Santo Tomás, si Aristóteles y Santo Tomás hubieran defendido la univocidad.

Se puede aducir una copiosa serie de textos auténticos de Escoto, con los cuales quedaría descartada definitivamente toda sospecha panteísta. Dios es necesario (26), y la creatura, contingente (27). Dios dista infinitamente de la creatura (28). Dios y la creatura no tienen entre sí ninguna relación real, sino de razón (29), aunque la creatura depende realmente de Dios (30).

Pero, además, si partimos de la unidad del ser en Escoto y en los panteístas, en seguida advertimos que los panteístas hablan de una unidad de subsistencia, unidad en la que van incluídos los modos de ser, que no son otra cosa que explicitaciones necesarias del único ser en devenir; en cambio, para Escoto es una unidad de posibilidad, unidad quiditativa, anterior y con exclusión de los modos concretos de existir. Como hemos visto, el ser de Escoto prescinde de los modos de ser finito e infinito y, por consiguiente, nada dice que pueda dar pie a una acusación panteísta. Sobre este punto queden como respuesta definitiva las duras y contundentes palabras de Gilson: *Laissons de côté ceux qui croient y trouver un germe de panthéisme; une aussi complète absurdité ne vaut pas la peine de la réfuter* (31).

EL FUNDAMENTO DE LA UNIVOCIDAD

Es éste un apartado de la máxima importancia, porque en él pretendemos estudiar el grado de objetividad de ese ser trascendental y lógicamente uní-

(26) «Deus est summe necessarium», *Ox.* 1, d. 8, q. 5, n. 17.

(27) «Creatura est post nihil, i. e. post non esse sui et cuiuscumque in ea», *Ox.*, 1, d. 5, q. 2, n. 19.

(28) «Deus distat in infinitum a creatura etiam suprema possibili si qua daretur... propter infinitatem unius extremi». *Ox.*, 1, d. 2, q. 2, n. 29.

(29) «Omnes relationes creaturae ad Deum pertinent ad tertium modum relativorum», in quo «autem non est relatio mutua». *Ox.*, 1, d. 30, q. 2, n. 9.

(30) «Nulla creatura est a prima causa independens, sed semper dependens.» *Ox.*, 2, d. 2, q. 1, n. 24.

(31) GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, en *Arch. Hist. Doctr. Litt. M. A.*, 1938, t. XI, p. 36.

voco del que hemos dicho que constituye el objeto de la Metafísica. Si resultara que se trataba simplemente de una pura elaboración de la mente, sin ningún fundamento en la realidad, la Metafísica que habíamos pretendido salvar se quedaría en una ficción subjetiva de nuestro entendimiento. Para salvarla de la Física la hubiéramos hecho caer en la Lógica.

Poseemos los textos, a primera vista contradictorios, pero cuya exégesis nos dará luz acerca del presente problema. En el primero se nos dice que Dios y la creatura no son diversos en los conceptos; pero que son diversos en la realidad, de tal modo que no convienen en ninguna realidad (32). En este texto de los Comentarios Oxonienses parece traslucirse que la famosa univocidad vamos a tener que reducirla a un mero concepto, sin fundamento en la realidad.

El otro texto nos dice que el concepto de ente, común a Dios y a la creatura, es un concepto real, como causado por el entendimiento agente y el fantasma (33).

Sin embargo, de esta aparente contradicción, no precipitemos el juicio creyendo que Escoto se contradice a sí mismo.

Según otros pasajes de Escoto, la palabra «realitas» tiene en el léxico del Sutil una doble acepción. A veces se toma en sentido estricto y abarca al ser con sus modos; es decir, al ser concretamente existiendo, sea finito o infinito; otras veces se toma la palabra en un sentido menos estricto, y en este caso significa el ser en sí, abstracción hecha de sus modos intrínsecos.

En el primer texto que acabamos de citar, la palabra «realitas» se toma en sentido concreto; ahora bien, en este sentido es evidente que Dios y la creatura no convienen en ninguna realidad, ni se hallan comprendidos bajo ningún género predicamental. Y así queda explicado cómo, no obstante, no convenir en ninguna realidad predicamental Dios y la creatura, puede tener un fundamento real el concepto trascendental de ser. La mente abstrae de los modos intrínsecos y llega a obtener un concepto no adecuado de la realidad, sino imperfecto, *diminutus*, que llama Escoto. Este concepto es un universal metafísico fundado en la cosa. El concepto unívoco de Escoto es ese mismo universal, pero como segunda intención, en estado de predicabilidad, un universal lógico.

Con esto podemos comprender la doble tendencia entre neoescotistas, al-

(32) «Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt.» *Ox.*, 1, d. 8, q. 3, n. 11.

(33) «Conceptus entis communis Deo et creaturae est conceptus realis, quia omnis conceptus, qui imprimitur in intellectu possibili ab intellectu agente et phantasmate vel qui includitur in conceptu, qui imprimitur ab eis, est realis.» *Prima Lectura*, 1, d. 3, q. 17, in cod. Wa, f. 19 vb-20 ra. citado por BARTH en *De univocationis entis natura apud Duns Scotum*, art. cit., p. 44.

gunos de los cuales exponen la univocidad de Escoto en sentido lógico (34), y otros en sentido metafísico (35). Como segunda intención, el ser unívoco es un concepto lógico, aunque con fundamento en la cosa. Si lo consideramos en sí mismo, sobre todo si tenemos en cuenta lo que tanto hace notar Gilson acerca de la influencia de Avicena con su *natura communis*, en la concepción escotista del ser; en este caso podemos suscribir lo que el mismo Gilson ha dejado escrito en su estudio fundamental sobre Escoto: «Se da comunidad de naturaleza, pero no comunidad física de sustancia, ni comunidad lógica de predicación (36). La explicación del fundamento de la univocidad no es sustancialmente otra que la explicación de la objetividad de los conceptos universales, salvo que en la Metafísica nos encontramos en un grado supremo de abstracción, donde se abstrae, no de diferencias extrínsecas, como en el orden predicamental, sino de modos intrínsecos, concretamente idénticos con el ser.

CONTENIDO OBJETIVO DEL SER UNÍVOCO

Hasta ahora hemos ido abriendo camino hacia el concepto unívoco del ser, según lo entiende Duns Escoto. Pero no hemos entrado en un punto definitivo del problema, que hoy se nos presenta acaso como el más sugestivo y el más actual. Se trata de saber, en definitiva, si el ser escotista y, por consiguiente, la Metafísica del Sutil, se halla anclada en la línea esencialista, de tipo clásicamente helénico, o en la línea de la existencia. En otras palabras: ¿el contenido que responde al ser unívoco de Escoto es un contenido de esencia o un contenido de existencia?

Sobre esta cuestión, los mismos escotistas están en perfecto desacuerdo. Podemos tomar como exponentes de las dos posturas contrarias al eximio escotista S. Belmond y al medievalista E. Gilson. Para Belmond no cabe duda de que el ser escotista es un ser «desesenciado»; es decir, llevado a una depuración tal de modos de ser concretos o de esencias, que sólo le queda el «esse», la existencia desnuda y simple, lo que, en una palabra, se opone a la nada. La comunidad del ser unívoco le viene del hecho que engloba en sí todo aquello que, de una forma u otra, no es la nada, incluyendo dentro de

(34) BELMOND, *Dieu, existence et cognoscibilité*, París, 1913, p. 258: «Il faut donc convenir que du point de vue logique l'ens exprime un concept univoque, commun à tous les êtres.»

(35) WOESTYNE, *op. cit.*, pág. 196, escribe: «Non confundatur ordo metaphysicus cum ordine logico, nec univocum metaphysicum cum metaphysico logico... Metaphysicus e contra res considerat: quamobrem, univocum dicit illud quod in pluribus existentibus independenter ab operatione mentis unum invenitur.» p. 500.

(36) GILSON, *op. cit.*, p. 114.

su extensión, tanto a Dios como a la creatura, a la sustancia y al accidente, a los seres actuales y a los posibles, al ser-cosa y al ser-concepto.

Al oponerse a varias formas inéptas de reconocidos tomistas cuando tratan de enfrentarse con el traído y llevado y mal entendido ser escotista, el P. Belmond les invita a proponerse el problema en esta forma que él cree la única aceptable: ¿«Es posible, por medio de la abstracción, desesenciar el concepto de «ens» hasta llegar a la pura exclusión de la nada absoluta, sin designar esto o aquello y afirmando globalmente ese concepto de todo aquello que, de cualquier manera que sea, está fuera de la nada?» (37).

El P. Belmond tiene en su favor algunos textos de Escoto que parecen decir lo mismo y casi con idénticas palabras. Tenemos, por ejemplo, aquel texto de los comentarios oxonienses, de indudable autenticidad, y en el que dice Escoto: «El ser puede tomarse «communissime», en cuanto se extiende a todo aquello que no es la nada... a todo lo que no incluye contradicción, ya se trate del ser de razón, ya del ser real» (38).

Esta postura evitaría, además, una aproximación peligrosa entre el ser de Dios y el ser de la creatura. En efecto, si la univocidad la colocamos en la línea de la esencia, Dios y la creatura quedarían instalados dentro de un género, y la criatura vendría a quedar convertida en una minimización de aquello que Dios era infinitamente. Dios y la criatura se distinguirían sólo por sus notas individuales y específicas. En cambio, si la univocidad la establecemos en la línea de la existencia, queda definitivamente alejado todo peligro de antropomorfismo, y sobre todo de panteísmo. Así, pues, el unívoco no supone una identidad parcial de naturaleza o de esencia entre seres concretamente diversos, sino una escueta conveniencia en ser algo, en afirmarse frente a la nada absoluta. Siendo cierto que la determinación viene de la esencia, y que el ser escotista es indeterminado, precisamente por su predicabilidad de todo lo que es, se sigue que tal ser no puede situarse en la línea de la esencia, sino en la línea de la existencia o del «esse».

Frente a esta postura que comparten otros escotistas modernos, E. Gilson nos da una interpretación diametralmente opuesta del sentido escotista del ser. Para Gilson, la Metafísica escotista está toda ella dominada por el punto de vista de la esencia. La esencia o la naturaleza en el sistema elaborado por el Doctor Sutil es lo primario y sustancial, en tanto que la existencia no es más que un modo de estar la esencia. Es inconcebible una distinción real entre esencia y existencia desde el momento en que la esencia posee inmediatamente la existencia que le corresponde. O, como lo expresó el antiguo comentador de Escoto, Licheto, «es sencillamente imposible que se dé una

(37) BELMOND, *op. cit.*, p. 249.

(38) «Ens potest sumi communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil... ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, sive sit ens reale.» *Ox.* IV, d. 2, q. 3, n. 43.

esencia cualquiera en el orden de la posibilidad sin la existencia en ese mismo orden de lo posible, o que se dé en el orden actual sin la existencia en el orden actual» (39). Esto quiere decir que la esencia es como el fondo de la Metafísica escotista y que las determinaciones de la existencia no son más que modalidades de la esencia, en los diferentes estados—real o posible—en que la esencia puede encontrarse.

La indistinción real entre esencia y existencia llevaría consigo inevitablemente una subordinación de ésta a aquélla. Concebida de este modo la existencia no se puede ya pensar en levantar una construcción mental a base de la misma.

En este plano de visión es la existencia o los modos existenciales lo que resulta irreductiblemente distinto e incapaz de fundar un objeto de la ontología con la unidad suficiente que requiere el objeto de toda ciencia. Así, tomando la argumentación desde el mismo punto de partida en que la toman los que ven en el ser unívoco un ente desesenciado, o sea, que tenemos que partir de una noción de ser llevada a tal grado de abstracción que implique una conveniencia entre todos los seres, concluyen los esencialistas en un resultado de sentido totalmente opuesto. El ser, tomado como naturaleza o esencia, es lo último a lo que se puede llegar por el camino de la abstracción y lo más indeterminado. La finitud y la infinitud, la necesidad y la contingencia son «modos de ser», y, por consiguiente, los aprehendemos en un signo posterior al que nos manifiesta al ser en su pureza indeterminada. La misma existencia sigue al modo de la esencia, y así en Dios la existencia pertenece necesariamente a la esencia (la existencia actual, es claro), en tanto que la esencia creada no requiere de suyo el existir fuera de sus causas.

Por otra parte, esta explicación salva el peligro de antropomorfismo y de panteísmo que veía Belmond en una univocidad de tipo esencialista. La esencia no es algo concretamente común a Dios y a la creatura y la finitud o infinitud no se le añaden extrínsecamente, sino que son modos intrínsecos del ser, identificados en cada caso con su ser respectivo. El peligro sólo hubiera subsistido en el caso de que esos modos se les añadieran como parece insinuar Belmond, a la manera como se añaden a los géneros las diferencias específicas. Belmond estaba intimamente preocupado por defender a Escoto de la acusación, a todas luces injusta, de que su ser unívoco se hallaba en el orden predicamental.

Por nuestra parte creemos que esta segunda interpretación es la más conforme al pensamiento del doctor Sutil, por ser la más coherente con todo su pensamiento, aunque es preciso reconocer que Escoto no elaboró con precisión todas las piezas de su sistema metafísico, que ha tenido que ser aclarado y hasta redondeado por sus discípulos y comentadores.

(39) Apud GILSON., *L'être et l'essence*, Paris, 1948, pp. 129-130.

CONCLUSIÓN

Toda la labor intelectual de Duns Escoto tenía por fin preferentemente, y hasta podemos decir que esencialmente, el esclarecimiento de la Teología. Con un sentido perfectamente cristiano y medieval subordinaba, jerarquizándolos, todos los conocimientos a la reina de las ciencias, la Teología. Sus mismas elucubraciones abstractas, como la que acabamos de tocar en estas páginas, acerca del ser como objeto de la Metafísica, fueron pensadas y trabadas en función de la posibilidad de llegar a un conocimiento de Dios a partir de la capacidad natural de nuestro entendimiento. Y el problema se le presentó en toda su agudeza y urgencia ante el hecho innegable de que el hombre actualmente no tiene otro camino para elevarse a lo suprasensible que el camino lento e imperfecto de la abstracción del sensible. La dificultad surgía espontánea y preocupadora: ¿qué es lo que puedo afirmar de Dios, si los únicos conceptos que tengo a mano son conceptos tomados de realidades finitas y sensibles? La Metafísica, ciencia del ser, hubiera carecido de su complemento natural, del Ser primero que da razón de los demás seres.

Pero Escoto vió que el camino no estaba totalmente cerrado. Aunque partiendo de los datos de la sensibilidad, la mente humana es capaz de elevarse a un concepto tal que prescinde perfectamente de los modos materiales de ser y hasta de los modos finitos. Ese concepto, por su misma indiferencia, es apto para ser atribuído a Dios. Como, a pesar de su abstracción —o precisamente por su abstracción— es un concepto objetivo, se sigue que podemos, mediante él, captar objetivamente al Ser primero, si no en cuanto Dios, lo cual es objeto de la Teología, al menos en cuanto ser. Tenemos, pues, abierta la senda que nos conduce racionalmente a lo absolutamente trascendente. Esta es la meta a la que aspira, en definitiva, la filosofía del doctor franciscano el beato Juan Duns Escoto. Esta es, también, su gloria.

Colegio Mayor de la Inmaculada (Salamanca).

FR. GABRIEL DE SOTIELLO,
O. F. M. Cap.