

# ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DE LA TEOLOGÍA EN JUAN DUNS ESCOTO

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: 1. Metafísica, revelación, teología.- 2. El concepto de ciencia y su aplicación a la teología.- 3. De la «theologia Dei» a la «theologia nostra».- 4. Estructura de la «theologia nostra».- 5. La «theologia nostra» como saber en la fe.- 6. Praxis y conocimiento práctico. a. El concepto de praxis. b. Naturaleza del conocimiento práctico.- 7. La teología como ciencia práctica.

El siglo XIII constituye, sin duda alguna, una de las encrucijadas fundamentales de la historia de la teología. El proceder simbólico, basado en una metafísica de la imagen, con la consiguiente búsqueda de semejanzas a fin de provocar la elevación de la mente hacia la realidad suprema a la que todo imita y a la que, por tanto, todo remite o reenvía, que había caracterizado al teologizar de etapas anteriores, cedió entonces el paso —por influjo, entre otros factores, de las ideas aristotélicas— a un proceder analítico que, fundado en una metafísica de las causas, aspira a determinar la naturaleza de los seres y sus mutuas relaciones. El debate, en aquel preciso momento histórico, giró específicamente en torno a la comprensión de la naturaleza de la teología, de ahí que el resultado fuera la afirmación de la teología como ciencia<sup>1</sup>. El transfondo y las implicaciones eran, en realidad, más amplios: diversos rasgos del espíritu

---

1. Sobre este punto sigue siendo esencial, aunque cabe matizar algún punto, la reconstrucción ofrecida por M. D. Chenu en su bien conocida obra sobre *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 3ª ed., revisada y aumentada, Paris 1957.

y la mentalidad contemporáneas tienen ahí una de sus raíces más significativas.

A lo largo de los siglos transcurridos desde entonces, no una vez sino varias, han aflorado añoranzas del sentido de lo simbólico, de la vivencia de la unidad y de la transparencia de lo real, que caracterizaron el teologizar y, en general, la sensibilidad espiritual de los siglos anteriores al XIII, como tampoco han faltado —en tiempos pasados y en el nuestro— advertencias frente al riesgo de unilateralidad que amenaza a la mentalidad moderna. No parece, sin embargo, que la humanidad esté realmente dispuesta a renunciar al giro dado entonces a la forma y estilo del pensar. La comprensión del saber y de la ciencia, que comenzó a afirmarse en las disputas medievales, es vivida como una adquisición cultural irrenunciable.

La fuerza inmanente a esa comprensión, y los beneficios que históricamente ha producido, son, en efecto, claros. Aunque también son claras las tentaciones a las que está expuesta. Quienes, en el siglo XIII, disputaron en torno a la atribución o no a la teología del carácter de ciencia, eran conscientes de ello. La necesidad de salvaguardar la actitud religiosa —en términos más amplios podríamos hablar de actitud de respeto hacia la hondura de lo real— explica tanto las reticencias de quienes se opusieron a esa atribución o la aceptaron sólo a regañadientes, como las precauciones que adoptaron los que consideraron legítimo, y necesario, pronunciarse a favor de ella. Así, Tomás de Aquino, cuya defensa del carácter científico de la *sacra doctrina* fue históricamente decisiva, insiste una y otra vez en la inagotabilidad del misterio de Dios, cuyo ser es inabarcable por nuestros conceptos, y presenta a la teología como ciencia subalternada a la de Dios y los bienaventurados, saber que presupone por tanto la humilde aceptación de una palabra divina trascendente en cuya comprensión puede procederse sólo con actitud de fe y con conciencia de la excelsitud de aquello de lo que se habla<sup>2</sup>.

---

2. Nos permitimos remitir al estudio sobre el planteamiento tomista incluido en nuestra obra *Sobre el ser teológico*, Madrid 1978, pp. 31 ss. con la bibliografía allí citada.

Juan Duns Escoto se sitúa ante este problema con particular radicalidad, como corresponde a quien había hecho de la crítica al necessitarismo y al intelectualismo racionalizante unos de los pilares de su planteamiento. De ahí el interés, no sólo histórico sino actual, de todo estudio sobre su visión de la teología, tarea a la que aspiramos a contribuir analizando especialmente su presentación de las relaciones entre teología y fe y su concepción de la teología como ciencia práctica. Antes, sin embargo, resulta necesario recordar, aunque sea brevemente, algunos presupuestos de los que depende su concepto de teología<sup>3</sup>.

### 1. *Metafísica, revelación, teología*

Basándose en un texto de San Agustín, Duns Escoto define a la teología de acuerdo con la significación literal de la palabra: *sermo vel ratio de Deo*, atribuyendo a esa definición un pleno valor técnico<sup>4</sup>. La teología es, en efecto, para Escoto, la ciencia que versa sobre Dios y ello en sentido no sólo asertivo sino exclusivo: todo en ella está referido a Dios y sólo a ella le corresponde, como objeto propio, la realidad de Dios.

En sus reflexiones sobre la jerarquía y relación entre las ciencias y, en particular, sobre el lugar que corresponde a la teología en el conjunto del universo del saber, los pensadores medievales y Escoto concretamente, se vieron enfrentados, muy desde el principio, con la disyuntiva constituida por la previa oposición entre Averroes y Avicena<sup>5</sup>. Para Averroes, Dios y las sustancias sepa-

3. Nos basaremos, fundamentalmente, en los siguientes lugares de la obra de Escoto: el prólogo de la *Ordinatio*, que citaremos por la edición vaticana de las *Opera omnia*, t. I; el comentario *In III Sententiarum*, dist. 24, de la misma *Ordinatio*, que, al no disponer aún de edición crítica, citaremos por la edición Wadding-Vivés, t. XV; el prólogo de la *Lectura* publicada en la edición vaticana de las *Opera omnia*, t. XVI; el prólogo y III, dist. 24, de las *Reportata parisiensia*, que citaremos por la edición Wadding-Vivés, t. XXII y XXIII.

4. *Ordinatio*, pról. n. 132.

5. Este punto ha sido bien señalado por E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, pp. 77 ss. Escoto mismo ha tratado del tema sobre todo al comienzo de sus *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum*, 1. I, q. 1 (ed. Wadding-Vivés, t. VII, pp. 11ss.) y en las *Reportata parisiensia*, proll., q. 3, a. 1 (ed. Wadding-Vivés, pp. 46-47).

radas forman parte del cosmos, del que constituyen ciertamente la piedra angular o realidad suprema, pero sin llegar a trascenderlo, pues están implicados en él como elementos integrantes de su estructura. La física, al intentar explicar el movimiento, desemboca en la afirmación de un Primer Motor, del que todo movimiento depende. Un saber ulterior, la metafísica, podrá ocuparse de ese Primer Motor, así como de las otras inteligencias motrices, a fin de poner de manifiesto y exponer cuanto se refiere a la causa última o metafísica del movimiento, pero ahí termina la escala de los saberes. Una teología, concebida como distinta de la metafísica, y, más concretamente, como saber sobre Dios considerado en sí mismo y no como causa del movimiento del cosmos, no tiene cabida en el universo mental de Averroes, ya que la acción del Primer Motor se agota precisamente en lo cosmológico.

Avicena afirma en cambio, de forma neta, la trascendencia de Dios con respecto al cosmos: Dios está más allá no sólo de los seres materiales, sino de las inteligencias motoras, incluso de la más elevada de ellas. Su razón de ser no se reduce a sustentar el movimiento del cosmos material, sino que radica en su vivir. Cabe, pues, pensar en un saber, la teología, que, trascendiendo a la física y a la metafísica, ve sobre Dios considerado en su suprema excelitud.

Situado ante esta disyuntiva, Escoto no vacila: Averroes yerra, Avicena acierta<sup>6</sup>. Dios es infinitamente más que la causa y la explicación del movimiento. Es vida en sí mismo, y vida plena, como el dogma de la Trinidad revela y manifiesta. Afirmar la trascendencia de Dios y afirmar la teología, entendida como saber Dios en sí mismo, en su vivir y en su misterio, constituyen, a los ojos de Duns Escoto, una sólo y misma cosa, más exactamente dos momentos de un único itinerario que Avicena supo entrever. Pero si bien Escoto recorre junto a Avicena algunas etapas de su caminar intelectual se separa de él casi enseguida, y radicalmente: la crítica escotista a Avicena es aguda y penetrante, tanto más cuanto que en

---

6. Cfr. además de los textos citados en la nota anterior, *Ordinatio*, prol., nn. 136 y 194.

más de una ocasión Escoto advierte que el pensar aviceniano le resulta cercano y experimenta por tanto la necesidad de subrayar las diferencias.

Para Avicena, que sigue aquí el esquema plotiniano, los seres derivan de Dios por una emanación degradante. Esa es la raíz de la que provienen, por una parte, su concepción de la trascendencia, a la que entiende, de algún modo, como distancia o lejanía: la acción del Ser Supremo alcanza a los infiernos no directamente, sino a través de las emanaciones o inteligencias intermedias. Y por otra, no ya un panteísmo —puesto que la distinción entre Dios y el resto de los seres está en Avicena claramente afirmada—, pero sí un misticismo de tendencia naturalista que le lleva a postular que el hombre puede, por su propia naturaleza, saberse ordenado a la comunión plena con Dios; más aún, capacitado para elevarse, en virtud del despliegue de sus facultades nativas, a la comunión con lo divino.

Frente a Avicena, Juan Duns Escoto afirma tanto la absoluta omnipotencia de Dios, que alcanza con su poder, de forma directa e inmediata a la totalidad de los seres, como su radical y absoluta trascendencia. La creación no es fruto de la necesidad, sino de una libertad plena. La comunicación de Dios no puede, en ningún caso, ser exigida: si acontece y cuanto acontece es siempre regalo, don supremamente gratuito. La llamada a la más profunda intimidad con Dios, que la fe revela, no deriva de necesidad alguna, sino de la gracia, es decir de una libre, benevolente y amorosa decisión de Dios. Más aún, se trata de una llamada o destino que sólo gracias a la fe puede ser conocido pues el conocimiento racional humano, basado en lo sensible, alcanza a Dios sólo a partir de lo que esa experiencia implica o presupone, sin poseer ninguna intuición directa de su misterio.

Todo lo cual, desde la perspectiva en que estamos ahora situados, autoriza a afirmar que, *por statu isto*, en la situación presente, el hombre puede alcanzar, con su razón natural, múltiples verdades acerca de Dios y, por tanto, que la metafísica, al ocuparse del ser en cuanto ser, puede hablar también de ese Ser infinito y sin límites que es Dios mismo. Pero, a condición de añadir que esa razón

no puede, hoy y ahora, alcanzar a Dios en la ipseidad de su misterio —*prout est haec essentia*—, por lo que tampoco le es dado saber, a no ser que Dios se lo revele, que nuestro destino consiste en participar en la vida divina. La teología, saber sobre Dios, se nos presenta así como saber no humano, sino divino: saber propio de Dios, al que el hombre accede sólo en la medida en que es elevado por Dios mismo a la comunión con El<sup>7</sup>.

## 2. El concepto de ciencia y su aplicación a la teología

Las consideraciones anteriores nos sitúan ante el núcleo de la posición escotista y dejan entrever la fuerza con la que Escoto va a afirmar la dependencia de la teología respecto a la revelación recibida en la fe. Pero, antes de seguir adelante, es necesario cambiar de perspectiva a fin de analizar cómo entiende a la teología considerada en sí misma, lo que, a su vez, exige exponer su concepto de ciencia. Escoto conoce y maneja, un doble sentido o uso de la palabra ciencia: un sentido amplio, según el cual toda «*notitia cum adhaesine firma dicitur scientia*», y un sentido propio o estricto<sup>8</sup>. En este último sentido, la ciencia es definida por Escoto —que sigue aquí a Aristóteles en los *Analíticos Posteriores*— mediante dos notas o propiedades: la certeza y la evidencia. Puede en suma hablarse de ciencia cuando nos encontramos ante un conocimiento cierto, sin mezcla alguna de vacilación o duda, causado por una causa evidente al intelecto<sup>9</sup>.

7. De estas cuestiones ya nos hemos ocupado en un estudio anterior, al que remitimos: *Fe y comprensión del mundo en la doctrina de Duns Escoto*, en *Homo et mundus. Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, Roma 1984, pp. 93ss.

8. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 13 p. 44).

9. Cfr., además del texto citado en la nota anterior, *Ordinatio* prol. n. 208; *Lectura*, prol. n. 107; *Reportata parisiensia*, prol., q. 1, art. 1 (ed. Wadding-Vivés, n. 4, p. 7-8). A decir verdad en todos estos lugares, Escoto menciona otras dos condiciones o requisitos: que el saber verse sobre realidades necesarias, y que sea obtenido por medio de demostración o discurso silogístico. No obstante en otros momentos señala que estas dos condiciones no se requieren de forma absoluta: la primera, porque la necesidad no es tanto una condición de la ciencia cuanto del objeto, y puede haber por tanto ciencia de lo contingente, si respecto a ello hay

Lo característico de Escoto no es, sin embargo, esta definición, común a toda la tradición aristotélica, sino más bien el acento que coloca en el sujeto u objeto de un saber en cuanto elemento determinante de la estructura de toda ciencia<sup>10</sup>. El trasfondo es, también aquí, aristotélico, pues el Estagirita había hablado del sujeto de una ciencia para designar con este vocablo la realidad o realidades sobre la que dicha ciencia versa. Escoto va más allá: lo que domina su planteamiento es la convicción de que toda ciencia, aunque pueda decir referencia a diversas realidades, centra su atención sobre todo en una realidad concreta, que constituye su sujeto primero. «En toda ciencia —escribe— se busca principalmente el conocimiento de su sujeto primero»<sup>11</sup>. Con ello Escoto no pretende negar que una ciencia pueda prestar atención, al menos de alguna forma, a realidades diferentes de su objeto primero, y, en este sentido, que junto al objeto primero quepa señalar objetos secundarios, pero insiste con fuerza que todos ellos han de estar referidos, de uno u otro modo, al objeto primero, que es el que dota de unidad a cada saber y lo distingue de los otros<sup>12</sup>.

Más aún, tal y como Duns Escoto entiende las cosas, el objeto primero no es sólo aquello sobre lo que la ciencia versa, sino lo que rige y determina su desarrollo: el punto de partida de cada saber concreto está, en efecto, constituido, según Escoto, por las verdades evidentes —*propositiones immediatae*— respecto a su sujeto primero, de las que fluyen las conclusiones —*propositiones media-*

---

certeza y evidencia (*Ordinatio*, prol. n. 211; *Lectura*, prol. n. 112). La segunda, porque el proceder silogístico, la necesidad de devenir de un conocimiento anterior a otros sucesivos, acontece sólo en aquellos intelectos dotados de virtualidad limitada, y no se aplica por tanto a la ciencia considerada en sí o como hábito de inteligencias superiores (*Ordinatio*, n. 208). Retenemos por eso en el texto sólo las dos condiciones esenciales, como por lo demás lo hace con frecuencia el propio Escoto, que en más de una ocasión define la ciencia como «notitia certa, accepta ex evidentiā» (*Ordinatio*, III, dist. 24, q. única, ed. Wadding-Vivés, p. 34).

10. Sobre el concepto escotista de ciencia, puede consultarse el artículo de E. O'CONNOR, *The scientific character of theology according to Scotus*, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 septembris 1966, celebrati*, Roma 1968, vol. III, pp. 4-17.

11. *Ordinatio*, prol., n. 276.

12. *Ordinatio*, prol., n. 172.

*tae*— hasta integrar el entero cuerpo de esa ciencia. En otras palabras, lo que define a un objeto primero es el contener en sí, de forma primaria y virtualmente, todas las verdades propias de una ciencia<sup>13</sup>. El desarrollo de una ciencia no es, en suma, sino el despliegue o desvelamiento ante una inteligencia del contenido intelectual de su objeto primero<sup>14</sup>. De donde se deduce que para definir una ciencia es necesario, ante todo, determinar con exactitud su objeto primero.

Si aplicamos estas explicaciones al caso de la teología, advertiremos por qué, como decíamos al principio, la expresión *sermo vel ratio de Deo* tiene, en Escoto, un valor formal pleno. La teología es aquella ciencia que tiene a Dios por sujeto u objeto primero, aquel saber que se despliega como explicitación de todo el contenido implicado en la esencia de Dios. Es, en consecuencia tanto *theologia necessariorum*, saber sobre las verdades necesarias en Dios —la vida íntima divina, la Trinidad—, como *theologia contingentium*, saber sobre la entera obra de la creación en cuanto que procede de Dios y a El se ordena<sup>15</sup>, pero todo ello desde Dios y en Dios. En otras palabras, Dios es sujeto primero de la teología no según sus obras *ad extra* o según algún aspecto determinado de su ser o de su vida, sino formalmente en cuanto Dios, *sub ratione Deitatis*<sup>16</sup>, *prout est haec essentia*, como gusta de decir el propio Escoto: es decir según lo que lo define como Dios<sup>17</sup>. De ahí, como ya antes dijimos, que la teología sea un saber divino. Pero esto requiere una consideración más detenida.

### 3. De la «*theologia Dei*» a la «*theologia nostra*»

Una consideración como la expuesta hasta ahora, centrada en

13. «Ratio primi objecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus» (*Ordinatio*, prol., n. 142).

14. «Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti» (*Ordinatio*, prol., n. 145).

15. *Ordinatio*, prol., n. 150.

16. *Reportata parisiencia*, prol., q. 1 (ed. Wadding-Vivés, nn. 2-3, p. 6-7).

17. «Theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali» (*Ordinatio*, prol. n. 167).

el análisis de la teología a partir de su objeto y, por tanto, de su esencia formal —de la *theologia in se*, en la terminología de Escoto<sup>18</sup>—, reclama ser completada desde una perspectiva: la de los sujetos que pueden poseer el saber así definido.

Una primera constatación se impone a este respecto, aquélla precisamente que conduce a lo que acabamos de apuntar hace un momento: sólo el intelecto divino alcanza, por su propia naturaleza, el conocimiento del objeto primero de la teología, Dios en la excelsitud de su misterio, ya que sólo Dios se conoce por esencia a Sí mismo. La teología es, por eso, saber propio de Dios, y ello en un doble sentido: de una parte, porque todo el conocer divino es teológico, ya que Dios conoce la entera realidad conociéndose a Sí mismo<sup>19</sup>; y de otra, porque ningún ser creado puede conocer a Dios en cuanto Dios en virtud de sus solas fuerzas naturales: la comunión con Dios, repitémoslo, se alcanza sólo si Dios mismo la otorga.

En otras palabras, todo otro conocer teológico deriva de la *theologia Dei*, del saber que Dios tiene sobre Sí mismo, y en dependencia del acto libre y liberal por el que Dios haya decidido comunicar su propio saber. Esa comunicación acontece, de hecho, de dos formas, que fundamentan dos especies o realizaciones de la teología:

a) por la visión beatífica, dando origen a la *theologia beatorum*, a la teología de los bienaventurados;

b) por la revelación y la fe tal y como son concedidas al hombre en situación peregrinante, dando origen a la que podríamos calificar como *theologia viatorum* y que Escoto designa ordinariamente como *theologia nostra*.

El hecho de que la *theologia Dei* sea un saber por esencia, y las otras lo sean por participación, arrastra consigo diversas consecuencias y, entre otras, la infinitud de la primera —Dios conoce

---

18. Para una definición a la *theologia in se* ver, por ejemplo, *Ordinatio*, prol., n. 141.

19. *Ordinatio*, prol., n. 201.

con plenitud y absoluta perfección la totalidad de lo cognoscible— y la limitación de las segundas, que están circunscritas a lo que Dios haya querido comunicar<sup>20</sup>. Concretamente la *theologia nostra* —en la que a partir de ahora centramos nuestra atención— versa sobre lo revelado por Dios a través de los profetas, de Cristo y de los apóstoles, y está circunscrita a lo contenido en esa revelación; en suma «non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis»<sup>21</sup>.

Pero si al comparar la *theologia nostra* con la infinitud de la cognoscible y con la perfección absoluta de la ciencia de Dios, debemos reconocer que se trata de un saber limitado e imperfecto, al confrontarla con los saberes humanos resulta en cambio necesario proclamar su perfección y excelencia. No olvidemos, en efecto, la limitación del actual conocer humano, que Escoto subraya con firmeza: con sus solas fuerzas naturales, el hombre, *pro statu isto*, alcanza la realidad de Dios pero no su misterio, puede conocer cuál sea su fin pero sólo *in universali* y le resulta por tanto imposible conocer de forma precisa tanto la finalidad concreta a la que está llamado como los medios que le ordenan a ese fin y le encaminan hacia su consecución. De ahí no sólo una incertidumbre práctica sino un peligro constante de desviación y de error intelectuales, como atestigua la historia de la filosofía<sup>22</sup>.

La revelación divina saca al hombre de esa obscuridad y lo coloca en posesión de una verdad que le permite situarse en la historia con pleno conocimiento de causa, con conciencia cabal de su destino y del camino que conduce hacia él. En la Escritura, en efecto, se nos revela que el fin concreto —*in particulari*— al que los hombres estamos destinados es la visión y fruición de Dios y se nos manifiesta, además, cuánto contribuye a subrayar su apetecibili-

20. *Ordinatio*, prol., nn. 200 y ss.

21. *Ordinatio*, prol., n. 204. Escoto, como el conjunto de los medievales, subraya fuertemente la suficiencia de la Escritura —a la que dedica la parte 2ª del prólogo de la *Ordinatio*—, si bien, también como el resto de los medievales, la contempla siempre como realidad entregada a la Iglesia y transmitida por ella: se trata de la Escritura con la Tradición y en la Tradición.

22. Permítasenos remitir de nuevo al estudio citado en la nota 7 y a los textos escotistas allí alegados.

dad, es decir la plenitud de ese don y cuáles son los comportamientos y acciones que han de ser puestos por obra para abrirnos a él<sup>23</sup>. La fe por la que el hombre se adhiere a la Palabra de Dios contenida en la Escritura y proclamada en la Iglesia, es pues conocimiento, y conocimiento de valor supremo.

Duns Escoto, sin embargo, no identifica la fe con la *theologia nostra*. Más aún califica a ésta, expresamente, de *habitus distinctus a fide*, aunque fundado en ella<sup>24</sup>. El Doctor Sutil no se plantea temáticamente qué razones, ontológicas o psicológicas, explican y en cierto modo exigen, el surgir de ese nuevo hábito, aunque, interrogado al respecto, hubiera contestado, muy probablemente, remitiendo al carácter discursivo propio del conocer humano, con cuanto reclama de reflexión, de análisis, de raciocinio hasta poner de manifiesto los diversos aspectos o implicaciones de la verdad objeto de las percepciones iniciales. La *theologia nostra*, que presupone en la fe y se basa en ella, surge por tanto como fruto de un ejercicio de la razón en virtud del cual se pasa de la situación de los *simplices* a la de los *doctores et expositores*, de la situación de los que tienen fe y creen, implícitamente, todo lo que cree la Iglesia, pero no saben explicar esa fe que poseen y no están en condiciones de defenderla, a la de quienes, en cambio, poseen capacidad para afrontar esos objetivos<sup>25</sup>. Es, en suma, hábito que reclama esfuerzo, estudio, dedicación y empeño, dada la debilidad de la inteligencia humana<sup>26</sup>, si bien está acompañado a lo largo de su desarrollo por la alegría y la satisfacción que produce todo hallazgo intelec-

23. *Ordinatio*, prolog., n. 120.

24. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 14, 20 y 21, pp. 45, 51 y 52).

25. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 20, p. 51); *Reportata parisiensia*, prolog., q. 2 (ed. Wadding-Vivés, n. 17, p. 43). La expresión *doctores et expositores* no está en esos textos, sino que la tomamos de *Ordinatio*, prolog., n. 123; en *Reportata parisiensia*, III, dist., 24, q. única, emplea la expresión, también clásica, de *maiores* (ed. Wadding-Vivés, n. 20, p. 456).

26. Este punto es fuertemente subrayado por Escoto en polémica con Enrique de Gante y su concepción de la teología como efecto de una especial iluminación divina: cfr. *Ordinatio*, III, dist., 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 17, p. 43), y *Reportata parisiensia* prolog., 9-2 (ed. Wadding-Vivés, n.º17, p. 43)

tual<sup>27</sup>, y, lo que importa más, trae consigo una mayor perfección de la inteligencia creyente, otorgándole un conocimiento más estructurado y explícito de la realidad creída y, en consecuencia, la capacidad de dar razón de ella.

#### 4. Estructura de la «*theologia nostra*»

Si de la descripción general de la *theologia nostra* y de su función de explicación y defensa de la fe, pasamos al análisis de las tareas propias del teólogo y de la metodología que tipifica el teologizar, no encontraremos en Escoto —como tampoco en otros maestros medievales— exposiciones amplias y detenidas, sino textos más bien breves y con frecuencia incidentales, es decir, escritos con ocasión de otros temas que le interesaban de forma primaria<sup>28</sup>. Para conocer cómo Escoto entiende la teología es por eso necesario atender no sólo a esos textos explícitos, sino también, y muy primordialmente, a su propia praxis, al modo como desarrolló de hecho su teología<sup>29</sup>.

---

27. Hay en efecto para el hombre una satisfacción en el descubrimiento de la verdad y un placer en la investigación misma, que han sido repetidas veces subrayados por los modernos, con el gusto para la introspección que nos caracteriza, pero que no pasaron del todo inadvertidas para los antiguos, aunque la observación psicológica no fuera su característica más destacada. Escoto, concretamente, resuelve una objeción sobre la dificultad de interpretación u oscuridad de algunos lugares de la Escritura, viendo en ello una manifestación de la condescendencia amorosa de Dios, que adecúa su revelación a las características del ser humano: a los hombres —argumenta— nos resulta a veces más dulce descubrir lo que estaba antes oculto, que ser situados de golpe ante lo manifiesto (*Ordinatio*, prol., n. 122, donde, aspira a explicar por qué hay figuras del Antiguo Testamento bajo las que se presenta de forma velada un contenido que sólo es posible descubrir a partir de lo manifestado expresamente en el Nuevo).

28. En ello, junto a otros factores que afectan en general a la teología medieval, influye el hecho —varias veces señalado— de que Escoto, al tratar de la teología, atiende sobre todo a la *theologia in se* y sólo derivadamente, y con mucho menor énfasis, a la *theologia nostra*: los problemas de esencia ocupan así el primer plano en detrimento de los metodológicos.

29. Pueden encontrarse diversos textos y observaciones en E. MAGRINI, *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, en «*Antonianum*», 27 (1952) 39-74, 297-332, 499-530, aunque el esquema al que obedece su exposición depende de preocupaciones distintas de las nuestras.

De forma sintética, y siguiendo las exposiciones expresas del propio Escoto<sup>30</sup>, puede decirse que concibe la teología como el resultado de dos tareas fundamentales o, en otras palabras más cercana al texto escotista, que la considera integrada por dos hábitos:

a) el que surge del esfuerzo para comprender y exponer el sentido literal de la Escritura, bien considerando en sí mismo cada texto, bien explicándolo a la luz de otros textos paralelos, exponiendo «*Scripturam per Scripturam, scilicet unum locum per alium, et obscurum per manifestum*»<sup>31</sup>;

b) el que se ordena a ese aumento de comprensión que puede alcanzarse «*inmiscendo Philosophiam Scripturae sacrae*», lo cual, añade, es de suma utilidad, sobre todo si se acude a la Metafísica, en orden a penetrar en la verdad de lo que la Escritura nos dice respecto a las realidades espirituales<sup>32</sup>.

La teología, tal y como Escoto nos la presenta, consiste, pues, en un esfuerzo de intelección de la palabra divina, sea mediante la captación del sentido de los textos a través de los cuales esa palabra llega a nosotros, sea mediante la explicitación de cuanto puede ser inferido a partir del sentido literal originario<sup>33</sup>. Todo ello encaminado a su vez —no olvidemos el concepto escotista de ciencia ex-

30. Seguimos sobre todo la *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 14-16 y 20, pp. 45-47 y 51-52), que con los lugares paralelos de las *Reportata parisiensia*, prolog., q. 2 (ed. Wadding-Vivés, n. 20, p. 43) y III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 19-20, p. 456), constituyen la fuente primordial a este respecto. Cabe anotar, por lo demás, y en línea con lo ya dicho, que Escoto en esas cuestiones no trata directamente del método teológico, sino de la compatibilidad o no entre fe y ciencia respecto a una misma verdad: con esa ocasión expone ordenadamente las tareas que, a su juicio, implica el teologizar.

31. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única, (ed. Wadding-Vivés, n. 16, p. 46).

32. *Ibidem*. Esta misma distinción entre dos hábitos, actividades y métodos, con palabras muy parecidas, es reiterada en *Reportata parisiensia*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 19-20, p. 456).

33. La función deductiva ocupa un lugar importante en el teologizar de Escoto, como la demuestra el conjunto de su obra y lo pone de manifiesto el hecho de que haga mención de ello al describir el ámbito dentro del que está circunscrita la *theologia nostra* que versa, en palabras ya citadas, sobre lo que se contiene en la Escritura y cuanto a partir de ahí «*elici potest*» —cfr.: texto citado en la nota 21—, idea que reaparece en otros momentos (cfr., por ejemplo, *Ordinatio*, prolog., 223).

puesto en páginas anteriores— a poner de manifiesto cómo las diversas verdades contenidas en la revelación cristiana se relacionan con Dios y son como un despliegue de su esencia.

Pero aquí, en esta estructuración de todo el saber en torno y en dependencia a un objeto primero, surge precisamente una dificultad en orden a la posibilidad de una *theologia nostra*, ya que, — recordémoslo—, *pro statu isto*, la esencia de Dios, Dios *prout est haec essentia*, no está patente a nuestros ojos. Parece, en consecuencia, que no cabe aspirar a un saber unitario, por lo que al conocimiento sobrenatural se refiere. La objeción es importante, pero Escoto no se rinde ante ella, sino que se esfuerza por mostrar que también la *theologia nostra* es un verdadero saber, aunque —como tendremos ocasión de señalar más adelante— considera que posee una unidad menor de la que le atribuyen otros doctores medievales; Tomás de Aquino, por ejemplo<sup>34</sup>.

Hay que reconocer, afirma, que la *theologia nostra* no es ni puede ser un hábito «habens evidentiam ex objecto»: Dios no nos es conocido según su propia Deidad y no poseemos por tanto un conocimiento tal de su esencia que nos permita ver cómo dimanar de ella los predicados que afirma nuestra teología. En términos técnicos, Dios, tal como es conocido por nosotros, no cumple las dos condiciones que implica un objeto primero: contener virtualmente el conocimiento que especifica a un hábito, y ser percibido de tal manera por el intelecto que su percepción produzca evidencia respecto a la totalidad de las conclusiones que el hábito implica<sup>35</sup>.

Pero, del hecho de que la *theologia nostra* carezca de un objeto primero en sentido estricto, ¿se deduce que no sea un saber? En modo alguno, afirma Escoto, ya que la veracidad de Dios garantiza la verdad de lo revelado<sup>36</sup>. Hay en la *theologia nostra* conocimiento y certeza, aunque producida no por el objeto sino «aliunde», por

34. Los textos decisivos son *Lectura*, prol., nn. 87-88, y *Ordinatio*, prol. nn. 168 y 171; en ellos se basa la exposición que sigue.

35. *Ordinatio*, prol., n. 168.

36. Este punto es subrayado particularmente en *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única, (ed. Wadding-Vivés, n. 13, p. 44).

causas de otro nivel<sup>37</sup>. Más aún —cabe añadir, aunque el propio Escoto no desarrolle esta reflexión en los lugares concretos que estamos examinando— la suficiencia o plenitud que caracteriza a la revelación, el hecho de que con ella Dios nos haya iluminado sobre su designio salvador introduciéndonos en su vida y manifestándonos cuanto es necesario para enfocar adecuadamente el conjunto de nuestro existir, nos autorizan a referir nuestros conocimientos a una realidad primera, Dios, que si bien no se nos manifiesta todavía en plenitud de su misterio, *prout est haec essentia*, se nos revela y comunica como nuestro fin<sup>38</sup>.

No hay pues, en la *theologia nostra*, un objeto primero propiamente dicho, pero sí hay una realidad primera a la que todo puede ser referido y, en ese sentido, un sujeto primero<sup>39</sup>. Ciertamente ese sujeto primero, Dios, no nos es conocido de tal manera que poseamos la evidencia de los predicados que dimanan y fluyen de él. Pero ello no excluye en modo alguno la verdad de esos predicados, de la que podemos estar ciertos ya que nos la testifica la revelación, ni prohíbe que los refiramos a Dios como a sujeto primero, ya que de hecho esos predicados le pertenecen, están contenidos en él, y poseeríamos la evidencia de ello, si llegáramos a conocerle en su propia Deidad<sup>40</sup>. La *theologia nostra* realiza, pues, a

37. *Ordinatio*, prol., n. 168.

38. Reencontramos aquí el tema de la suficiencia de la revelación, o de la Escritura, al que ya hemos hecho referencia. Añadamos sólo que esta unidad de perspectiva última de toda la revelación y por tanto de todas las enseñanzas y narraciones bíblicas, es afirmada por Escoto no sólo en términos generales, sino descendiendo, cuando la ocasión lo requiere, a precisiones concretas, como manifiesta el texto, enormemente significativo, de *Ordinatio*, prol., n. 182.

39. Duns Escoto maneja, de ordinario, como sinónimos los términos objeto primero y sujeto primero de una ciencia, pasando de uno a otro con extrema facilidad. No obstante ambos términos conservan, con frecuencia, aunque implícita, una diferencia de matiz —la que se apunta en el texto— que es lo que permite establecer la distinción que acabamos de encontrar en el caso de la teología. Para una ulterior determinación del lenguaje escotista a este respecto, ver O'CONNOR, o.c. en nota 10, pp. 8-13.

40. «Verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur» (*Ordinatio*, prol., n. 168; ver también *Lectura*, prol., n. 87).

su modo, la esencia de la *theologia in se*, aunque ciertamente en un grado de perfección inferior al de la *theologia beatorum* y más aún al de la *theologia Dei*.

Pero el itinerario de Juan Duns Escoto no termina ahí. Su concepción del saber le impide conformarse con la afirmación de que los predicados de la *theologia nostra* —los contenidos afirmados expresamente en la Escritura o deducidos de ella— pueden ser referidos a Dios, sujeto primero de toda teología; esa concepción le lleva, en efecto, a considerar que todo hábito cognoscitivo está referido no sólo a la realidad tal y como es en su ser extramental, sino a la luz que esa realidad ha comunicado a la inteligencia. Para que un saber sea unitario no basta, en suma, con que las afirmaciones que incluye estén referidas a una misma realidad, sino que es necesario que haya en nuestra mente un concepto de esa realidad suficientemente adecuado como para poder dotar de coherencia o unidad a ese saber. Cuando el hombre consigue captar la esencia de un determinado ser, alcanza lo que ha sido definido como objeto primero, gracias al cual se despliega una ciencia dotada de evidencia a lo largo de todo su proceder. Esto no acontece, ni puede acontecer, en la *theologia nostra*, pero, si se aspira a que sea un saber estructurado, es necesario encontrar al menos un *obiectum primum notum*, un concepto de Dios que si bien no llegue a expresar su esencia, que *pro statu isto* permanece para nosotros oculta, resulte lo suficientemente adecuado como para poder referir a él aquellas verdades teológicas que, por su radicalidad, pueden ser consideradas como básicas o primeras y sobre las que podrán apoyarse a su vez las sucesivas, hasta completar la estructuración de un saber, que resultará así iluminado por la luz que dimana de ese concepto primero<sup>41</sup>.

Ese concepto, afirma Escoto, es el concepto de *ens infinitum* ya que, dice, se trata del «concepto más perfecto que podemos alcanzar de aquel que es que el primer sujeto» del hábito teológi-

---

41. *Ordinatio*, prol., n. 168.

co<sup>42</sup>. La teología, tal y como puede desarrollarla el cristiano en situación peregrinante, se nos presenta, en suma, como una reflexión sobre la verdad recogida en la Escritura y recibida en la Tradición, en orden a tomar conciencia plena de su contenido y a expresarlo ordenadamente, de forma que a lo largo de toda la exposición brille la infinitud de Dios: la infinitud de su vida, la infinitud de inteligencia, la infinitud de su poder, la infinitud de su amor.

Añadamos una última observación: si bien el concepto de *ens infinitum* tiene el valor de principio arquitectónico de la *theologia nostra*, no es, en modo alguno, principio por lo que se refiere a la determinación de los contenidos. No es, recordémoslo, un *obiectum primum*, una noticia intelectual que desvelándonos la esencia propia de un ser nos permite percibir sus determinaciones, sino sólo un *obiectum primum notum*, un concepto básico que nos permite iluminar y reducir de algún modo a unidad los conocimientos que, a partir no de ese concepto sino de otra fuente, poseemos respecto a un determinado sujeto. En otras palabras, es la Escritura, en la que se contiene la Palabra de Dios, y sólo ella, la que dota de substancia a la *theologia nostra*, pues es sólo a través de la Escritura como tenemos acceso al misterio de Dios y como podemos por tanto participar de la *theologia Dei*, del saber que Dios posee sobre Sí mismo.

---

42. *Ordinatio*, prol., n. 168; ver también *Lectura*, prol., n. 88. Esta afirmación podría suscitar una nueva objeción al planteamiento escotista: el concepto de ser infinito no es un concepto bíblico, sino teológico, más aún —según afirma el propio Escoto— racional, es decir susceptible de ser alcanzado por el hombre con la luz natural de su razón; asumirlo como punto de referencia central de la teología, ¿no implica subordinar, de algún modo, la fe a la razón? Conviene tener en cuenta, sin embargo, de una parte —y este punto ha sido fuertemente subrayado por Gilson, o.c. en nota 5, pp. 51-55 y 149 ss.—, que la noción de ente infinito es elaborada por Escoto a la luz de la fe, lo cual no excluye su racionalidad, pero muestra que no es extraña al pensar intrínsecamente cristiano; de otra, y sobre ello insistiremos enseguida en el texto, que ese concepto no rige el proceder de la teología. Por eso puede Escoto afirmar decididamente que la teología «licet subiectum eius esset aliquo modo sub subiecto metaphysicae» no recibe de ella, de la metafísica, ninguno de sus principios ni se subalterna a ella en modo alguno (*Ordinatio*, prol., n. 214; otros textos escotistas y un comentario perspicaz de nuevo en Gilson o.c., en nota 5, p. 287ss.).

5. *La «theologia nostra» como saber en la fe*

Las consideraciones que preceden nos sitúan ante una de las preocupaciones fundamentales de Escoto, ya señalada al principio: su deseo de subrayar la trascendencia y libertad de Dios, en general y frente al intelectualismo racionalizante de origen aviceniano. El hombre está hecho para Dios, llamado a la comunión con El, pero no es su pura razón la que le revela ese destino, sino la Palabra divina. La fe ocupa así un lugar central y decisivo; desconocerlo equivaldría a deformar la realidad y, en última instancia, a trastocar radicalmente la verdad del universo y la naturaleza de las relaciones entre el hombre y Dios para concebirlas como relaciones de necesidad y no de libertad, como relaciones de solo conocimiento y no de amor y de entrega. Es ésta la razón por la que Escoto, al mismo tiempo que afirma con fuerza la verdad de la fe, reacciona con viveza ante todo planteamiento que pueda implicar o incluso dar la impresión de que implica, un trascender la fe, un acceso a la verdad de la que la fe nos habla realizado al margen de la fe o superándola.

Esta preocupación gobierna la reflexión de Escoto sobre esa cuestión capital en el medievo, a la que nos referíamos al comienzo de nuestra exposición: la consideración de la teología como ciencia<sup>43</sup>. De hecho el Doctor Sutil se pronuncia decididamente por la atribución del carácter de ciencia tanto a la teología abstractamente considerada —la *theologia in se*— como a la *theologia Dei* y a la *theologia beatorum*: en ambos casos se dan las dos notas —certeza y evidencia— que definen a la ciencia desde una estricta consideración aristotélica. Con respecto a la *theologia nostra* la situación resulta más compleja y, antes de sentar ninguna afirmación, es necesario examinar con detalle su planteamiento.

---

43. Además de las obras ya citadas en las notas 10 y 29, pueden consultarse sobre este punto J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Joannes Duns Scotus*, Münster 1961; P. MINGES, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. I, Quaracchi 1930; A. M. VELLICO, *De charactere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem*, en «Antonianum» 16 (1941) 3-30.

En el texto en el que trata más ampliamente de este tema, la distinción 24 del tercer libro de la *Ordinatio*<sup>44</sup>, cuando llega el momento de exponer su opinión personal, Escoto comienza distinguiendo entre dos sentidos de la palabra ciencia:

— sentido amplio, según el que designa a cualquier conocimiento acompañado de adhesión firme, en cuyo caso, afirma, no sólo no hay ningún inconveniente en aceptar que la ciencia pueda coexistir con la fe, sino que resulta necesario declarar que «etiam ipsa fides est scientia isto modo»<sup>45</sup>; la fe es, en efecto, conocimiento, y conocimiento dotado de suprema certeza<sup>46</sup>;

— sentido estricto, según el cual resulta aplicable sólo a aquellos conocimientos que estén caracterizados por las notas de certeza y evidencia, y entonces, entendida la palabra ciencia de este modo, hay que reconocer que «impossible est de eodem esse simul scientiam et fidem»<sup>47</sup>.

Las palabras que acabamos de reproducir están precedidas, en el texto escotista, de una amplia exposición en la que el Doctor Sutil se confronta con algunos de los maestros que le preceden: en primer lugar, Santo Tomás de Aquino y su doctrina de la teología como ciencia subalternada a la ciencia de Dios y de los buenaven-

---

44. Señalemos que las páginas del prólogo de la *Ordinatio* y de la *Lectura* destinadas a hablar de la teología como ciencia se ocupan casi exclusivamente de la *theologia in se*, de la *theologia Dei*, de la *theologia beatorum*: las referencias a la *theologia nostra*, muy escasas, son marginales; textos expresos se encuentran en cambio en *Ordinatio*, III, dist. 24 y en *Reportata parisiensis*, prol. q. 2 y III, dist. 24 donde afronta la cuestión, si bien no en los mismos términos en que lo hacemos en el texto, es decir respondiendo a la pregunta sobre si la *theologia nostra* es o no ciencia, sino desde otra perspectiva, también clásica en el medioevo: si una verdad puede ser a la vez *credita* y *scita*, creída y objeto de ciencia.

45. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 13, p. 44).

46. La fe, subraya en las *Reportata parisiensis* (prol., q. 2; ed. Wadding-Vivés, n. 21, p. 45), es un hábito más noble que cualquier ciencia adquirida, porque, aunque respecto a la evidencia «non excedat scientiam», posee sin embargo «*aliam conditionem nobiliorem, quia cum majori certitudine inclinatur in objectum*».

47. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 13, p. 44). Esta misma distinción en *Reportata parisiensis*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 15-66, pp. 453-454).

turados; después, Enrique de Gante y su doctrina de la iluminación teológica<sup>48</sup>.

Veamos, ante todo, su confrontación con Tomás de Aquino<sup>49</sup>. Escoto, después de resumir con precisión el pensamiento del Aquinate, le opone una negativa decidida. Junto a otros, maneja dos argumentos principales. De una parte, arguye que, como ya señaló Aristóteles, la ciencia subalternada y la subalternante no pueden referirse «ad aequalia scibilia», ya que los principios de la subalternada son las conclusiones de la subalternante, y —en la explicación tomista— la teología y la ciencia de los bienaventurados versan sobre el mismo sujeto, Dios bajo la razón de deidad. De otra parte, —y también de acuerdo con el Estagirita— señala que la doctrina de la subalternación implica que el que posee la ciencia subalternada pueda acceder a la ciencia subalternante<sup>50</sup>. En otras palabras, Escoto viene a decir que la doctrina aristotélica de la subalternación no es aplicable a la explicación de las relaciones entre saber divino y teología y que ésta, en consecuencia, no puede ser definida como ciencia subalternada.

Edward O'Connor, tratando de este punto, comenta que las diferencias entre Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto dependen de su diverso enfoque respecto a la ciencia en general: para Tomás de Aquino el valor fundamental de las ciencias radica en la explicación, en el establecimiento de una estructuración ordenada de verdades en virtud de la cual se iluminan unas a otras; para Escoto, en cambio, el valor primordial es la certeza, la posibilidad de reconducir los diversos predicados a una evidencia primera y radical. De ahí que Escoto se oponga frontalmente a todo recurso al concepto de subalternación respecto a la teología, ya que las verdades

48. Un excelente comentario sobre esta confrontación, aunque centrado exclusivamente en *Ordinatio*, III, dist. 24, puede encontrarse en C. BERUBE, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma 1983, pp. 383ss.

49. Cfr. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 2-3 y 18-19, pp. 36-37 y 48-49); *Reportata parisiensia*, prol., q. 2 y III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, t. XXII, nn. 3-5, pp. 34-36 y t. XXIII, nn. 3-6, pp. 447-449).

50. Los dos argumentos mencionados se encuentran en *Reportata parisiensia* y en *Ordinatio*, en los lugares citados en la nota anterior.

sobre las que la teología versa son verdades de fe, y por tanto no evidentes, mientras que Tomás de Aquino pueda adoptar una posición menos tajante<sup>51</sup>.

La indicación es acertada, aunque no conviene exagerar las diferencias entre uno y otro doctor: Santo Tomás no es indiferente al problema de la evidencia<sup>52</sup> y la explicación ocupa en el teologizar de Escoto un lugar no despreciable, como manifiesta el conjunto de su obra. Hay, en todo caso, que completarla con dos observaciones, por lo demás relacionadas entre sí. En primer lugar, la diferente actitud ante la epistemología aristotélica, que —aquí al menos— es considerada por Escoto como una realidad dada, sin intentar difuminar sus aristas, mientras que el Aquinate la interpreta y acomoda con mayor libertad. De otra, la preocupación que predomina en ambos planteamientos: en el Doctor angélico, la de poner de manifiesto la verdad de la fe implica; en el Doctor Sutil, la de subrayar el carácter trascendente de esa misma verdad. De hecho cabe decir que, en cierto modo, y respecto a la cuestión que ahora nos ocupa, estos dos grandes maestros coinciden en las posiciones de fondo, aunque diverjan en enfoques técnicos y en acentuaciones. Eso es lo que explica, por lo demás, que, de hecho y a pesar de las diferencias mencionadas, ambos conciban el trabajo teológico de forma muy parecida<sup>53</sup>.

En realidad el adversario principal de Duns Escoto en este tema —como en otros— es el segundo de los autores con los que se confronta; es decir, Enrique de Gante y su doctrina sobre la teología como ciencia adquirida en virtud de un *lumen medium*, superior al *lumen fidei* e inferior al *lumen gloriae*, que si bien no otorga la visión de la verdad creída —ello está reservado al *status patriae*—

---

51. E. O'CONNOR, o.c., en nota 10, p. 45; sobre la explicación y la certeza como rasgos de la ciencia en uno y en otro autor, ver antes en este mismo estudio pp. 17-19.

52. De hecho juega un papel importante en la misma aplicación a la teología del concepto de ciencia subalternada.

53. Así ha sido, por lo demás, señalado repetidas veces; veanse, por ejemplo, los juicios de C. BERUBE, o.c., en nota 48, p. 384; y de J. BEUMER, *El método teológico*, col. Historia de los dogmas, t. I, cuaderno 6, Madrid 1977, p. 77.

si confiere una particular claridad o patencia, que permite afirmar que haya, respecto a la verdad cristiana, verdadera ciencia<sup>54</sup>. Aquí, en efecto, se encuentra puesta en juego la concepción misma de la teología —que es hecha depender no de la reflexión y del estudio sino de un don de naturaleza mística— y, lo que es más, la insuperabilidad de la fe *pro statu isto*. De ahí lo cerrado y amplio de la crítica a la que Escoto procede, para —aun concediendo la posibilidad de un conocimiento superior al de la fe, como pudieron poseer Adán, los profetas y los Apóstoles— reafirmar que la teología no trasciende la luz de la fe sino que se sitúa en su interior.

Es muy significativo que, ya casi al final de la exposición, Escoto sienta la necesidad de dedicar un amplio párrafo a Ricardo de San Victor y sus *rationes necessariae*: puede haberlas, ciertamente, en el proceder de la teología —concede el Doctor Sutil— pero no «*ex principiis evidenter notis*»<sup>55</sup>, sino fundándose en una verdad creída para poner de manifiesto lo que virtualmente contiene. Toda la teología se mueve en el interior de la fe: los argumentos que maneja el teólogo no son argumentos que presupongan o produzcan la evidencia, sino *persuasiones theologicae*, que proceden «*ex creditis ad creditum*»<sup>56</sup>. Y ello tanto si se trata de mostrar el sentido de un texto de la Escritura o de aclarar un pasaje comparándolo con otros, como de explicar una doctrina sirviéndose para ello de otras ciencias y en especial de la filosofía: sea cual sea la función del trabajo teológico a la que se haga referencia, siempre resulta necesario reconocer que no se llega a más certeza que la que había al principio, es decir la certeza teológica es siempre una certeza de fe<sup>57</sup>.

54. El planteamiento de Enrique de Gante está bien resumido en C. BERUBE, o.c., en nota 48, pp. 384-385; para una consideración más detenida, ver F. BRANDARIZ, *La teología como ciencia según Enrique de Gante*, en «Estudios eclesiásticos» 22 (1948) 5-57. La exposición y crítica realizada por Escoto se encuentra en *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn 5-12, 20; pp. 39-43, 51-52) y *Reportata parisiensia* prd; 9.2 y III dist. 24,9. única (ed. Wadding-Vivés t. XXII, nn. 6ss.; pp. 36ss. y t. XXIII, nn. 7-14, pp. 449-453).

55. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 20, p. 52). Ver también *Reportata parisiensia*, prol., q. 2 (ed. Wadding-Vivés, n. 6 y 18, pp. 36 y 43).

56. *Ordinatio*, prol., n. 12.

57. Es la conclusión que expone al examinar la primera de esas funciones —la demostración del sentido de un texto— en *Ordinatio*, III, dist. 24 —«*si habet certitudinem de conclusionem, non tamen majorem quam de principio, et ideo cum prin-*

Hay, ciertamente, un tránsito desde la situación intelectual de los *simplices* a las de los *doctores et expositores*, ya que éstos pueden exponer el sentido de las Escrituras, defender la fe, explicitar lo contenido virtualmente en uno u otro de los dogmas y realidades cristianas, mostrar la unidad de lo creído, y profundizar en ello comprendiéndolo como manifestación de la infinitud de la sabiduría y del amor divinos, pero ese tránsito acontece en el interior de la fe. Como el propio Escoto dice con frase neta, «illi qui hoc sciunt, habent habitum distinctum a fide, sed non alio lumine, quam sit fides»<sup>58</sup>.

¿Qué calificativo dar a este «habitus distinctus a fide»? ¿cabe, concretamente, considerarlo una ciencia? Parthenius Minges y Egidio Magrini, considerando el conjunto de la argumentación escotista, han sostenido que, de acuerdo con Escoto, puede decirse que la teología —es decir también, la *theologia nostra*— es una ciencia, aunque en el sentido amplio de este término<sup>59</sup>. Edward O'Connor ha replicado diciendo que, en ningún caso, el propio Escoto aplica a la *theologia nostra* el calificativo de ciencia<sup>60</sup>, lo cual es cierto e importante, si bien, tal vez, no del todo concluyente<sup>61</sup>.

En cualquier caso, lo decisivo no es una cuestión de mero nombre, sino la substancia misma de las cosas. Y ésta es clara. La *theologia nostra* implica, según Escoto, perfección, desarrollo de la vida intelectual creyente: el teólogo es alguien que sabe, y que con

---

cipium non cognoscitur ex evidentia rei, non potest habere scientiam de conclusione», reiterándola al considerar las otras (ed. Wadding-Vivés, n. 15-16, pp. 45-47). También en *Reportata parisiensia*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, nn. 17-20, pp. 454-456).

58. *Ordinatio*, III, dist. 24, q. única (ed. Wadding-Vivés, n. 20, p. 51).

59. Los dos argumentos mencionados se encuentran en *Reportata parisiensia* y en *Ordinatio*, en los lugares citados en la nota anterior.

60. E. O'CONNOR, *o.c.*, en nota 10, p. 39.

61. De hecho así como Escoto afirma —cfr. por ejemplo, el texto citado en la nota 45— que la fe puede ser calificada de ciencia, tomando la palabra en sentido amplio, no hay ningún texto —al menos no lo hemos encontrado— en el que haga una declaración parecida respecto a la teología; el término que usa para definirla es siempre el calificativo genérico «hábito». ¿Se trata de una coincidencia o el resultado de una decisión consciente del propio Escoto? Tal es la pregunta clave que no puede ser resuelta por la pura materialidad de los textos, sino mediante un recurso a los principios del escotismo.

su saber puede explicar la fe y defenderla, contribuyendo así a su propio bien y al de la Iglesia. Pero no es, en cuanto a la teología se refiere, alguien que haya recibido especiales iluminaciones divinas ni alguien que haya conseguido alcanzar evidencias respecto al misterio revelado, sino un cristiano que, como todos los demás fieles, se encuentra situado bajo el régimen de la fe. Se trata, ciertamente, de un cristiano que ha puesto en juego todos los recursos de su razón humana en orden a la comprensión de la verdad contenida en las Escrituras y proclamada por la Iglesia, y cuyo esfuerzo no ha sido vano: ha tenido como fruto ese hábito —o conjunto de hábitos, ya que ambas formulaciones pueden corresponder al planteamiento escotista—, distinto de la fe, al que Escoto designa como *theologia nostra*. Pero la luz que subyace a ese hábito y la que brilla en las conclusiones que brotan de él no es otra que la luz de la fe, la luz que dimana de la verdad contenida en la Palabra de Dios, verdad no vista, ni demostrada, sino creída.

Y ésta es, muy probablemente, la razón por la que Escoto, aún presentando la *theologia nostra* como un hábito perfectivo de la inteligencia creyente, evita calificarla como ciencia, incluso en el sentido amplio de la palabra. Como también, uno de los factores que condicionan el diferente papel que, como antes decíamos, Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto otorgan a la explicación en las respectivas concepciones epistemológicas. El Aquinate, interesado en subrayar la riqueza de la luz de la fe y la participación en la ciencia divina que comunica a nuestra inteligencia, insiste en la posibilidad de una exposición estructurada de su contenido, de forma que las diversas verdades se iluminen entre sí y todas ellas por relación a un centro, el misterio de Dios. Escoto, preocupado por mostrar los límites de la razón y la imposibilidad de superar la fe, sin olvidar la suficiencia de la revelación en cuanto manifestación de la verdad última de las cosas, más aún afirmándola y presuponiéndola constantemente, subraya a la vez el carácter fragmentario y no completo de nuestro conocer *pro statu isto*, en el que no nos es dado alcanzar una explicación exhaustiva de la realidad y hemos de caminar en constante y confiada referencia a la palabra y al amor de un Dios en quien radican todas las explicaciones.

## 6. Praxis y conocimiento práctico

Las consideraciones anteriores nos introducen ya de algún modo a la última de las cuestiones que debemos examinar para completar nuestro análisis del itinerario escotista: la caracterización de la teología como ciencia práctica<sup>62</sup>. Nos han permitido percibir, en efecto, la aguda conciencia que Escoto tiene tanto de la trascendencia de la verdad revelada, como de su profunda incidencia en el existir humano: el hombre en virtud de la fe es colocado definitivamente ante la verdad de su ser y de su destino y esa realidad debe regir su existencia entera. La teología será, pues, considerada por Duns Escoto como ciencia práctica no ya porque dude de su plena virtualidad especulativa, sino en cierto modo por lo contrario: porque afirma tan decididamente su valor especulativo que le atribuye la capacidad radical de informar toda praxis. Lo que caracteriza su posición es, en suma, una específica forma de entender la relación especulación-praxis. Pero no adelantemos conclusiones y analicemos primero con detalle su proceder.

El conocimiento que Escoto tenía de los pareceres y preocupaciones que surcaban el ambiente intelectual de su tiempo, así como su personal sensibilidad, le hacían advertir la importancia de la cuestión y la pluralidad de sus facetas. No olvida, de una parte, que el carácter salvífico del mensaje cristiano, palabra que ilumina sobre el fin de la existencia humana mostrando su apetecibilidad y dando a conocer los medios que conducen a él, puede —y en cierto modo debe— impulsar a entender la teología como un saber práctico, ordenado por esencia a informar y regular la vida, a promover el co-

---

62. Duns Escoto trata de esta cuestión en la *Lectura*, prólogo, parte cuarta, y en la *Ordinatio*, prólogo, parte quinta. Para una consideración de los planteamientos que anteceden a Escoto, además de la obra de Chenu citada en la nota 1, y que, por lo demás, llega sólo hasta Tomás de Aquino, ver E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Münster 1912; L. AMOROS, *La teología como ciencia práctica en la Escuela Franciscana en los tiempos que preceden a Escoto*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age», 9 (1934) 261-303; J. ANDONEGUI, *Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosófico-teológica del s. XIII*, en «Antonianum» 59 (1984) 403-481.

nocimiento y el amor de aquellas realidades gracias a las cuales, según el dicho de San Agustín, «fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur»<sup>63</sup>.

De otra parte, sin embargo, Aristóteles ha afirmado que el saber especulativo, que se justifica por sí mismo, es superior al práctico; situar a la teología entre los saberse prácticos, ¿no equivaldrá por tanto a poner en tela de juicio su nobleza y a colocarla por debajo de la metafísica? Más radicalmente, y sea lo que sea de la autoridad y de las afirmaciones de Aristóteles, concebir a la teología como una ciencia práctica, ¿no implica desconocer que versa sobre una realidad —el misterio de Dios— anterior a nuestro obrar e independiente de él, abriendo las puertas al pragmatismo y, en todo caso, obscureciendo la dimensión contemplativa del existir cristiano?

Juan Duns Escoto no desconoce estas objeciones, ni ignora su fuerza<sup>64</sup>. No obstante se inclina decididamente por atribuir a la teología la condición de saber práctico. Bien es cierto que con matices importantes; mejor dicho, después de proceder a una redefinición de la praxis que le permita llevar a cabo una modificación de la jerarquía de saberes establecida por Aristóteles. De hecho tanto en la *Lectura* como en la *Ordinatio* el núcleo de su exposición a este respecto está dedicada a clarificar qué deba entenderse por praxis y qué por conocimiento práctico. Resumamos brevemente su planteamiento, siguiendo el orden que acabamos de enunciar, que es, por lo demás, el del propio Escoto.

#### a) *El concepto de praxis*

Dar razón de la noción escotista de praxis es tarea sencilla pues la exposición del propio Duns Escoto es extremadamente li

63. Escoto cita el dicho agustiniano en *Ordinatio*, prol., n. 140, al que remite en n. 207, precisamente para afirmar que esas palabras son de aplicación particular a la teología «prout traditur in Scriptura sacra».

64. Las afirmaciones de Aristóteles sobre la mayor nobleza del saber especulativo, las recoge Escoto, como objeción a su tesis, en *Lectura*, prol., nn. 125 y 128, y *Ordinatio*, prol., nn. 220 y 224.

neal y se inicia con una definición de praxis precisa y meditada: praxis es —afirma— «actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus»<sup>65</sup>. Comentemos, ante todo, dos aspectos:

— Siguiendo la distinción establecida por Aristóteles ante lo especulativo y lo práctico, Escoto define a la praxis como acto proveniente de una facultad distinta del intelecto; ciertamente el conocer es también una actividad, y una actividad de orden superior, pero no una praxis, si se quiere usar el vocablo en sentido preciso, como contrapuesto al conocer por conocer.

— La praxis es, por lo demás, acto humano y, en consecuencia, presupone la inteligencia, el conocimiento, sin el que no hay vida espiritual. Los actos a los que cabe calificar de praxis no son, por tanto, ni los de la vida vegetativa ni los de la sensitiva, al menos tomados precisivamente, ya que, considerados de esa forma, se sitúan al margen de la actividad intelectual. En suma, la praxis se identifica con los actos de la voluntad, elícitos o imperados; más aún, ante todo con los elícitos, ya que los imperados participan de la vida espiritual en dependencia del acto de la misma voluntad. En suma, la praxis radica, primaria y fundamentalmente, en la volición<sup>66</sup>.

Conclusión nada sorprendente incluso desde la perspectiva aristotélica; menos aún desde la de un cristiano, que conoce las palabras de San Pablo sobre la primacía de la caridad; y menos todavía desde la de un teólogo como Duns Escoto que hizo siempre de la reflexión sobre la voluntad, sobre la libertad y sobre el amor uno de los ejes estructurales de su pensamiento. Es necesario añadir, sin embargo, que no todo acto de la voluntad es praxis, como subraya la última de las condiciones incluidas en la definición —«natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus»—,

---

65. *Ordinatio*, pro., n. 228; también, con las mismas palabras *Lectura*, pro., n. 133.

66. Los diversos pasos de la argumentación escotista se desarrollan en *Ordinatio*, pro., nn. 228-235; cfr. también *Lectura*, pro., nn. 134-139.

que Escoto comenta remitiendo de nuevo a Aristóteles: aquellos actos que fluyen de la voluntad de modo infalible, sin que exista la posibilidad de tender a actos opuestos, no son propiamente praxis. La praxis implica elección, y por tanto una previa actuación del intelecto que no sea meramente ostensiva de un fin, sino reguladora o directiva de la acción, que podrá ser juzgada como buena o mala, como recta o desviada, según que se ajuste o no a la norma ofrecida por el intelecto<sup>67</sup>.

El esfuerzo de clarificación realizado por Escoto hasta ahora es importante, y evidencia ya cuál es su objetivo fundamental en este campo —romper la identificación entre lo práctico y lo operable y subrayar el papel de la libertad en el acto de elección—, pero no nos ha conducido todavía hasta el momento culminante de su argumentación, aquél precisamente en el que se enfrenta con Aristóteles. Ese enfrentamiento, por lo demás, no obedece a razones técnicas o a análisis de detalle, sino a concepciones radicales. Aristóteles concibe al hombre como un ser marcado, desde lo más profundo de su naturaleza, por un deseo de felicidad que no puede satisfacer ni los placeres sensibles, ni los bienes materiales, ni el aplauso y la gloria, sino sólo la contemplación de la verdad. En el decurso de la vida puede ocurrir, sin embargo, que las pasiones, el atractivo del placer, el brillo de los honores o de las riquezas, cieguen al hombre y lo aparten de esa busca de la verdad a la que está llamado. La vida moral se presenta así como una actividad encaminada a dominar las pasiones y a establecer un orden y armonía en la vida cívica, de manera que la mente pueda elevarse a la verdad y encontrar en ella su plenitud.

La grandeza del ideal aristotélico es innegable y un pensador cristiano, como era Escoto, no tenía dificultad en reconocerlo, pero para añadir enseguida que, de hecho, Aristóteles se queda corto,

---

67. *Ordinatio*, prol., n. 233. La distinción entre función ostensiva y función directiva del intelecto, que juega un papel importante en todo el planteamiento de Escoto y a la que, por lo demás, volveremos luego, se encuentra formulada en diversos lugares, entre los que cabe citar, particularmente, *Ordinatio*, prol., nn. 301 y 330, y *Lectura*, prol., n. 156.

pues el hombre está llamado a mucho más: a entrar en comunión con Dios. Juan Duns Escoto parte precisamente de esta realidad fontal para desembocar en esa crítica o superación de la jerarquía de actividades propuesta por el Estagirita a la que antes nos referíamos; más concretamente, limitándonos al momento de la argumentación que ahora analizamos, para proceder a una ampliación del ámbito de lo práctico. Para Aristóteles, la praxis entendida tal y como venimos definiéndola —es decir como actividad de la voluntad reglada por la inteligencia—, se extiende a cuanto se refiere al dominio de la vida sensitiva y pasional y al equilibrio y armonía en la vida de relación. Tiene, en ese sentido, carácter de preparación para la actividad especulativa, que se ejerce por sí misma, en la medida en que la inteligencia es situada ante la verdad sin nada que la aparte de ella. La voluntad interviene sólo removiendo los obstáculos que puedan representar las pasiones y otros incidentes del vivir. La praxis moral está por debajo de la especulación y a su servicio.

La revelación cristiana, al afirmar que el hombre está destinado a la unión con Dios, introduce una innovación radical en ese esquema. Se podrá, en régimen cristiano, continuar diciendo que el hombre tiene su fin en la verdad, pero a condición de identificar esa verdad con un Dios que es personal, una Trinidad de personas en mutua y eterna comunicación y entrega. Es a unirse con ese Dios personal a lo que está llamado el hombre. Y a unirse aceptando en la fe la revelación que de Sí mismo nos hace, confiando en su benevolencia, correspondiendo a su amor con nuestro amor.

Una conclusión parece imponerse: la praxis —entendida, repitámoslo, como actividad de la voluntad dirigida por la inteligencia— no queda restringida al ámbito de las elecciones entre los bienes limitados que nos ofrece la experiencia terrena, sino que abarca también un momento anterior, el acto por el que el hombre, habiendo recibido y aceptado la palabra divina, dispone de su voluntad para entregar la totalidad de su persona a Dios que se le manifiesta y le llama. Ese acto, en efecto, reúne todos los requisitos o notas de la praxis: es un acto de la voluntad y, más concretamente, un acto electivo; no un dinamismo infalible de la voluntad, como el que se expresa en la tendencia al bien general —para pensar

así habría que caer en un panteísmo gnóstico o en un necesitarismo de raíz aviceniana—, sino una elección, una opción por Dios orientando hacia El la totalidad de nuestra persona<sup>68</sup>.

b) *La naturaleza del conocimiento práctico*

Pero si las afirmaciones anteriores resumen las líneas básicas del concepto escotista de praxis, es necesario que sigamos su reflexión, pasando a considerar la otra cuestión antes mencionada: la naturaleza del conocimiento práctico, tema, obviamente, paralelo al anterior y, en parte, mera trasposición de lo ya afirmado, pero que nos conduce directamente a la comprensión de lo que Escoto quiere decir cuando califica a la teología de saber práctico.

El conocer, el saber sobre las cosas, por extensión, *extensione*, se convierte en práctico, había dicho Aristóteles. Escoto acepta este planteamiento: un conocimiento puede ser llamado práctico en la medida en que, yendo más allá del puro conocer, se extiende o alcanza a un acto de la voluntad<sup>69</sup>. Más exactamente, en la medida en que posee la aptitud para extenderse. El carácter práctico se predica, en efecto, de un conocimiento no por el hecho de que, hoy y ahora, dirija y regule una acción en curso o en proyecto, sino por su capacidad para hacerlo: consiste en suma en una relación aptitudinal, antecedente a la acción, y que subsiste aunque ésta no tenga nunca lugar<sup>70</sup>.

---

68. El texto más significativo tal vez sea *Ordinatio*, prol., n. 353, sobre el que luego volveremos, ya que en él expresa Escoto con absoluta claridad el punto preciso en que rompe con el esquema de Aristóteles.

69. Advirtamos que, de acuerdo con la expresión antes recogida al comentar la definición de praxis —cfr. nota 67—, no todo conocimiento que se extiende a un acto de voluntad es conocimiento práctico, sino sólo aquel que se extiende a ella dirigiéndola o regulándola. En otras palabras el conocimiento que tiene una función meramente ostensiva, que muestra un objeto a la voluntad pero no la regula, no es conocimiento práctico, precisamente porque el acto voluntario al que se refiere no es una praxis; doctrina que Escoto desarrolla y aplica, fundamentalmente, al considerar —ver los textos mencionados en la nota recién citada— la relación entre intelecto y voluntad divinas respecto al amor con que Dios se ama a Sí mismo.

70. *Ordinatio*, prol., nn. 236-237.

Estas precisiones iniciales, aunque importantes y expresivas del fondo del pensar escotista, no nos sitúan todavía ante el momento decisivo de su itinerario. Este se encuentra situado algo después y gira en torno a la determinación de aquello por lo que un hábito o saber puede ser llamado práctico; es ahí, en efecto, donde toma posición frente al planteamiento aristotélico, concretamente frente al principio, de origen aristotélico, y recogido por diversos maestros medievales, según el cual el saber práctico es tal «ex fine», a partir del fin, por relación al fin<sup>71</sup>. Ciertamente el fin es importante, decisivo, en la acción, no es sin embargo él quien atribuye su practicidad al conocimiento: éste es ya práctico antes de que el agente asuma y busque su fin. Más aún, es porque el intelecto ha percibido la aptitud de un determinado conocimiento para extenderse a la acción, por lo que la acción podrá ser concebida y realizada. En suma, como concluye tajantemente la *Lectura*: «dicendum quod habitus dicitur practicus vel speculativus ab objecto»<sup>72</sup>. No es del fin de donde proviene el carácter práctico del conocimiento, lo que equivaldría a sostener que ese carácter se le añade accidentalmente y como desde fuera, «sino del objeto que por su valor intrínseco merece ser tenido como fin»<sup>73</sup>.

La practicidad no le adviene al conocimiento desde una instancia ajena al proceso cognoscitivo, sino desde el mismo objeto conocido, en la medida en que ese objeto posea la capacidad o aptitud para impulsar y regir una acción. Lo práctico y lo especulativo se contraponen, desde esta perspectiva, no ya como lo querido con vistas a un fin y lo conocido y amado por sí mismo, sino más bien como lo «extensible a la praxis» y lo «no extensible a la praxis»<sup>74</sup>, lo que posee la suficiente entidad ontológica como para dar vida a una praxis fundada en él y lo que carece de esa entidad. Lo que

---

71. Las conocidas palabras de Aristóteles en el libro *De anima* («intellectus extensione fit practicus et differt a speculatio a fine»), están citadas en *Ordinatio*, prol., n. 233; la discusión del tema se desarrolla en la misma *Ordinatio*, prol., nn. 239 ss. y en la *Lectura*, prol., nn. 140ss.

72. *Lectura*, prol., n. 152.

73. J. ANDONEGUI, o.c., en nota 62, p. 474.

74. *Ordinatio*, n. 341.

lleva a concluir que mientras mayor densidad ontológica posea una realidad, más práctico, más directivo será su conocimiento, y, en último término, que el conocimiento de Dios es sumamente práctico: no ya, ciertamente, porque Dios, y el conocimiento que el hombre adquiera respecto a El, puedan ser subordinados a fines que el hombre decida proponerse, sino, al contrario, porque ese conocimiento debe orientar toda la actividad del hombre y la de cualquier otra criatura.

No olvidemos, por lo demás, esa superación de todo intento de identificar entre sí lo práctico y lo operable, que encontrábamos en el momento anterior del proceder escotista. La praxis no se identifica con la acción transitiva y transformadora, ni tampoco con la decisión, sea técnica, sea moral, por la que se eligen medios con respecto a un fin, sino que abarca también el momento primario y radical de la elección del fin. El conocimiento de Dios es práctico no ya porque pueda constituir una norma respecto al progresar de la acción humana, sino, mucho más radicalmente, porque es regla del momento fundante de todo el proceder voluntario, es decir, del amor. Conocer a Dios es conocer en quien está nuestro destino y a quien debemos amar con un amor que dé sentido e informe la totalidad del existir.

### *7. La teología como ciencia práctica*

Dos ideas de fondo, expresión ambas del núcleo de la verdad cristiana, han regido la reflexión de Escoto cuyos diversos pasos acabamos de seguir:

— la realidad de nuestra ordenación a Dios, de nuestra elevación, en virtud de la benevolencia divina, a gozar de Dios mismo, participando en su intimidad;

— el carácter creatural, no divino, del ser humano, la posibilidad de nuestro apartamiento de Dios y, en términos más amplios, el hecho de que nuestra voluntad, al tender hacia Dios, lo hace con un amor que implica salida del propio ser, entrega, donación.

La consecuencia, a nivel de conceptualización filosófica y desde la perspectiva de esa confrontación con Aristóteles a la que Escoto se ve impulsado, no es tanto una redefinición o presentación de un nuevo concepto de praxis y de conocimiento práctico, cuanto, manteniendo la definición aristotélica, una ampliación de su campo de aplicación y por tanto una profundización en sus respectivas nociones, hasta afirmar, de una parte, que la praxis, el amor electivo, se predica no sólo de la elección de medios en orden a un fin último al que la voluntad tiende por su propio peso —la felicidad—, sino también respecto al mismo fin último, Dios manifestado en la revelación; y de otra, que el conocimiento práctico, es decir el conocimiento capaz de fijar el rumbo de una acción, no es sólo el que versa sobre lo operable, sino también, el que tiene por objeto a Dios, Ser Primero y Supremo, existente en Sí y por Sí mismo, con independencia de nuestra relación a El, pero al que debe orientarse nuestra voluntad.

La teología es, en suma, saber práctico. Y ello no porque sea, en el estado o situación de los viadores —*theologia nostra*— un saber que carece de evidencia<sup>75</sup>, y, menos aún, porque verse sobre una verdad deficiente, incierta o incapaz, por la razón que sea, de llenar nuestra inteligencia, sino más bien por todo lo contrario: porque la realidad sobre la que versa —y a cuyo conocimiento accede con la certeza absoluta de la fe— es Verdad y Bien supremo, al que debe conformarse la totalidad de nuestra existencia.

Todo lo cual implica que, siendo un saber práctico, es a la vez el más noble de los saberes. La pretensión aristotélica de atri-

---

75. Resulta por eso desacertada a nuestro juicio la interpretación que propone A. M. PRASTARO, *Filosofia e Teologia di Dio*, en *Regnum Dei et regnum hominis. Acta IV Congressus Scotistici Internationalis*, Roma 1978, vol. 2, p. 256, con las que consecuencias que de ahí derivan para el conjunto de la reflexión. Recordemos, por lo demás, que, para Escoto es práctica no sólo la *theologia nostra* sino también la *theologia in se* —ya que el conocimiento de Dios es apto de por sí para conformar cualquier voluntad— y la *theologia beatorum*; la única teología que no tiene ese carácter en la *theologia Dei*, ya que, respecto a la infinitamente perfecta voluntad divina, el conocimiento no es directivo, sino ostensivo (cfr. notas 67 y 69 con los textos allí citados a los que cabe añadir, entre otros, *Ordinatio*, prol., n. 331). Respecto a la *theologia contingentium* —lo anterior se aplica directamente a la *theologia necessarium*— ver *Ordinatio*, prol., nn. 332ss.

buir, en términos generales, una mayor nobleza al saber especulativo por comparación con el práctico, debe —si aceptamos las afirmaciones anteriores— ser abandonada. Juan Duns Escoto es, a este respecto, neto: hay saberes prácticos que son inferiores a los especulativos, pero existe un saber, el teológico, que supera en nobleza a cualquier otro conocer. Al mismo tiempo considera que si bien se aparta, y claramente, de la letra de Aristóteles, no lo hace de su espíritu: esa modificación de la jerarquía de nobleza de los saberes, no obedece a capricho ni a un desprecio del conocer, sino a la advertencia de una praxis —la decisión de la voluntad que se entrega a Dios tal y como se le revela en la fe— que Aristóteles no podía conocer. Más aún, añade Escoto, cabe pensar que, si la hubiera conocido, «non negasset scientiam practicam respectu illius praxis esse nobiliorem scientia speculativa circa idem», precisamente porque ese saber es práctico porque conoce a Dios acabadamente: no sólo como Ser infinito, pleno en Sí mismo, sino, a la vez e inseparablemente, como Aquel que reclama nuestro amor y al que debe ser referida nuestra vida entera<sup>76</sup>.

Se ha escrito que la concepción escotista de la teología como ciencia práctica anticipa el giro antropológico operado por la teología en los últimos decenios<sup>77</sup>. Ciertamente cabe percibir una sintonía entre el planteamiento de Escoto y la orientación existencial, característica de amplios filones de la teología contemporánea. Sin embargo el recurso a la expresión «giro antropológico» nos parece ambiguo, pues es susceptible de muy variadas interpretaciones, algunas de las cuales no son sólo ajenas a Escoto, sino incluso contrarias a sus más profundas intenciones. A lo que Escoto tiende y aspira no es a poner de manifiesto la punta antropológica de los enunciados teológicos —lo que sobre el hombre pueden decirnos todas y cada una de las afirmaciones de la revelación, en las que el hombre está siempre connotado, al menos en cuanto receptor

---

76. *Ordinatio*, prol., n. 353; ver también n. 354 y *Lectura*, prol., nn. 182-183. Un buen comentario a este punto en J. ANDONEGUI, *o.c.*, en nota 62, pp. 470-472, y antes pp. 453 y 459-460.

77. Cfr. O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di G. D. Scoto*, en *Regnum Dei et regnum hominis...* *o.c.*, en nota 75, vol. I, pp. 152-153.

del anuncio y del mensaje cristianos— sino lo que podríamos calificar como punta ética o, quizás mejor, ético-teologal: esas afirmaciones, al darnos a conocer el ser y el designio de Dios, nos revelan también la regla para nuestro comportamiento y, sobre todo, el término u objeto para nuestro amor. Escoto subraya, de esta forma, el carácter salvífico de la palabra revelada y de todo saber que surja a partir de ella, pero no, en modo alguno, porque conciba el discurso sobre Dios como relativo al hombre, sino, más bien, porque concibiendo al hombre como relativo a Dios, advierte la necesidad de desarrollar la reflexión teológica de manera que contribuya, en cada uno de sus pasos, a sacar al hombre de sí mismo para situarlo ante un Dios que lo llama a la comunión con El. Escoto se distancia, más aún, se opone, a todo proceder intelectual que separe o conduzca a separar el conocer del amor: en el proceder escotista amor y conocimiento están unidos, no ya porque el amor sea fuente del conocer, —porque Escoto piense que la realidad nos es conocida solo cuando es amada—, sino más bien porque considera que sólo se llega al fondo de la dinámica que el conocimiento implica cuando se ama aquello que se conoce. Todo lo cual tiene, sin duda, consecuencias importantes en su teología<sup>78</sup>, si bien, —y es bueno no olvidarlo— situándose siempre en el interior de un planteamiento o perspectiva teologal.

Advirtamos, por lo demás, que, al menos en sus declaraciones programáticas, Juan Duns Escoto es por entero coherente con la concepción de la teología que ha defendido y con las consecuencias metodológicas que de ella derivan, reiterando una y otra vez, sin vacilaciones, que toda afirmación teológica, cualquiera que sea, tiene una vertiente práctica. «¿Cómo pueden ser prácticas verdades como *Dios es Trino* o *el Padre engendra al Hijo*?», se objeta a sí mis-

---

78. Se manifiesta por ejemplo —y aparte de la consecuencia primera y principal, es decir, la caracterización de la teología como saber práctico— en la fuerza con que advierte frente a la *vana curiositas* y en la frecuencia con que señala que la naturaleza de los seres nos ha sido revelada sólo «quantum possibile est et utili viatori nosse» (*Ordinatio*, prolog., n. 120; afirmaciones análogas en n. 355). No es tanto a una plenitud de conocimiento cuanto a un conocimiento adecuado al estado presente a lo que, según Escoto, deben aspirar el creyente y la teología.

mo, para responder enseguida: «dico quod istae veritates sunt practicae». La primera —explica—, porque manifiesta que un amor recto debe tender a las tres Personas divinas; la segunda, porque nos enseña que todo acto que tenga por término las Personas del Padre y del Hijo debe adecuarse a la procedencia del uno con respecto al otro<sup>79</sup>.

La *theologia nostra* se nos presenta, en suma, como el fruto de una inteligencia creyente que se esfuerza por penetrar con todas las fuerzas de su razón, y el auxilio de la totalidad de sus conocimientos, en la Palabra de Dios que la Escritura y la Tradición nos transmiten, a fin de clarificar el sentido de los textos y poner de manifiesto, en la medida de lo posible, tanto la suprema verdad como la suprema apetibilidad de Dios. El carácter fragmentario de nuestro conocer en la situación peregrinante, *pro statu isto*, en la que no vemos a Dios y poseemos sobre su misterio y sobre la fisonomía concreta de nuestro destino sólo lo que nos desvela la palabra de salvación contenida las Escrituras, nos hace imposible alcanzar un saber acabado de la entera realidad. Lo que Dios ha revelado nos ilumina, sin embargo, y de forma sobrabundante, respecto al fin y respecto al camino que a él nos lleva. Ante el hombre ha sido desvelado, aunque todavía de forma incoada, el misterio de Dios y la realidad de su amor. La teología, al reflexionar sobre esas realidades, contribuye a connaturalizar con ellas a la inteligencia y a ofrecer a la voluntad el objeto y los motivos para ese amor sobrenatural en el que está la salvación.

Tal es, nos parece, el núcleo del mensaje de Juan Duns Escoto respecto a la naturaleza y características de la teología. Desde el principio al fin de su itinerario, Escoto procede con una constante atención a dos polos: de una parte, la fe cristiana, la que aspira a servir; de otra, el intelectualismo racionalizante, de origen sea averroísta sea aviceniciano, presente en muchos ambientes intelectuales de su tiempo, y al que desea combatir y superar. Ante toda difusa

---

79. *Ordinatio*, prolog., nn. 317 y 322. Un texto muy similar, alegando ejemplos diversos, en *Reportata parisiensia*, prolog., q. 3, quaestiunc. 3 (ed. Wadding-Vivés, n. 14, p. 52). Ver también, aunque la perspectiva es diversa, *Ordinatio*, prolog., n. 310.

tendencia de signo naturalista, Escoto reafirma la gratuidad de la comunicación de Dios y la centralidad del amor. Pero denuncia a la vez la insuficiencia de toda actitud meramente reactiva y, más aún, de todo irracionalismo. De ahí que, subrayando la condición creatural y peregrinante del hombre, busque a la vez una armonía entre naturaleza y gracia, entre fe y razón, entre inteligencia y voluntad. Toda prolongación, o discusión, de sus ideas requiere enfrentarse con esas cuestiones cruciales. No es éste el momento de hacerlo, pero sí el de recordar que, en su caso, habría que proceder con el mismo espíritu con que actuó Escoto y, con él, tantos otros grandes maestros del pensamiento cristiano; espíritu que implica, a la vez, conciencia del valor supremo de la fe y afirmación de la consistencia de la realidad creada y, por tanto, del hombre y de lo humano, y ello no como concesión a un universo natural o cultural ajeno a la fe, sino como exigencia de la fe misma. La creación es, en efecto, el fruto primero de un plan divino cuyo sentido pleno se alcanza sólo en la y por la fe, que no niega, por tanto, lo creado sino desvela su valor profundo.

J. L. Illanes  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

### SUMMARIUM

*Evolutio exponitur Theologiae saeculo XIII habita, cum Sacra Doctrina aperte se dixit scientiam minime reicientem necessariam ponderationem circa relationes inter amorem et intellectum, atque pro exemplo methodo et doctrina Iohannis Duns Scoti perpenduntur.*

*Auctor censet duas esse notas quibus tota Scoti de Theologia sententia pollet: firma certitudo veritatem divinam esse omnino transcendentem atque conscientia, non minus firma, hominis scientiam partialem esse et incompletam. Proinde Theologia habetur sicut cognitio carens obiecto primo stricte decto. Quam ob rem duplex orta est*

*controversia: una adversus Thomam Aquinatem circa naturam Theologiae prout scientiae subalternae; altera, gravior et principalis, contra Henricum a Gante de eius sententia quae tenet Theologiam sicut cognitionem ab illuminatione quae fidem superat provenientem.*

*Doctoris subtilis de Theologia sententia, ait auctor articuli, est unde plene intelligitur quid Scotus senserit de Theologia prout scientia practica. Opino Scoti minime confundi potest cum pragmatismo neque in discrimen nunquam posuit utrum fides esset quaedam cognitio, immo autem tantum orta est cum arctissima unitas veritatis atque bonitatis divinae essentiae quam strenuissime defenderetur.*

## SUMMARY

*Throughout the thirteenth century, theology took on a predominantly scientific keynote, with all that this implies as regards reflection on the relationship between knowledge and love. This study analyses this turn-about in the thought of John Duns Scotus.*

*The author maintains that two specific features denote Scotus' vision of theology: firstly, a sharp sense of the transcendence of divine truth, and secondly an equally sharp awareness of the limited and fragmentary character of human knowledge. This is what brings him: to describe theology as a kind of knowledge without a primary object of its own; to enter into polemics with both Thomas Aquinas and his presentation of theology as a subalternate science, as well as with Henry of Ghent and his ideas on theology as a kind of knowledge based on enlightenment that goes beyond the faith.*

*This understanding of theology, in the author's view, is what really sheds light on Scotus' thesis that theology is a practical science. The latter's position, he maintains, is not pragmatic and entertains no doubts regarding the gnoseological value of the faith, since it derives rather from a firm emphasis on the close union between truth and attractive (appetibile) character of the divine Being.*

**Notas**

