

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de investigación para optar el título de LICENCIADO EN TEOLOGIA
2. **TITULO:** LA REVELACIÓN. Aproximación filosófico – teológica a la obra castellana sobre Juan Duns Escoto.
3. **AUTOR:** Elvis Benjamín Pacheco Palomino
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** 23 de Noviembre de 2008.
6. **PALABRAS CLAVE:** Escuela franciscana, filosofía franciscana, teología franciscana, estado de naturaleza caída, ser finito, *pro statu isto*, revelación, ser contingente.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** La investigación parte del análisis de textos castellanos sobre Juan Duns Escoto; se establece los fundamentos que subyacen al pensamiento de la escuela franciscana, se caracteriza el aporte que ésta le da al campo de la filosofía y la teología en el siglo de Juan Duns Escoto para posteriormente desarrollar su propuesta en torno al tema de la revelación desde la disciplina teológica y desde la disciplina filosófica.
8. **LINEAS DE INVESTIGACIÓN:** El trabajo se desarrolla desde la línea del pensamiento franciscano en su aporte a la Teología.
9. **FUENTES CONSULTADAS:** ANTONIO GUERRA, José. San Francisco de Asís. Escritos y documentos de la época. BAC. Madrid, 2003. ANTONIO MERINO, José y MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco. Manual de teología franciscana. Madrid: BAC, 2003. ANTONIO MERINO, José. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico – teológico. Madrid: BAC, 2007. ANTONIO MERINO, José. Historia de la filosofía franciscana. Madrid: BAC, 1993. 396p. DE SAINT MAURICE, Beraud. Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos. Buenos Aires: SPIRITUS, 1980. DUNS ESCOTO, Juan. Obras del doctor sutil. Madrid: BAC, 1960. 710p. GILSON, Étienne. Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Navarra: EUNSA, 2007. GILSON, Étienne. La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. 2 ed. España: GREDOS, 2007. MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Historia del cristianismo. II. El mundo Medieval. 2 ed. Madrid: Editorial TROTTA, 2006.
10. **CONTENIDOS:** El trabajo, por tener dos perspectivas: Filosófico - teológico, desarrolla un ámbito de contextualización que permite situar la propuesta escotista con su teología y filosofía; luego de realizar esa contextualización, se desarrolla la estructura del pensamiento franciscano y su incidencia en lo que se vendrá a llamar la escuela escotista; una vez contextualizados, desarrollaremos el aporte de la filosofía escotista y de la teología escotista hacia el desarrollo del tema de la revelación, es decir, evidenciaremos cómo concibe Juan Duns Escoto, desde su ser filósofo y desde su ser teólogo, el tema de la revelación, con todas sus peculiaridades y particularidades.
11. **METODOLOGIA:** El método que aplicaremos al desarrollo de ésta investigación será el hermenéutico – textual que posee una virtud multifacética: Permitir incluir la ínter subjetividad como herramienta de análisis y además admitir el carácter de rigurosidad que se necesita en los procesos de comprensión, interpretación y síntesis.
12. **CONCLUSIONES:** El pensamiento de Escoto no es una amalgama de temas y tratados aislados; se trata más bien el desarrollo de un filósofo, teólogo y místico franciscano y por ello el trato a sus temas se desarrolla de manera conjunta e indivisiblemente como una filosofía, una teología, una espiritualidad, una mística, engarzada en el todo originado de la palabra de Dios desde su peculiaridad de la realidad como primer texto teológico; pues es desde la sagrada escritura y de la lectura de la realidad desde donde se nutre, a ella explícita y de ella quiere mostrar la necesidad y la suprema racionalidad.

**LA REVELACIÓN
APROXIMACIÓN FILOSÓFICO – TEOLÓGICA A LA OBRA CASTELLANA
SOBRE JUAN DUNS ESCOTO**

ELVIS BENJAMÍN PACHECO PALOMINO

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2009**

**LA REVELACIÓN
APROXIMACIÓN FILOSÓFICO – TEOLÓGICA A LA OBRA CASTELLANA
SOBRE JUAN DUNS ESCOTO**

ELVIS BENJAMÍN PACHECO PALOMINO

INVESTIGACIÓN

Presentada como requisito para obtener la Licenciatura en Filosofía

Director

Fray Luis Fernando Benítez Arias, OFM

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
2009**

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del Jurado

Jurado del jurado

Bogotá, D.C. Septiembre 2009

TABLA DE CONTENIDO

LA REVELACIÓN. APROXIMACIÓN FILOSÓFICO – TEOLÓGICA A LA OBRA CASTELLANA SOBRE JUAN DUNS ESCOTO

RAE	
HOJA DE PRESENTACIÓN	
TABLA DE CONTENIDOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
1. EL AUTOR	
1.1 VIDA DE JUAN DUNS ESCOTO	
1.2 OBRAS.....	11
1.2.1 Obras de Juan Duns Escoto.....	11
1.2.2 Traducciones al Castellano.....	12
2. EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA EN EL SIGLO DE JUAN DUNS ESCOTO	
2.1 El contexto socio – cultural.....	13
2.2 El contexto de la filosofía en el siglo XIII.....	13
2.3 Los filósofos anteriores a la escuela franciscana y sus doctrinas.....	15
2.3.1 Guillermo de Alvernia.....	15
2.3.2 Enrique de Gante.....	16
2.4 Concepto de filosofía en el siglo de Juan Duns Escoto.....	18
3. EL PROBLEMA DE LA UNIVERSIDAD EN LA EDAD MEDIA Y LA CONTROVERSIA DE LOS MENDICANTES CON LOS DIOCESANOS	
3.1 El enfrentamiento entre los maestros seculares y los regulares.....	20
4. LA INTUICIÓN DE VIDA DE SAN FRANCISCO DE ASÍS COMO FUENTE PARA LA SISTEMATIZACIÓN DEL PENSAMIENTO FRANCISCANO	
4.1 La espiritualidad de Francisco y los estudios en la Orden.....	22
4.2 Características del pensamiento franciscano.....	23
5. ¿UNA ESCUELA FRANCISCANA?	25

6.	LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA ESCOTISTA	
6.1	La Filosofía escotista.....	27
6.1.1	Objeto de la física.....	27
6.1.2	Objeto de la metafísica.....	28
6.1.3	Objeto de la filosofía.....	29
6.2	La teología escotista.....	30
6.2.1	Objeto de la teología.....	30
7.	LA REVELACIÓN EN JUAN DUNS ESCOTO	
7.1	La revelación según la concepción filosófica de Juan Duns Escoto.....	31
7.2	La Revelación según la teología escotista.....	31
8.	A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	39
9.	BIBLIGRAFIA.....	40

INTRODUCCIÓN

La propuesta teológica del considerado “último gran maestro franciscano”, el beato Fray Juan Duns Escoto, ha quedado en la sombra de la reflexión filosófica y teológica. La razón de ello no se debe a su poco rigor o poco aporte sino a “razones” de tipo “conveniente” para algunos sectores que quisieron acallar esa voz, como también al poco interés por rescatar sus propuestas por considerarlas erróneamente como “poco ortodoxas”.

La Escuela Franciscana en general y la teología escotista en particular desarrolla una perspectiva de la teología que de alguna manera se muestra como posibilidad de refrescar el debate teológico de nuestro tiempo; esta perspectiva tomará caminos diversos de acuerdo con el fundamento que la guía y por ello la determinación de profundizar en uno u otro autor se fundamenta en la identidad que uno pueda tener para con las perspectivas que presenta.

Realizar el estudio de un autor franciscano significa profundizar en la identidad franciscana y rescatar el legado que nos han dejado esos insignes maestros. Considero que lo que se ha llamado “escuela franciscana”, posee una gran fuente de inspiración y gran actualidad en el debate filosófico – teológico de nuestro tiempo.

El presente trabajo, por tener dos perspectivas: Filosófica - teológica, desarrollará un ámbito de contextualización que permita situar la propuesta escotista con su teología y filosofía; luego de realizar esa contextualización, desarrollaremos la estructura del pensamiento franciscano y su incidencia en lo que se vendrá a llamar “escuela escotista”; una vez contextualizados, desarrollaremos el aporte de la filosofía y teología escotista hacia el desarrollo del tema de la revelación; finalmente evidenciaremos el enfoque franciscano escotista en el tema de la revelación, es decir, evidenciaremos cómo concibe Juan Duns Escoto, desde su ser filósofo y desde su ser teólogo, el tema de la revelación, teniendo en cuenta todas sus peculiaridades y particularidades.

El tema de la revelación, a consideración de Bruno Forte, en su libro A la escucha del otro es un tema de la filosofía y de la teología; poder abordarlo, es para nosotros, una manera de contribuir a la teología rescatando una manera distinta de acercarnos a este tema, es decir, desde la perspectiva franciscana.

1. EL AUTOR

1.1 VIDA DE JUAN DUNS ESCOTO

“Scotia me genuit; Anglia me suscepit; Gallia me docuit; Colonia me tenet”

*Lucas Waddingo**

«Escocia te parió; Inglaterra te enseñó, donde leíste primero las Sentencias;

Francia te recibió, pero Colonia te guarda en la tumba»

*Guillermo Vorrilong***

Juan Duns Escoto habría nacido entre los años 1265 ó 1266 según un cálculo hecho, gracias al descubrimiento de la fecha de su ordenación sacerdotal, acaecida el 17 de marzo de 1291. El lugar de nacimiento sería *“una pequeña ciudad escocesa cerca del confín inglés”*¹ conocida como Duns que formaría parte, en aquel tiempo, de la región sur de Escocia. Duns habría sido el toponímico que se convirtió en el apellido de su familia; su nombre sería: Juan Duns Escoto y haría referencia al lugar de su nacimiento.

Según Dietrich Esser, historiador franciscano, la familia de Juan poseía una finca rural en el que se habría criado y desempeñado labores campesinas; según una tradición, habría sido pastor de gansos. En contraposición a este dato, José Antonio Merino nos dice que *“pertenecía a una familia acomodada económicamente.”*²

Juan fue el hijo de Niniano Duns de Liteldean; no se tiene datos de la madre, aunque si se afirma que tenía un tío: Elías Duns, que era fraile menor. Sobre su encuentro con los frailes menores se narra:

*Historiador franciscano

**Ilustre escotista, quien escribió de este modo hacia el año 1440.

¹ MERINO, José Antonio. Introducción a su pensamiento filosófico – teológico. Madrid: BAC, 2007. P.XVII.

² MERINO, Op.cit., pág. XVII.

“Su verdadero "servicio militar" empezó ya en Duns. Se dice que un buen día llegaron al pueblo dos frailes menores para recoger cereales y fruta de los campesinos. Entonces, uno de los frailes dijo a Juan el Padrenuestro en latín. El chico, que no conocía absolutamente nada de ese idioma, repitió sin faltas toda la oración. Contestó, además, acertadamente a varias preguntas de los frailes. Estos, reconociendo su excepcional talento, se llevaron al joven consigo para que ingresara en la Orden”³.

Uno de esos dos frailes de la historia narrada por Dietrich Esser, habría sido su tío Elías, por lo cual, al descubrir el talento de su sobrino, se haya hecho posible la facilidad de llevarlo al convento. Si esto es cierto, a la edad de 13 años, habría frecuentado el convento de Haddington, donde estaba su tío; a la edad de 15 años, en 1280, habría ingresado al noviciado de la orden franciscana y recibido por su mismo tío que por el tiempo prestaba el servicio custodio de la Custodia de Escocia.

Sus primeros estudios los cursó en colegios de su propia orden, posiblemente en el convento de Dunfires; haciendo un cálculo de años, basándonos nuevamente en el año de su ordenación sacerdotal y teniendo en cuenta que se podía ingresar a la orden con 15 años, aunque generalmente lo hacían a los 18, se puede inferir que: de 1281-1283 cursó las siete artes liberales (*el trivium*: gramática, retórica y dialéctica y *quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía). 1283-1285 cursos de filosofía natural y metafísica (como asignatura principal) y cómo los estudiantes distinguidos podían enseñar esas asignaturas, se considera que enseñó entre 1285 a 1287. 1287-1290 cursos de teología en un *studium* solemne, considerado superior al *studium* conventual. De 1290 a 1291 podría haber ejercido el ser profesor en un *studium* conventual. Su ordenación sacerdotal fue en el año 1291. Desde 1293 a 1297 habría estudiado en París, donde destaca como maestro suyo Guillermo de la Ware, (1291 – 1293), teólogo franciscano que habría aportado en su posterior afirmación sobre la Inmaculada Concepción. De 1297 a 1300, habría impartido sus primeras clases en Cambridge como bachiller en escritura. De 1300 a 1301 impartió clases en la universidad más famosa de Inglaterra, como bachiller.⁴

En 1302, es enviado a París como bachiller, pero su misión fue interrumpida por motivos de enfrentamiento entre el papa Bonifacio VIII y el rey Felipe el Hermoso (1303); Duns Escoto tuvo que salir de París expulsado por no aceptar suscribir la petición del rey de celebrar un Concilio en contra del Papa. Regresa a Oxford y sigue enseñando. Regresa por segunda vez a París (1304 -1307) a petición del Ministro General de ese tiempo: Gonzalo de España, recomendándolo de manera especial ante el Ministro Provincial de París.

³ ESSER, Dietrich, o.f.m. Beato Juan Duns Escoto. En: <http://www.franciscanos.org/santoral/jduns.html>. 14 de julio de 2008. 9:27 p.m.

⁴ ESSER, Dietrich, o.f.m. Beato Juan Duns Escoto. Disponible En: <http://www.franciscanos.org/santoral/jduns.html>. 16 de julio de 2008. 6:14 p.m.

*“Recomiendo a vuestra caridad nuestro carísimo hermano en Cristo, Juan Escoto, de quien conozco sobradamente su digna vida, su excelente saber, su sutilísimo ingenio y otras muchas cualidades, en parte, por razón de una larga convivencia comunitaria con él, y, en parte, por su gran reputación”*⁵. Con el fin proponerlo para el grado de doctor que posiblemente se haya realizado hacia la pascua de 1305. De 1306 – 1307 ya con el grado de doctor, enseñó como Regente de la universidad. La famosa disputa sobre la Inmaculada Concepción se habría realizado entre los años 1304 y 1307 durante esta tercera estancia en París. *“A finales de 1307, fue trasladado a Colonia como Lector principalis”*⁶. Y posiblemente también aquí ejerció el cargo de maestro regente. Esta etapa docente estuvo matizada por su dedicación a escribir y ejercer su ministerio; tuvo además que enfrentar a los Begardos y los Beguinos. Muere el día 8 de noviembre de 1308, a temprana edad, y sin saber las causas de ella; por este motivo muchos malintencionados crearon historias con el fin de descalificarlo como gran teólogo y hombre virtuoso y decimos *historias* ya que ninguna de ellas cuenta con algún tipo de sustento. Lo que si es constatable es que los frailes y el mismo pueblo sabía que Juan Duns era un hombre brillante y virtuoso y por ello lo apodaban *“doctor sutil”, “doctor mariano”, “luz del clero”*.

Luego de muchos años de andaduras, se le ha negado, por sectores influyentes, el reconocimiento eclesiástico de la santidad. El 20 de marzo de 1993, Juan Pablo II lo proclamó beato.

⁵ MERINO, Op. Cit., Pág. XVIII.

⁶ MERINO, Op. Cit., Pág. XVIII.

1.2 OBRAS

1.2.1 Obras de Juan Duns Escoto

1. *Primer comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (Oxford). Conocida como *Lectura*. (1300 – 1301).
2. *Segundo comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (París) sus alumnos hicieron una redacción a la que se conoce como *Reportata parisiensia*. (1302 – 1303).
3. Inicio de la obra llamada *Opus Oxoniense* y hoy más conocida como *Ordinatio* (Oxford) (1304).
4. Culminación de la *Ordinatio* (París) (1305 – 1307).

1.2.2 Traducciones al Castellano⁷

2. Beato Juan Duns Escoto. Tratado del primer principio. Madrid: Sarpe, 1985.
3. Duns Scoto. Tratado del primer principio. Traducción Alfonso Castaño Piñán. Buenos Aires: Aguilar, 1955.
4. Guzmán Manzano, Isidoro. Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto:
5. Edición bilingüe de “Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII, XIV y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1–2; p. 3, qq. 2–3”. Translated by Juan Ortín García and Isidoro Guzmán Translations 15.
6. Manzano. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor 33. Murcia:
7. Publicaciones Instituto Teológico Franciscano and Editorial Espigas, 2000.
8. J. Duns Escoto. “Tratamiento sobre el primer principio.” *Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes* 3 (1991).
9. Juan Duns Escoto. “Textos sobre la Inmaculada Concepción en los textos del B. Juan Duns Escoto (Lectura III, d. 3 q. 1 – Ordinatio III, d. 3 q. 1): Texto del la edición crítica, Barnaba Hechich ofm: traducción de Rafael Sanz ofm.” *Verdad y vida* 248–49 (2007): 215–76.
10. Juan Duns Escoto. Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Biblioteca de Autores Cristianos 277. Madrid: La Editorial Católica, 1968.
11. Juan Duns Escoto. Dios uno y trino. Edición bilingüe, versión de los padres B. Aperribay, B. Madariaga, I. de Guerra, F. Alluntis; introducción general de M. Oromí. Biblioteca de Autores Cristianos 193. Madrid: La Editorial Católica, 1960.
12. (Contains Ordinatio prol.; Ordinatio I d. 1 – d. 2; Tractatus de primo principio).

⁷ HOFFMANN, Tobias. Duns Scotus Bibliography 1950 to the Present. Disponible en versión HTML en <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm>.

13. Juan Duns Escoto. Jesucristo y María. *Ordinatio III*, Distinciones 1–17 y *Lectura III*, Distinciones 18–22. Dirección, presentación e introducción general de José Antonio Merino. Traducción del texto latino y comentarios de Alejandro Villalmonete. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
14. Juan Duns Escoto. *Naturaleza y voluntad: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta. Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 199. Pamplona, 2007.
15. Juan Duns Escoto. *Tratado acerca del primer principio*. Edición bilingüe, versión, introducción y notas por Felix Alluntis. Biblioteca de Autores Cristianos 503. Madrid: La Editorial Católica, 1989.

2. EL CONCEPTO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA EN EL SIGLO DE JUAN DUNS ESCOTO

2.1 El contexto socio – cultural

José Antonio Merino en su obra *Manual de filosofía franciscana*, considera que el siglo XIII se caracteriza por ser momento en el que se desarrolla el movimiento urbano, cuyo logro será la consolidación de los gremios y corporaciones; estaríamos asistiendo también a la creación de las universidades, que no eran entendidas como ahora las concebimos sino más bien como una asociación corporativa que tutelaba y defendía sus intereses; estas asociaciones permitieron el impulso de la cultura de aquel tiempo. Otro de los fenómenos de gran relevancia en este tiempo, y será la que marque éste y la historia posterior para la sociedad occidental, fue la creación de los órdenes mendicantes; estas nuevas órdenes surgen y durante su desarrollo, consolidación y proyección marcarán la historia en el campo religioso, social y doctrinal. Finalmente podría hablarse de la aceptación de obras filosóficas desconocidas hasta entonces y su respectiva crítica para con la obra de sus autores.

Valdría la pena resaltar, como lo hace José Antonio Merino, para este tiempo que las universidades se erigen como creaciones originales de la civilización occidental medieval ya que se trata de una agrupación, además de marcar una nueva mentalidad, un nuevo modelo cultural; es por eso por lo que en el siguiente capítulo profundizaremos en este tema de las universidades.

2.2 El contexto de la filosofía en el siglo XIII

En su Obra titulada *La filosofía en la edad media; Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XV*, Étienne Gilson, nos cuenta “. . .una historia tal como se puede apreciar en sus líneas generales después de haberla estudiado y enseñado durante muchos años, seleccionando de sus momentos principales sólo aquello que pueda aclarar su sentido general”⁸. En esta obra, podemos encontrar un trabajo panorámico de lo que es llamado la filosofía en la edad media y es de gran valor por el hecho de ser desarrollado por un experto en el tema. Dentro de este desarrollo, el capítulo VIII “La filosofía en el siglo XIII” nos servirá como marco general para contextualizar la razón y la manera cómo Juan Duns

⁸ GILSON, Étienne. *La filosofía en la edad media, desde sus orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XV*. Madrid: Gredos, 2007. p.8.

Escoto desarrolla sus aportes en cada uno de los temas y de manera especial, para sus propuestas no explícitas sobre el tema de la revelación.

Para Étienne Gilson, es el siglo XIII, la época que se suele denominar como el periodo de la escolástica tanto para la teología como para la filosofía; para este tiempo constituirá y para los siglos posteriores, la manera como se desarrolle la enseñanza de la filosofía en las escuelas. La filosofía en este tiempo, poseerá la particularidad de un carácter de uniformidad tanto en el método como en la lengua (y en ésta especialmente), ya que será el latín, hecho de las traducciones sobre el texto árabe y sobre el texto de los autores griegos. Es en este tiempo en el que se realizarán los conocidos “comentarios” a los grandes maestros de la filosofía. Se asistirá también a una producción de muchos comentarios “*Entonces se pronunciaron innumerables sentencias, en la libertad de la enseñanza oral*”⁹ que por la misma naturaleza de muchos de ellos, “*nunca las conoceremos, pero es posible que ejercieran una influencia decisiva sobre los espíritus destacados*”¹⁰. Estos serán de gran valor para contextualizar la obra escotista.

A estas alturas de la edad media, la influencia de la reflexión filosófica sobre la fe cristiana está en desarrollo y no se puede dar marcha atrás por más que algunos como Gundissalvus y el papa Gregorio IX quisieran desarrollar una teología “*exenta de toda ciencia secular . . . sin mezcla de ficciones filosóficas*”¹¹ e inclusive de regresar a las artes liberales. Ante la imposible empresa, “*los teólogos no vieron otro camino mejor que tomar su misma dirección*”¹².

Se podría decir, siguiendo a Étienne Gilson, que el primer problema esencialmente filosófico, tratado en este tiempo, lo realizó Felipe el Canciller (+ 1236) en su obra *Tratado acerca de las propiedades trascendentales del ente: la unidad, la verdad y la bondad*. En esta obra, el autor hace gran uso de Aristóteles y de los filósofos árabes. Esto indica que de aquí en adelante, la teología cristiana “*no podrá esquivar el encuentro con dichos autores*”¹³.

⁹ GILSON, Op. Cit. p. 401.

¹⁰ Ibid., p. 401

¹¹ Ibid., p. 401

¹² GILSON, Op. Cit., P. 402.

¹³ GILSON, Étienne. Op. Cit., p. 403.

2.3 Los filósofos anteriores a la escuela franciscana y sus doctrinas

2.3.1 Guillermo de Alvernia

El primer personaje que encontramos en nuestra indagación, que hacemos de la mano de Étienne Gilson, es Guillermo de Alvernia, nacido en Aurillac, profesor de Teología en París y consagrado obispo por Gregorio IX. Murió en 1249; los escritos de él que incumben a la filosofía son *De primo principio* (1228), *De anima* (1230) y *De universo* (1231-1236). En su obra se puede notar la posición de estar entre dos siglos (XII – XIII) que expresa en su “*reacción platonizante y agustiniana de esa época frente al mundo árabe que dicho siglo no conoció*”¹⁴. Este teólogo – filósofo consideraba que no se pueden combatir ideas que no se conocen bien, so pena de hacer el ridículo o de ser desacertado en sus opiniones “*He aquí mi consejo: en materia de filosofía, dirígete siempre y únicamente a los filósofos, evitando disputas, conflictos y altercados con los incompetentes, sin preocuparte de sus opiniones, porque éstas son como ensueños y delirios*”¹⁵. Algo que hay que resaltar de este autor es que es consciente de que para poder dar una respuesta filosófica y poder superarla, sólo es posible siendo filósofo.

Para Guillermo, Dios es absolutamente simple porque él es el *esse* y como tal, por su misma naturaleza no puede separarse de la esencia, ni siquiera en la realidad o por medio del pensamiento; esto le lleva a afirmar que Dios es indefinible, no tiene “*quiddidad*”. Por lo tanto no se puede nombrarle sino como El mismo lo ha revelado por medio de Moisés “*Qui est*”, esto quiere decir que Dios es el que es, Dios es el ser. En este punto, Guillermo considera que la noción de ser alude principalmente a la necesidad de ser (término aviceniano) y no tanto a la actualidad existencial pura; en este sentido se erige como “*preludio más del escotismo que del tomismo*”, por considerar que con esta noción de ser no se llega a Dios en cuanto Dios sino al ser en cuanto ser, término que será utilizado por Juan Duns Escoto en su indeferencialidad del ser en cuanto ser. Considera también que “*Dios es el ser por el que todas las cosas son, y no lo que ellas son*”¹⁶, es decir, que se hace una relación entre el ser divino y la existencia de los seres como una realidad accidental “. . . *la única esencia suprema, que es Dios, es el único existir por el que todo existe – lo que no impide la diversidad esencial de las cosas – también se puede decir que el existir por el que ellas existen no les es esencial, sino sobre añadido*”. En la doctrina de Guillermo, se puede notar que Dios más que dar la existencia, la presta.

En cuanto a su epistemología, el problema al que se enfrenta es que los conocimientos universales no pueden ejercer acción alguna sobre el alma debido a que no existen. Lo que se propone para salvar esta situación es encontrar una causa realmente activa que imprima en el alma ya sea los principios generales ya sea las ideas generales. Guillermo afirmará que el intelecto conoce esos principios generales e ideas generales gracias a que “*lee en él (en el intelecto humano como don íntimamente unido y totalmente presente) como en un*

¹⁴ Ibid., p. 403.

¹⁵ Ibid., p. 404.

¹⁶ Ibid., p. 406.

libro vivo o un espejo productor de formas, estas dos clases de reglas y principios, de modo que el mismo creador es el libro propio y natural del entendimiento humano". Para Guillermo, todo viene del interior gracias a las excitaciones que le recibe del exterior y por la acción interna de la luz divina.

Luego de Guillermo de Alverna, en este tiempo y en el contexto en el que toman preponderancia las órdenes mendicantes que se posesionan en la cátedra de las principales universidades de aquel tiempo, pocos nombres que estén asociados a alguien que no sea mendicante es muy escaso si es que se menciona a alguno. Un caso particular tiene la segunda figura que estudiaremos a continuación: Enrique de Gante.

2.3.2 Enrique de Gante

No se sabe la fecha ni el lugar de nacimiento; se sabe que fue maestro de artes y luego de teología en la Universidad de París desde 1276 a 1292. Sus obras no han sido debidamente valoradas por el mismo contexto de preponderancia mendicante que le tocó vivir; un caso particular es el de los Servitas que quisieron asumirlo como su maestro para no quedar en desigualdad a los franciscanos y dominicos cuyas órdenes tenían sus maestros.

Para comprender bien a Enrique de Gante, es necesario tener en cuenta que para él, siguiendo a Avicena el esquema de la metafísica es "*la ciencia del ser en cuanto ser*", El ser para él es aquello que se ofrece de primera intención al entendimiento humano, entendiéndolo que a diferencia de la cosa (lo que se capta) el ser es *lo que es* o la esencia; una segunda distinción la hace entre el ser necesario y el ser posible, donde necesario es lo que es, mientras que los posibles emanan gracias a una serie de actos necesarios, de manera jerárquica. Así, el necesario se distingue analógicamente del posible porque mientras este es necesariamente posible, el otro se refiere a algo que conviene o puede convenir naturalmente al ser. Teniendo en cuenta todo lo anteriormente dicho, Étienne Gilson, considera que la metafísica, para Enrique de Gante, tiene que construirse a partir de estas dos nociones.

Cuando Enrique de Gante construye su filosofía desde un Dios concebido como aquello que es el mismo ser, no necesitaría hacerlo desde lo sensible, pero afirma que "*. . . es posible si se quiere, demostrar a Dios partiendo de lo sensible, pero que se llega más fácilmente y mejor a esa prueba partiendo de la idea del ser, puesto que, entonces basta constatar que, por uno de sus aspectos primeros, el ser se presenta como aquello cuya esencia es idéntica a la existencia*".¹⁷ Ese ser al que se refiere Enrique de Gante es un ser indiferente; es algo que comprende todo lo que puede entrar en las categorías, esto es que se distingue del ser divino. Enrique de Gante evita caer en la univocidad y considera que la noción de ser es anterior a la de Dios o a la de criatura. Para hacer la distinción entre el ser

¹⁷ Ibid., p. 415.

y la criatura, Enrique de Gante dice que “*Dios conoce primeramente su propia esencia en sí misma; después, que en el acto por el que la conoce, conoce a toda creatura creable, según el ser que tiene en Dios; por último, que conoce el ser que la creatura creable tiene en sí misma en cuanto que este ser es distinto de Dios*”.¹⁸

Enrique de Gante trata de evitar el enfrentamiento entre ser y esencia y para ello considera que las existencias dependen de la voluntad divina, teniendo en cuenta que el acto creador se distingue del ser divino; pero aún así, parece que no llega a salir de ese problema, pues por el hecho de ser una creación de Dios y de la manera como se haga, no se podría admitir la distinción entre esencia y existencia.

En su concepción antropológica, define al hombre como la unión de dos *formas sustanciales* la del cuerpo en cuanto tal y la del compuesto humano; esto servirá a Enrique de Gante para considerar su epistemología como una realidad abstractiva (cómo lo haría Santo Tomás) pero le añadirá que para conocer la esencia intelegible de la cosa, necesitamos hacer una reflexión que parta de la noción primera del ser (de manera contraria a la de la abstracción) y que prosigue por acción reguladora de la luz divina.

Se afirma que Enrique de Gante estuvo influenciado por Avicena, también al parecer habría sufrido influencia de Santo Tomás; sin embargo rescatan los autores que lo estudian, el haber tomado un camino peculiar, “*procediendo él mismo por una dirección doctrinal completamente distinta*”¹⁹.

Este autor tan peculiar será quien tenga gran influencia en la filosofía de Juan Duns Escoto, ya sea para acoger alguna idea de Avicena por medio de él o para refutar alguna de sus posturas, por considerarlas insuficientes. Debemos tener en cuenta, como afirma José Antonio Merino, que el interlocutor de Juan Duns Escoto no será el mismo Tomás de Aquino sino al parecer Enrique de Gante que en algunas de sus ideas desarrolla la doctrina tomista. “*La obra de Duns Escoto va a construirse con ayuda de una técnica filosófica muy parecida (a la de Enrique de Gante). Diferirá sin embargo de la de Enrique de Gante en muchos puntos; principalmente, sin duda, por el genio personal de su autor; pero también es seguro que difiere, en cierta medida, a causa del corte que entre sus dos generaciones introdujo la condenación* del año 1277.*”²⁰

Luego de Enrique de Gante, no se encuentra ninguna síntesis comparable en amplitud a la suya y que nos sea de gran interés para el desarrollo del tema de la revelación en Juan Duns Escoto. Es por eso por lo que terminaremos este recorrido por la filosofía en el siglo XIII y nos adentraremos a la escuela filosófica franciscana y su aporte peculiar para el tema que estamos investigando.

¹⁸ Ibid., p. 417.

¹⁹ Ibid., p. 418.

• El 7 de marzo de 1277, Etienne Tempier, siguiendo las resoluciones de una comisión de teólogos conservadores, condenaba como contrarias a las Escrituras y a la religión cristiana 219 proposiciones, pues afirmaban que esas proposiciones son verdaderas según la filosofía, pero no según la fe católica y por ello existía la excomunión para aquellos que las sostuvieran.

²⁰ GILSON, Op. Cit., pp. 418 – 419.

2.4 Concepto de filosofía en el siglo de Juan Duns Escoto

José Antonio Merino considera que *“la filosofía escolástica no era, como la filosofía griega, una investigación autónoma que justifique y fundamente la propia independencia crítica y el comportamiento autónomo moral frente a cualquier doctrina o enseñanza”*²¹ La filosofía estaba, de alguna manera, determinada en sus manera de proceder y los contenidos que desarrollaba por los datos de la fe revelada y la tradición religiosa. Teniendo en cuenta esta realidad, podemos considerar que por el mismo hecho de estar determinada por el contexto de fe (por la revelación), la escolástica se caracterizará por poseer un sentimiento de trascendencia, por desarrollarse en sus reflexiones desde una realidad que no es immanente o por lo menos no se considera como realidad sólo aquello de que nos dan noticia nuestros sentidos sino de una realidad trascendente y por ello para los pensadores de este tiempo, existe una realidad teológica pero con la peculiaridad que está encaminada a servir de presupuesto para el desarrollo de la teología. Según José Antonio Merino, se podría considerar que se trata de un filosofar dentro de la fe. Al parecer la razón de este modo de proceder se debe a la preponderancia de la fe en todos los ámbitos de la realidad medieval y de la visión unitaria que el Medioevo tenía de los grandes temas: Dios, hombre y mundo, donde no podía haber divorcio entre la fe y la razón.

La filosofía en el siglo de Juan Duns Escoto se podría decir es la reflexión sistemática y coherente de conceptos filosóficos que tratan de explicar los grandes temas: Dios, hombre y mundo, desde presupuestos y conceptos filosóficos. Se trata de alguna manera también de reflexionar sobre las afirmaciones filosóficas desde los presupuestos de la fe para que ésta sea una manera racional de entender la revelación de Dios.

²¹ MERINO, Op. Cit., p. XV.

3. EL PROBLEMA DE LA UNIVERSIDAD EN LA EDAD MEDIA Y LA CONTROVERSA DE LOS MENDICANTES CON LOS DIOCESANOS

“Todo hombre por naturaleza desea saber”

Metafísica, Aristóteles. Libro I.

Los historiadores nos cuentan que cuando Carlomagno hace efectiva la reorganización medieval de las escuelas (S. IX), ésta significó no sólo un hecho político o cultural de la época sino y sobre todo el final de la cultura llamada pagana y el surgimiento y consolidación de nuevas instituciones educativas organizadas y dirigidas por la Iglesia. Este hecho marca inevitablemente el inicio de una nueva cultura.

Sabemos que antes de las universidades existían las denominadas “*Escuelas monacales*”, aquellas que funcionaban anexas a una abadía; las “*escuelas episcopales*”, aquellas que funcionaban anexas a una catedral; y finalmente las “*escuelas palatinas*” que funcionaban anexas a un palacio.

Es en el siglo XIII cuando la escuela se configura como lo que en ese tiempo se llamaba universidad y que, como decíamos más arriba, fue un producto propio y original de la edad media. Es por ello por lo que M. de Wulf, citado por Giovanni Reale en su Historia del pensamiento filosófico y científico tomo I, dice que *la antigüedad y el oriente no conocieron esas entidades corporativas, esas libres asociaciones de maestros y de alumnos – con sus privilegios, sus programas establecidos, sus diplomas, sus grados – que constituyen las universidades medievales.*

Cuando los medievales se referían a “*Universidad*”, lo hacían no a una institución de educación sino más bien a una asociación corporativa que velaba por los intereses de un cierto grupo de personas con categoría especial. “*Al igual que sucedía en los distintos oficios, las “gentes del saber” procedieron a agruparse para defender sus intereses en las correspondientes corporaciones o universitates a las que comúnmente se les denominaba con el nombre de estudios*”²². Entre estas universidades se pueden distinguir dos tipos como son la *espontáneas* que son producto de la evolución histórica y las *creadas* que son producto de alguna autoridad política o eclesiástica.

La primera universidad habría sido *espontánea* ya que tuvo como su origen los colegios de juristas y que se independizó de ella: es la universidad de Bolonia que se convirtió en un importante centro de estudios jurídicos; la enseñanza estaba en manos de *Doctores Legum* que tenían la potestad de otorgar licencia de enseñanza con valor universal. La segunda universidad habría sido la Universidad de París, que se caracterizó por ser una de las universidades que marcará la historia por ser modelo para las demás universidades; esta

²² MITRE FERNANDEZ, Emilio. Historia del cristianismo II en el mundo medieval. Editorial TROTTA: Madrid, 2006. p.358.

universidad contó con el apoyo eclesiástico (con la bula *Parens Scientiarum*) que es considerada como “*Auténtica carta magna de la universidad parisina integrada por cuatro facultades: Artes, Decretos, Medicina y Teología. . .*”²³. Otras de las primeras universidades también *espontáneas* son Oxford y Montepelier.

Entre las universidades creadas, podemos mencionar las españolas como Palencia, Salamanca y Valladolid; en Italia, la universidad de Nápoles (creada por voluntad de Federico II), y la Universidad de Toulouse en Francia.

3.1 El enfrentamiento entre los maestros seculares y los regulares

Entre los primeros conflictos que tuvo que asumir el surgimiento de las universidades fue el de los privilegios que se exigían por parte de las universidades y sobre todo por los problemas que acarreaban el hecho de responder por los salarios, alojamiento y manutención de alumnos y estudiantes, que muchas poblaciones veían con preocupación.

Uno de las consecuencias de esos conflictos que trajo consigo el surgimiento de las universidades y todo lo que ello implica, es la denominada controversia de los mendicantes y los diocesanos.

Los mendicantes, por el mismo género de vida comunitario que debían llevar, tenían dificultades con la disposición de todo el tiempo para la universidad y por ello, se les acusó de “*querer vivir al margen de los estatutos del centro*”; la otra acusación fue directa contra los franciscanos en el cuestionamiento sobre su fidelidad al espíritu del fundador y su aparente contradicción, pues “*el espíritu del fundador había estado marcado por un notable desapego al mundo de los estudios en beneficio de una vida sencilla e itinerante*”²⁴. A estos cuestionamientos, en su biografía oficial, San Buenaventura, procura evitar la interpretación directa de esos pasajes de la vida del santo; sin embargo la crítica, a este respecto, ante la entrada de los miembros de la orden franciscana al mundo académico sería la frase lapidaria de los que no estaban de acuerdo “*París ha destruido Asís*”, expresa la polémica contra la incursión franciscana a la academia.

Esta polémica fue acrecentándose cada vez más y las críticas contra los mendicantes radicalizándose, en especial por el apoyo que recibían por parte de las autoridades gobernantes, como es el caso de Alejandro IV con su apoyo a los mendicantes.

La voz que se erigió como adalid de la polémica contra los regulares fue la del canónigo Guillermo de Saint- Amour, quien haría la crítica en su tratado titulado *Los peligros de los*

²³ MITRE, Op. Cit., p. 359.

²⁴ MITRE, Op. Cit., p. 360.

tiempos nuevos y en el que denunciaba el modo de proceder de los mendicantes “ . . . denunciaba a los pseudoprofetos de los nuevos tiempos, criticaba su forma de entender la pobreza como contraria al buen orden de la sociedad y consideraba escandaloso que gentes de las órdenes religiosas se comprometieran en los asuntos del mundo”.²⁵ En este tiempo la balanza estuvo de parte de los mendicantes y por las constantes críticas que hiciera Guillermo de Saint – Amour contra Luis IX, protector de los mendicantes, le costó que el papa Alejandro IV le privara de su cargo, lo cual trajo como consecuencia el camino del exilio.

En torno al desarrollo de esta polémica, también se erigirá el problema de la infiltración de las doctrinas joaquinistas en la orden Franciscana que proponían una observancia *más estricta* de la Regla franciscana “*sine glosa*”; en el debate académico el peligro debido a la posible división interna en la Orden, pues había dos corrientes o tendencias de interpretación de la regla. Unos decían que no se debería hacer interpretación alguna a la regla dejada por San Francisco de Asís: la regla “*sine glosa*” “*a la letra*”, Estos fueron los llamados espirituales; mientras que otros entendían que se debía entender razonablemente aquello que San Francisco había querido que los frailes cumplieran de la regla, estos entendían el “*sine glosa*” “*de manera razonable*”. La cuestión fue resuelta gracias a San Buenaventura, siendo general de la orden de los frailes menores.

²⁵Ibid., p. 362.

4. LA INTUICIÓN DE VIDA DE SAN FRANCISCO DE ASÍS COMO FUENTE PARA LA SISTEMATIZACIÓN DEL PENSAMIENTO FRANCISCANO

4.3 La espiritualidad de Francisco y los estudios en la Orden

“Al hermano Antonio, mi obispo, el hermano Francisco: Me agrada que enseñes la sagrada teología a los hermanos, a condición de que en su estudio, no apagues el espíritu de la oración y devoción, según se afirma en la regla”.²⁶

Cuando nos acercamos a la espiritualidad del santo de Asís, podemos constatar su desconfianza hacia los estudios por ver en ellos el peligro de alejarse de la forma de vida *“que el Señor le había mostrado”*; además *de considerar* que no era útil para la *vivencia del amor*. Esa primera actitud de desconfianza se atenuó en la medida en que fue constatando que la espiritualidad fundamentada en el amor no impide o anula la forma de vida sino que por el contrario descubre que puede ser una gran ayuda para la vivencia de ella. Para Francisco, lo que los frailes deben buscar no es la acumulación de ciencia sino la búsqueda de la sabiduría, por ello podemos encontrar en su testamento: *“Debemos honrar y venerar a todos los sabios de Dios, como a hombres que nos dan espíritu y vida.”* Francisco accede a que los frailes estudien y enseñen teología siempre y cuando, como le escribe a San Antonio *“no apaguen el espíritu de oración y devoción al cual las demás cosas temporales deben servir”*.

Una vez aprobados, con todas las recomendaciones de Francisco, los estudios y la enseñanza en la Orden, según nos cuenta Friedrich Wetter, para el año 1250 había ya más de 30 escuelas de la orden y los frailes descollaron entre los maestros más célebres; cabe anotar que la espiritualidad fundamentada en Francisco hizo que no se sucumbiera al peligro de alejarse de lo *que el Señor le había inspirado vivir* sino que supieron combinar una gran sabiduría con una profunda piedad y sencillez.

Hacia el año 1236 Alejandro de Hales entró en la Orden Franciscana siendo ya maestro. Esto permitió que la orden tuviera, por primera vez, una cátedra en la universidad de París. En esta Universidad destacó particularmente Buenaventura. En 1229, los frailes erigieron un estudio propio; siendo su primer maestro, Roberto Grosseteste, que procedía del clero secular; con toda su historia de vida, marca su sello en esta escuela con los siguientes rasgos esenciales: Estudio de la Biblia, estudio de la lengua griega e instrucción matemática y física. En Oxford, el estudio franciscano se desarrolló rápidamente hasta llegar a ser la escuela más importante de esta universidad, y además de la más influyente de los franciscanos.

²⁶ GUERRA, José Antonio. San Francisco de Asís. Escritos y documentos de la época. BAC. Madrid, 2003. p.87.

Friedrich Wetter, siguiendo el orden cronológico, distingue tres escuelas franciscanas: La antigua escuela franciscana, estaría representada por la primera generación, todos aquellos frailes contemporáneos a Buenaventura: Alejandro de Hales, Rogelio Bacon; se caracteriza por estar influenciados por la doctrina agustiniana: “*Materia espiritual, rationes seminales, pluralidad de formas, conocimiento bajo la luz increada, carácter substancial [no accidental] de las potencias del alma*”²⁷ La escuela franciscana intermedia, representada por los frailes teólogos posteriores a Buenaventura hasta Juan Duns Escoto: Guillermo de Ockam y Ramón Lull. La moderna escuela franciscana, cuyo representante máximo es Duns Escoto y por ello a esta tercera escuela se le llama escotista. Se caracteriza por tener en gran estima a Aristóteles y a Avicena. Se destacó por crear un sistema original. Se considera que Juan Duns escoto fue el punto más alto y final de la escuela franciscana; luego de él no se ha conocido un fraile que haya alcanzado el nivel de aquellos que hicieron la escuela franciscana que hasta nuestro tiempo pueda tener incidencia.

4.4 Características del pensamiento franciscano

Los frailes que incursionaron en la academia, desarrollaron su pensamiento desde su forma de vida y su espiritualidad. Tres características del que se podría llamar el “*código genético*” del pensamiento franciscano, que lo determina y le hace ser lo que es y podría lograr:

1. La filosofía franciscana no es una filosofía de las cosas: las usa como medios para alcanzar mejor clarificación de lo que es el hombre; es una filosofía para mejor vivir y mejor relacionarse: “*El pensamiento franciscano supera el pensamiento subjetivista, que se caracteriza por el dominio de la razón y del intelectualismo, como se manifiesta en las diversas formas del idealismo*”²⁸. Es por ello por lo que es un pensamiento fresco, actual, luminoso, no se queda en lo estático de la razón por la razón sino que razona para poder encontrar una realidad mucho más profunda que solo la razón; busca al ser humano en relación y para la relación.
2. El pensamiento teológico – filosófico franciscano no se elabora sólo con la especulación, desde principios puramente racionales y abstractos; por su misma razón de ser y de su nacimiento como escuela, su centro desde el cual se desarrolla: Francisco de Asís, nace, se potencia y madura desde una experiencia vivida y compartida; por ello sólo se podrá comprender y aprehender desde esa realidad de experiencia personal y comunitaria. La escuela franciscana no parte

²⁷ WETTER, Friedrich. Teología de los franciscanos. En: http://www.mercaba.org/Mundi/3/franciscanos_teologia_de_los.htm. 17 de julio de 2008. 02: 35 p.m.

²⁸ MERINO, José Antonio; MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco. Manual de teología franciscana. BAC: Madrid, 2003. Pág. XVII.

de datos especulativos y no los elabora solo con la razón haciéndolos abstractos y áridos. Lo que hace esta escuela es partir de la experiencia y por ello para ella no será posible hacer teología especulativa sino teología que parte de la experiencia de Dios que se da de manera personal y comunitaria, en la fraternidad. *“No se debe olvidar que el franciscanismo primordialmente es vivencia, pero al ser vivencia compartida se vuelve convivencia, que se caracteriza no solo por su elevada sublimidad sino por su maravillosa sencillez.”*²⁹

3. El pensamiento franciscano tiene una realidad que subyace a sus palabras porque no nace sólo desde las palabras y la especulación sino desde la vida y la reflexión; esta realidad hace que no sea un pensamiento que se agote en un contexto determinado sino que sea siempre motivador y actual. Cabe aquí aquello que afirma el filósofo madrileño, citado por José Antonio Merino, que, profundizando en el pensamiento franciscano, gratamente se encuentra con que no es contemporáneo, pero sí lo expresa lo que el pensamiento precisa para ser pensamiento y para ser actual y se refiere justamente a la vida como vivencia y como proyecto.
4. *“No es el pensamiento pensado de los escritores franciscanos el que forma y conforma el contenido o estilo del pensamiento pensante franciscano”*³⁰. Esta afirmación de José Antonio Merino nos lleva a lo profundo de los cimientos franciscanos: el pensamiento franciscano nace y se desarrolla desde la convivencia, desde la vida en fraternidad y por ello nunca se agotará en lo que se pueda escribir; es más, no se podrá escribir lo suficiente que pueda agotar esa vivencia fraterna en la que el centro es Cristo hermano e Hijo de Dios que fortalece esa fraternidad. El pensamiento franciscano sólo podrá ser entendido si la reflexión lleva a la vivencia y esa misma vivencia hace que se pueda seguir reflexionando. El pensamiento franciscano no podrá parecerse nunca a sistemas con vocación a ser elevado a estatuas para recordar y luego dejarlo en el recuerdo; el pensamiento franciscano siempre tendrá actualidad porque será reconocido al forjarse en la comunidad, se nutre en ella y desde ella se despliega y remonta a sistema elaborado. Se trata de una dialógica de todos esos elementos que lo conforman.

²⁹ MERINO y MARTÍNEZ FRESNEDA, Op. Cit., p. XVI.

³⁰ MERINO y MARTÍNEZ FRESNEDA, Op. Cit., XVIII.

5. ¿UNA ESCUELA FRANCISCANA?

Lo que parecía necio para los ojos del mundo, se convirtió en piedra angular para la historia de la humanidad.

La irrupción de la figura de Francisco de Asís en la historia de la humanidad ha sido de gran trascendencia; tanto así que un escritor lo llamará “*El santo del milenio*”; no se puede eludir la presencia y el impacto de Francisco en nuestra sociedad actual; él que se llamaba a sí mismo “*idiota e ignorante*” dio un impulso de gran magnitud a todo un nuevo movimiento evangélico dentro de la cristiandad. Este impulso fue tan grande que permeó todos los ámbitos de la sociedad de aquel tiempo. Cuando los franciscanos llegan a París con el afán de testimoniar a Jesucristo pobre y crucificado, se encuentran con nuevos ámbitos en los que seguir testimoniando y estudian porque están allí. Cabe resaltar que ellos no buscan los estudios, se encuentran y lo ven como un campo donde realizarse como frailes. Lo sorprendente aquí es que “*con quien convivían simples y letrados, se creara y se articulara una auténtica escuela de pensamiento, que es solidaria con los temas tratados en las demás escuelas de su tiempo, pero que es singular y diferente en el modo de hacerlo*”.³¹

La orden franciscana se vio enriquecida con el ingreso de grandes maestros de elevado renombre, los cuales llevaron a que la Orden desarrollara una actividad intelectual requerida como la de aquel tiempo. El temor de Francisco, al inicio de esa efervescencia, habría sido que ello llevara a la Orden a perder el camino de la vida evangélica. Pero como afirmábamos anteriormente, la huella del Santo de Asís en la forma de vida de los frailes no permitió que tal temor se actualizara sino que además de no perderse el camino, se crearon nuevas maneras de responder, desde la espiritualidad franciscana, a los grandes temas del mundo académico, espiritual y teológico de aquel tiempo y desde esa nueva manera de responder será distinta de las demás “*La misma época, de intensa fecundidad especulativa, ha conocido también otras direcciones doctrinales, donde se encuentran ciertamente obras maestras*”³².

Antonio Merino, hablando de los grandes Maestros de la Orden franciscana, afirma que al ponerse en contacto con ellos, es posible vislumbrar un entronque común y una manera peculiar de cómo ven, interpretan y valoran la vida y los problemas existenciales. Esta constatación lo lleva a afirmar que es posible hablar de una verdadera escuela franciscana, pues al tener una manera peculiar de tratar los mismos temas que se trataba en ese contexto, no se hace de la misma manera o criticándola, sino visualizando e interpretando los grandes problemas existenciales como Dios, el hombre, el mundo, la historia, etc. articulados en una

³¹ MERINO y MARTÍNEZ FRESNEDA, Op. Cit., p. XV.

³² P. Vignaux, citado en: ANTONIO MERINO, José y MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco. Manual de teología franciscana. BAC: Madrid, 2003. Pág. XVI.

metafísica y epistemología específicas. Se trata de una verdadera escuela porque en ella podemos ver unas peculiaridades que la hacen distinta las grandes escuelas de aquel tiempo e inclusive de nuestro tiempo. Lo que le permite ser escuela es que tiene como base y sustento de toda su actividad, la espiritualidad de Francisco de Asís: *“El pensamiento filosófico-teológico de los maestros franciscanos posee plena coherencia en la elaboración y estructuración de un sistema cosmovisional, en sintonía con los principios clave del franciscanismo.”*³³.

Juan Duns Escoto es heredero de la tradición intelectual franciscana y por ello al formular, aunque de manera peculiar sus propuestas teóricas, responde desde su identidad franciscana y desde los fundamentos cognoscitivos de su contexto intelectual; ya sea para confrontarlo o para fortalecer un pensamiento.

La Escuela franciscana se vio fortalecida con el aporte de grandes maestros que la fueron configurando con propuestas novedosas y sólidas frente a temas de suma importancia en el contexto medieval: Dios, hombre, mundo. Al acercarnos al tema de la revelación en Juan Duns Escoto, debemos tener en cuenta los presupuestos de la escuela franciscana y los de los filósofos y teólogos que entraron en diálogo con él o, mejor dicho, que él entró en diálogo con ellos; y podremos entender de mejor manera su propuesta frente al tema que nos convoca, que es el de la revelación.

³³ MERINO y MARTÍNEZ FRESNEDA, Op. Cit., p. XVII.

6. LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA ESCOTISTA

6.1 La Filosofía escotista

6.1.2 Objeto de la física

Juan Duns Escoto, realiza su clasificación de las ciencias desde el presupuesto de que *“cuando una ciencia demuestra la existencia de algún objeto, significa, ipso facto, que este objeto lo es de otra ciencia”*³⁴. Para él, el objeto de una ciencia constituye la esencia de la misma ciencia. Es por ello que lo que dos ciencias no podrán poseer una mismo objeto, so pena de que una de ellas sea una ciencia por analogía o no tenga razón de ser.

Valdría la pena en este punto, antes de aclarar el objeto de la filosofía y el objeto de la teología, tener en cuenta la diferencia entre el objeto de la física y el objeto de la metafísica.

En cuanto a la física, debemos decir que su nota característica es el movimiento, no porque éste sea su objeto sino porque todo objeto físico comporta movimiento en sí mismo, está *“esencialmente afectada por la movilidad”*³⁵. En este sentido, es cierto que si damos cuenta de ese movimiento, llegando hasta su última razón, estaremos en el camino de descubrir el objeto de la física. En este sentido, Miguel Oromi, en su Introducción a las obras del doctor sutil, afirma que el objeto primero de la física es el ser físico: *“La esencia física tal como nos la ofrece la abstracción de nuestro entendimiento al considerar la naturaleza, esto es, en cuanto afectadas esencialmente por el movimiento”*. En esta categorización, por su misma naturaleza abstractiva, debemos decir que son objetos formados por el proceso abstractivo de lo existente y captable por los sentidos.

Teniendo en cuenta lo anterior, se tiene que afirmar que al objeto de la física comporta necesariamente la existencia física de lo que es objeto de la abstracción.

³⁴ APERRIBAY, BERNARDO; DE MADARRIAGA, Bernardo; DE GUERRA, Isidro y ALLUNTIS, Felix. Obras del Doctor Sutil, JUAN DUNS ESCOTO. Madrid: BAC, 1960. P. 23.

³⁵ Ibid. p. 24.

6.2.2 Objeto de la metafísica

Teniendo en cuenta que *pro statu isto**, el ser humano conoce abstractivamente el objeto de la metafísica; tendría que ser un objeto que no sea físico o afectado por la realidad del movimiento; en este sentido, la primera solución estaría en el género de un conocimiento analógico, que sea formado por analogía al conocimiento físico; en este sentido, como afirma Miguel Oromi, habría que afirmar que la metafísica sería indiferente y por ello se sitúa entre la física y la teología.

Juan Duns Escoto afirma, como teólogo, que en realidad se dan otras esencias concretas que no forman parte del género de lo físico y que no pueden ser abstraídas por nuestro intelecto. Allí Juan Duns Escoto afirma que nuestro intelecto no se limita a conocer sólo abstractivamente sino que, por su misma naturaleza real, el ser humano puede conocer todo lo que tenga la categoría de ser. La manera de conocer estas esencias sería posible porque, mientras en la abstracción, conocemos el ser en cuanto aplicable a lo físico por abstracción, las esencias en sí mismas son esencialmente neutras, es decir, que son indiferentes para lo físico como para lo no físico. Para Duns Escoto, el objeto de la metafísica son esas esencias metafísicas indiferentes.

Con esta perspectiva, Juan Duns Escoto abre la posibilidad del conocimiento. Mientras que los filósofos, consideran necesariamente la existencia de un primer motor inmóvil como esencia primera, los teólogos, consideran que Dios (o esencia primera), no está determinado por ser creador o no serlo para ser lo que es.

Valdría la pena considerar que la metafísica, desde la postura de Juan Duns Escoto, sería la ciencia que media entre la física y la teología, en cuanto que tiene como objeto a aquel ser que es indiferente de ser físico o teológico.

Considerando todo lo anterior, citando a Miguel Oromi, tendríamos que decir:

“El concepto de ser, que bajo sus diversos aspectos, es el presupuesto de toda ciencia, tomado en sí mismo en cuanto expresa simplemente la entidad como tal, en sí misma neutra y unívoca, es el objeto primero de nuestro conocimiento científico, y, por lo tanto, el objeto propio y adecuado de nuestro entendimiento y, consiguientemente, el objeto primero propio y adecuado de la ciencia primera: la metafísica”³⁶.

Habiendo hecho esta distinción entre el objeto propio de la física y el de la metafísica, nos corresponde ahora, tratar sobre el objeto propio de la filosofía y de la teología, como presupuesto para desarrollar el tema de la revelación en una y otra.

*Estado actual del ser humano, es decir su realidad temporal de finitud y contingencia.

³⁶ Ibid., p.30.

6.2.3 Objeto de la filosofía

Debemos tener en cuenta, que, a diferencia de la manera de desarrollar el pensamiento filosófico en Grecia, la época medieval no da absoluta primacía a la razón como única herramienta para pensar filosóficamente; es por lo que Juan Duns Escoto, como dice José Antonio Merino, siguiendo en la misma línea general de su contexto, no construye un sistema de la razón pura sino lo que hace es analizar una experiencia de la razón separada de la fe y encuentra ahí luces y coherencia, pero también sombras, incertidumbres y límites.

*“La filosofía tiene por cometido la evidencia racional de su objeto y urge a la adhesión del entendimiento. . . La filosofía es evidencia de principios y coherencia de conclusiones. . . la filosofía tiene por objeto formal los primeros principios”*³⁷. Esta afirmación de José Antonio Merino nos permite aclarar que el objeto de la filosofía, como lo considera Juan Duns Escoto, de los “paganos”, sería el ser en cuanto principio de la realidad; es decir, que no se trata del ser en cuanto ser, que es el objeto propio del intelecto humano, sino del ser en cuanto principio, en cuanto búsqueda de los primeros principios, pero siempre y cuando tenga relación con lo físico.

Se podría confundir el objeto de la física con el de la filosofía, pero la diferencia sería que lo físico desarrolla su actividad desde lo que puede conocer positivamente; mientras que la filosofía trasciende más que esos datos que nos proporcionan los sentidos y busca los primeros principios; pero, a decir de Juan Duns Escoto, *Los filósofos paganos creen en la autosuficiencia de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural*, es decir, que si bien trascienden lo suficiente como para que su objeto sean los primeros principios, no trascienden lo suficiente como para llegar al *ens in quantum ens*; y la razón sería por no haber tenido en cuenta la revelación.

³⁷ MERINO, Op. Cit., p.11.

6.3 La teología escotista

6.3.1 Objeto de la teología

Se considera que Juan Duns Escoto, al hacer énfasis en el desarrollo de la metafísica, lo hace en virtud de salvar los fundamentos de la ciencia teológica como tal. Al buscar el objeto propio de la teología, debemos partir diciendo que el ser humano *pro statu isto* sólo puede conocer abstractivamente; por ello, nuestra teología, como afirma Miguel Oromi:

“a diferencia de la del bienaventurado, no puede tener otro fundamento humano que el concepto de ser de nuestra metafísica, tal como lo entiende nuestro entendimiento natural gracias a lo que sabemos por la revelación, esto es, tal como lo descubre el teólogo; y este concepto de ser, es unívoco in quid a Dios y a las criaturas, es decir, esencialmente o en la línea esencial – no existencial o física -, se predica en sentido idéntico”³⁸.

El teólogo, cuando hace teología, deberá tener en cuenta que el concepto de ser que desarrolla, no es el mismo que el del filósofo, pues, como dice Miguel Oromi, Duns Escoto habría considerado que la filosofía de los primeros filósofos y de aquellos que los siguieron no fue más que una física. En este sentido, al ser la revelación aquello que permite la creación de la ciencia teológica, o, mejor dicho al haber reflexionado sobre el hecho revelado, el ser humano se dio cuenta de que hay realidades que superan lo que podemos observar, que existen realidades más allá de lo físico que sin la revelación no habrían sido posibles.

Para Juan Duns Escoto, el objeto de la teología sería ese ser in - diferente de la metafísica “especificado” en el ser infinito, que no viene por la física sino gracias a la revelación que nos proporciona el concepto de infinito. Ese ser del que parte la misma teología, cuando habla del ser de Dios, necesita además de la revelación, *“que nuestro entendimiento, forma a base de las criaturas conceptos unívocos que, respaldados por el concepto unívoco del ser, se atribuyen a Dios en su máxima perfección”*.³⁹

³⁸ APERRIBAY; DE MADARRIAGA; DE GUERRA y ALLUNTIS, Op.cit., p. 76.

³⁹ Ibid., p. 78.

7. LA REVELACIÓN EN JUAN DUNS ESCOTO

7.1 La revelación según la concepción filosófica de Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto, teniendo en cuenta que, *pro statu isto*, el ser humano conoce abstractivamente y que el objeto propio del entendimiento es el *ens in quantum ens*. En el prólogo al Comentario a las sentencias, primera parte, cuestión única, “*se pregunta si es necesario revelar sobrenaturalmente al hombre, en este estado, doctrina especial inaccesible a la luz natural de la inteligencia*”⁴⁰. Ante esta pregunta, el mismo doctor sutil considera que no es necesario al hombre una revelación sobrenatural que sea inaccesible a la luz natural de su potencia intelectual; afirma que “per se” el ser humano tiene capacidad de conocer el *ens in quantum ens*. En caso de no ser así, estaríamos ante el hecho de una potencia no adecuada al objeto y excedida por este.

Aunque el objeto propio del intelecto sea el *ens in quantum ens*, es decir, que todo lo que sea ser, en el estado presente “pro statu isto”, los sentidos no necesitan captar conocimiento sobrenatural pues no lo necesitan; si esto es así, el entendimiento tampoco lo necesita porque no forma parte del desarrollo de su naturaleza actual. El hecho de que no necesiten esa potencia del entendimiento, no significa que no sea necesaria sino que no es adecuada por el estado actual del ser humano.

En la concepción filosófica de Juan Duns Escoto, la revelación, entendida como aquella autodonación de Dios, no es posible porque aquellos filósofos que no conocieron la revelación de Dios por medio de su Hijo hecho carne, llegaron a un nivel de concebir el ser en cuanto primer principio, primer motor, causa primera o principio incausado. La capacidad abstractiva abstractiva del ser humano lo lleva hasta las cumbres del conocimiento en la cual ya no encuentra sino preguntas que lo llevan cíclicamente a nuevas preguntas hasta el infinito.

El conocimiento abstractivo en el que se fundamentan los filósofos permitía el conocimiento de los fundamentos de la realidad; este tipo de conocimiento al ser el fundamento de todo tipo de conocimiento, según Juan Duns Escoto, sería limitado en comparación de aquel que nos proporciona la automanifestación de Dios como manifestación de la plenitud de todo lo creado.

Los filósofos habrían llegado a un punto culmen en el que, por haberse perdido de la revelación de Dios, consideraban que no es necesario ningún conocimiento sobrenatural; inclusive habrían considerado que en virtud de las causas naturales habrían alcanzado todos los conocimientos que les son necesarios; la razón abstractiva sería la única capacidad para conocer los fundamentos de "lo físico" como fundamentos del ser, estarían determinados por este tipo de conocimiento.

⁴⁰ Ibid., p.9.

Para Juan Duns Escoto:

"La visión racionalista pagana, fundada sobre la validez universal de los principios lógico - metafísicos, se revela intrínsecamente frágil en el conocimiento y muy limitada en la comprensión de la existencia de Dios y del hombre. La razón sola tiene muchas limitaciones que no podrá superar sin la ayuda de la fe ".⁴¹

La realidad toda no es sólo racional; la realidad tiene un elemento distinto del que puede ser captado con la pura razón; en este sentido, la razón por sí sola se muestra limitada para conocer la realidad porque ésta la desborda debido a su misma naturaleza; pareciera que le es suficiente en cuanto es capaz de captar las realidades y encontrarles su fundamento; sin embargo, se muestra limitada porque no es capaz de aprehender toda la realidad y sus fundamentos más intrínsecos.

La filosofía, al tener por cometido la evidencia racional de su objeto y urgencia por la adhesión del entendimiento, se pierde de realidades que no entran por su naturaleza en ese ámbito de conocimiento, por lo menos por nuestro estado actual, porque esta incapacidad no es total porque somos capaces de conocer al ser en cuanto ser, es decir, que tenemos la capacidad de todo tipo de conocimiento.

Debemos tener en cuenta en este punto que, como bien lo dice José Antonio Merino:

"Escoto no descalifica ni desvirtúa la razón, sino que la ve y la considera en el estado actual, es decir, en el homo viator, en cuanto ser frágil y limitado. Aún reconociendo que el entendimiento, en el estado de su originaria integridad, podría conocer muchas verdades, este filósofo subraya que el hombre histórico, como se encuentra ahora, conserva la vocación y la tensión a la verdad en toda su plenitud."⁴²

⁴¹ MERINO, Op. Cit., p. 11.

⁴² Ibid., p. 12.

Juan Duns Escoto no niega en ningún momento que el ser humano sea capaz de desarrollar conocimiento científico y filosófico válido y productivo; lo que si quiere poner en evidencia es que la revelación de la realidad para el filósofo y el científico se muestra limitada viéndolo desde una perspectiva de totalidad; esto no quita que ese tipo de conocimiento sea de gran valor sino lo que se quiere enfatizar es que si se desea buscar la verdad en cuanto verdad plena, estas ciencias se muestran limitadas porque necesitan de una revelación de la realidad no sólo desde lo que se ve sino desde sus fundamentos y estos fueron dados porque el mismo Dios, el fundamento de toda la realidad, se nos mostró y se reveló para poder conocer y amar ese fundamento.

Juan Duns Escoto nos lleva a tener una actitud de “*resignación de los límites de la razón humana. Pero invita también a superar la desesperación resignada, porque el hombre dispone siempre del suplemento de la fe*”.⁴³ No se puede afirmar que haya un desprecio de la revelación como realidad que se muestra al entendimiento “pro statu isto” desde las categorías de la inteligencia abstractiva; lo que sí podemos vislumbrar es que esa revelación es limitada en cuanto es revelación de conceptos desde la abstracción, ya que la verdadera revelación de la plenitud de la realidad está en Dios mismo que se da a conocer. Si sólo nos quedáramos en la revelación desde la filosofía, estaríamos limitados a la inmanencia y nuestra existencia sería aquí y ahora, sin esperanza ni trascendencia, llegaría a ser absurda y limitada.

Por la razón natural no es posible demostrar los atributos esenciales de Dios; esto se debe a que la revelación en los filósofos no es una revelación plena de Dios sino una revelación de categorías que podrían llevarnos a lo que es Dios; sin embargo, eso que los filósofos pueden conocer se plenifica y se clarifica con la revelación de Dios; pues, gracias a ella, lo que el filósofo vislumbraba en la sombra con incertidumbre, se ve claramente porque se le puede ver tal cual es y esto se da gracias a la fe.

La existencia de Dios puede ser demostrada por la razón. Juan Duns Escoto considera que aunque Dios no puede ser conocido “pro statu isto”, por medio de la razón y desde la elaboración por tres vías en la eficiencia, la finalidad y la eminencia, es posible demostrar la existencia de un primero. Juan Duns Escoto no parte de la necesidad de un ser sino de la posibilidad de un ser producible. Se pregunta si algo puede ser producible. Ante esto considera que hay tres posibilidades: por sí mismo, por la nada o por otro; de estas tres posibilidades, dos son absurdas porque ninguna cosa puede producirse a sí misma y menos que la nada sea causa de algo; queda la posibilidad de que sea producido por otro, hasta llegar a un efectivo que no sea efectable, es decir, que sea totalmente incausado.

⁴³ MERINO, Op.cit., p.12.

Si es probado por evidencia que algo puede existir, se tiene que afirmar que alguna causa eficiente primera es posible; ahora, ésta tiene tres posibilidades de existir: por sí misma o por otra causa; si es por otra causa, entonces no es primera; por lo tanto, debemos afirmar que es posible una causa eficiente primera. Ahora, si *“la primera causa eficiente es posible y es incausada; se prueba necesariamente que dicha causa existe actualmente. De lo contrario, no sería posible. Lo que es incausable sólo puede ser posible siendo actual”*⁴⁴.

Juan Duns Escoto, siguiendo este razonamiento que parte del posible, de que algo puede ser posible y desde la posibilidad, llega a afirmar que *“Si algo puede ser ordenado a un fin, alguna causa es posible”*⁴⁵; *“Si es posible que una naturaleza sea perfectible, se sigue que una naturaleza primera o eminente en perfección es posible”*.⁴⁶ Si todo este razonamiento es posible, el doctor sutil afirma que existe una causa primera eficiente, existe una causa final última y existe una naturaleza eminente; por lo tanto se prueba que existe un ser que se expresa en suma bondad, que se manifiestan y se identifican como suprema comunicabilidad, suprema amabilidad y suprema realización.

Por la razón podemos llegar a considerar que Dios no es imposible sino al contrario es posible, y puede ser probado por la razón; sin embargo esto no podrá sustituir a Dios mismo porque para Duns Escoto, Dios es una realidad que fundamenta la existencia y por ello, con todo lo que se puede encontrar en El, gracias a la revelación, y no sólo una idea que se debe aprehender.

7.2 La Revelación según la teología escotista

Para desarrollar el tema de la revelación según la teología escotista, es necesario considerar que no tenemos intuición de Dios, no tenemos conocimiento directo de los objetos individuales sino que lo que conocemos, lo hacemos por mediación abstractiva.

“El conocimiento no puede tener intuición natural de Dios como tampoco puede tener naturalmente un concepto abstracto inmediato de Él, pues Él no es especie ni puede lograrse a través de otros objetos ni Él lo produce en nosotros. Tampoco podemos tener naturalmente un concepto mediato perfecto de Dios. Es decir, no podemos conocer a Dios claramente a través del conocimiento de un objeto intermedio. Únicamente podemos formar conceptos imperfectos de Dios”.⁴⁷

⁴⁴ Ibid., p.228.

⁴⁵ Ibid., p.228.

⁴⁶ Ibid., p. 229.

⁴⁷ MERINO, José Antonio. Historia de la filosofía franciscana. Madrid: BAC, 1993. p.226.

Para Juan Duns Escoto, es “*en la luz de la revelación de Jesucristo, como verbo encarnado . . . como se trata de penetrar en la intravida de Dios, como ser uno y trino, como ser infinito, creador del mundo y totalmente distinto de él*”.⁴⁸

Por estas mismas características de encarnación, Dios es ser eminentemente personal; su modo de ser es la subsistencia creadora que la actualiza de manera libre y liberal, entendida ésta como donación absoluta que no espera recompensa alguna; el amor visto como aquel atributo divino que lo caracteriza, pues, siendo supremo bien quiere comunicar su existencia a las creaturas para hacerla partícipes de sus perfecciones.

La expresión suprema de ese amor libre - liberal es la creación toda. Esta creación, como expresión de una voluntad suprema, no está determinada por la necesidad sino por la voluntad que le permite irse perfeccionando; en este sentido cuando Dios crea libre y voluntariamente lo hace con orden racional de motivos porque lo que hace Dios siempre es razonable y tiene una coherencia. Dios es acción no sólo en su vida intratrinitaria sino también en su acción *ad extra*.

Para conocer a Dios, o, mejor dicho, para tener noticia certera de él, Juan Duns Escoto considera “*Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturalem inspirari*” El ser humano para entrar en relación con Dios, necesita de una revelación, es decir de la iniciativa de Dios que sale al encuentro del ser humano. Para entender cómo comprende esquemáticamente el tema de la revelación, seguiré la argumentación que hace en el prólogo a la *Ordinatio*, sobre la necesidad de la doctrina de la revelación.

El doctor sutil considera que el ser humano necesita de la revelación debido a que por su estado actual, no es capaz de conocer realidades para las que desde su potencia intelectual tendría la capacidad, pero *pro statu isto* no las tiene y esto lo desarrolla en cinco argumentos: Buscando los fundamentos para la formulación de lo sobrenatural, considera que para obrar es necesario conocer el fin; pero sabemos que el ser humano no es cognoscible naturalmente, así es que es una realidad que le sobrepasa. Aunque fuese conocido el fin, no conoceríamos naturalmente el modo de conseguirlo, dado que depende de la aceptación libre de Dios. El ser humano, *pro statu isto*, está en una situación de imposibilidad natural de conocer a Dios en si (como formular que Dios es Trino), pues el conocimiento que formule en torno a Él, será un conocimiento imperfecto; esta imposibilidad no implica una total negación a esa posibilidad sino que se trata de una imposibilidad en cuanto a su estado actual de finitud.

Escoto desarrolla también dentro de los últimos argumentos, dos de ellos como realidades en el ser humano pero no le niega su posibilidad, sino que se centra en el de su disposición actual tanto volitiva como cognoscitiva: El ser humano, carece de disposición para alcanzar el fin sobrenatural por su situación de *homo viator*. El instrumento de nuestro conocimiento, el intelecto agente obra solamente por vía sensitiva, el ser humano, *pro statu isto*, tiene conocimiento abstractivo.

⁴⁸ MERINO, Juan Duns Escoto, Introducción a su pensamiento filosófico, Op. Cit., p. 120.

En este punto cabe hacer la distinción, como lo hace el doctor sutil, qué es lo natural a diferencia de lo sobrenatural, ya que si existe una sobrenaturalidad cuando Dios se revela, ésta tiene que ser de un género distinto de la naturalidad o en todo caso ser como una realidad de complementariedad. Así, se afirma:

“La potencia receptiva se refiere sea al acto o forma que recibe sea al agente del cual lo recibe. Entre potencia pasiva y forma (perfección recibida) la relación no puede ser sino natural, si la potencia tiene inclinación hacia la forma, es decir, si la siente como perfección; violenta, si la rechaza como contraria a su propia perfección; neutra, si no hay preferencia por una forma o por la contraria” Cf.⁴⁹

Como podemos ver, se dice natural si el agente tiene la condición natural para imprimirse tal forma en tal sujeto y sobrenatural si el agente no es apto para comunicar al sujeto una determinada forma. Cuando Escoto afirma que la revelación es una revelación sobrenatural, no está escindiendo la realidad humana de manera radical sino aclara que la razón de que algo sea sobrenatural, de que un conocimiento sea sobrenatural, no se debe a la imperfección constitutiva del ser humano sino a la perfección del objeto.

“Pues la razón de la sobrenaturaleza no se debe buscar en la imperfección constitutiva del hombre (visión beatífica vs. Inteligencia humana), sino en la perfección del objeto (que para Escoto no es solamente término, sino también, a su modo, agente en el acto intelectual en unión con el intelecto activo o agente), es decir la esencia divina, que por su infinita perfección y trascendencia excluye toda relación necesaria a la creatura. Solamente es por la Voluntad divina como el hombre llega a la perfección suprema de comunión inmediata con Dios”⁵⁰.

Esa sobrenaturalidad es de alguna manera, en la concepción escotista, una realidad complementaria a la naturaleza del ser humano, ya que no se trata de algo ajeno o extraño a su naturaleza; pues al parecer, el fin último del hombre no es lo que puede ver sólo como

⁴⁹ ESCOTO, Juan Duns. Obras del doctor Sutil. Edición Bilingüe. BAC. Madrid, 1960. p. 100.

⁵⁰ Ibid. p.115.

“natural” sino que se vislumbra que es sobrenatural debido a que la esencia y la manifestación de Dios son de él como trascendente e infinito y por ello mismo son desproporcionadas a la naturaleza actual del ser humano en cualquiera de sus actividades; son también natural cuando adviene al hombre y éste la recibe como correspondiente a su natural tendencia hacia el conocimiento; Escoto considera en el prólogo a la *Ordinatio* que el fin natural del hombre es Dios a pesar de no poder ser alcanzado naturalmente⁵¹.

En el ser humano, Juan Duns Escoto considera que hay un deseo natural en el ser humano hacia su perfección, es decir, hay un deseo natural de Dios. “*Deseo natural es la inclinación de un ser hacia su propia perfección y es, ante todo movimiento, tanto en la voluntad como en la piedra*”⁵². En este sentido esa sobrenaturaleza no es escindida radicalmente de la naturaleza del hombre, sino que es su realidad complementaria porque responde a su realidad de plenitud. Esa realidad aunque no es totalmente escindida, es una realidad que debe ser comunicada para vislumbrar su realidad; y debe ser hecha de manera sobrenatural porque su género de realidad es ésta. Es necesario pues, considerar que se nos comunique sobrenaturalmente su conocimiento, pues, como hemos podido ver, esas verdades ni son cognoscibles naturalmente, ni trasmisibles magisterialmente, pues “*dentro de medios puramente naturales así para cada uno en particular como para todos en general son verdades indiferentes*”⁵³. Es decir, que es necesario aceptar la revelación como una necesidad del encuentro con Dios aunque de manera imperfecta. Por eso Juan Duns Escoto afirma que:

*“Y si después de la primera comunicación acerca de dichas verdades, puede uno asentir naturalmente a la doctrina comunicada. . . la primera comunicación se llama revelación, la cual por eso se llama sobrenatural, porque procede de agente que no mueve naturalmente al entendimiento considerado en el presente estado”*⁵⁴.

La revelación para Juan Duns Escoto se da en el encuentro entre el ser humano y Dios desde una relación de relativa asimetría *pro statu isto*, donde Dios considera la condición del ser humano y se le acerca desde su condición; para aclarar este tema, debemos considerar que en Dios hay una naturaleza sobrenatural per se, la cual no es cognoscible, por lo menos *pro statu isto*.

⁵¹ Ibid., p. 27-28.

⁵² Ibid. p. 47.

⁵³ Ibid. p. 46.

⁵⁴ Ibid. p. 49.

La revelación en la teología del doctor sutil no se da como una irrupción radical y arbitraria de parte de Dios para con el ser humano; sino que por ser su realización plena debido a que el fin supremo del ser humano es el mismo Dios como su realización, Dios se le da a conocer desde sus categorías que se manifiestan sobrenaturales no porque el ser humano no pueda conocerlas sino porque por su misma naturaleza le sobrepasan en su estado actual de *homo viator*. El sobrenatural no es radicalmente diferente a la naturaleza del ser humano sino más bien se trata de un llevar a plenitud aquello que es lo que es el ser humano aunque aún no de manera completa. Debemos tener en cuenta también que en el caso de la sobrenaturaleza intrínseca a la actividad del objeto (Dios en su intimidad trinitaria), en cuanto comunicable al intelecto creado, queda siempre una perfección trascendente en su suprema independencia y libertad.

En la revelación, teniendo en cuenta todo lo anterior, no cambia la esencia del hombre, pero lo que sí hace es comprometerla en una nueva situación existencial. Por eso la revelación es el acercamiento de Dios al ser humano y en ese acercamiento podemos distinguir realidades sobrenaturales y realidades naturales en continua relación desde lo que es Dios en sí y desde su manifestación y lo que es el hombre también en sí desde lo que es capaz "*pro statu isto*".

8. A MANERA DE CONCLUSIÓN

Habiendo hecho un recorrido por la espiritualidad franciscana como fundamento del pensamiento del doctor sutil, reconocido el contexto en el que se desarrolla su pensamiento y los autores y escuelas que tuvieron influencia, ya sea de aporte o de oposición, y llegado a su propuesta del desarrollo del tema de la revelación como un tema filosófico y teológico, tendríamos que decir que todo su pensamiento pretende ser una unidad coherente de los temas que desarrolla en los que se distingue la ontología, la antropología, la filosofía y su teología con la exigencias del mensaje revelado.

El pensamiento de Escoto no es una amalgama de temas y tratados aislados; se trata más bien del desarrollo de un filósofo, teólogo y místico y por ello el trato a sus temas se desarrolla de manera conjunta e indivisible como una filosofía, una teología, una espiritualidad, una mística, engarzada en el todo originado de la palabra de Dios; pues de ella se nutre, a ella explícita y de ella quiere mostrar la necesidad y la suprema racionalidad. Pero lo que en la vida es uno, en la enseñanza se divide y en la historia se separa y a veces se opone y esa es la razón por la que podemos estudiarlo desde perspectivas de distinción y no de diferencia.

La naturaleza - también el intelecto humano - se maneja por sí misma hasta llegar a su suprema perfección, que no se agota en la realidad positiva solamente sino que su hogar, en el que “disfrutará de manera plena” es de género sobrenatural que no se da *pro statu isto* pero que tiene la capacidad de actualizarse en su verdadero encuentro. El intelecto humano tiene como objeto adecuado el ser, por lo cual puede llegar por sí mismo a toda cosa cognoscible y es por ello por lo que en Dios se realiza la noción más perfecta de ser y Él es el sumo cognoscible y esto se debe a que el objeto más natural de la mente humana, y por lo tanto, el fin naturalmente alcanzable, es la visión de Dios como competencia natural del intelecto humano

La visión inmediata de Dios es absolutamente sobrenatural por su mismo género; esto no desdice de la capacidad que tiene el ser humano de tener acceso a esa realidad, aunque *pro statu isto* le sobrepasa radicalmente en cuanto a su naturaleza en todo aspecto; es solamente posible acceder a él mediante un "*habitus*" especial, que es también sobrenatural y que se da por gracia de Dios. La trascendencia sobrenatural de Dios tendrá como consecuencia la incapacidad intrínseca del intelecto humano para conocer a Dios, que no significa que no se pueda conocer cara a cara a Dios, aunque por ahora podamos solamente ver su espalda como le dice a Moisés.

BIBLIOGRAFÍA

- GUERRA, José Antonio. San Francisco de Asís. Escritos y documentos de la época. BAC. Madrid, 2003. 1093p.
- MERINO, José Antonio y MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco. Manual de teología franciscana. Madrid: BAC, 2003. 526p.
- MERINO, José Antonio. Historia de la filosofía franciscana. Madrid: BAC, 1993. 396p.
- MERINO, José Antonio. Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico – teológico. Madrid: BAC, 2007. 191p.
- MERINO, José Antonio. Historia de la filosofía franciscana. Madrid: BAC, 1993. 396p.
- DE SAINT MAURICE, Beraud. Juan Duns Escoto. Un doctor de los nuevos tiempos. Buenos Aires: SPIRITUS, 1980. 255p.
- DUNS ESCOTO, Juan. Obras del doctor sutil. Madrid: BAC, 1960. 710p.
- GILSON, Étienne. Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales. Navarra: EUNSA, 2007. 696p.
- GILSON, Étienne. La filosofía en la edad media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. 2 ed. Madrid: GREDOS, 2007. 764p.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Historia del cristianismo. II. El mundo Medieval. 2 ed. Madrid: TROTTA, 2006. 778p.
- REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío. Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo I. 4 ed. 1ra reimpresión. Madrid: HERDER, 2005.
- DUNS ESCOTO, Juan. Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1–17 y Lectura III, Distinciones 18–22. Dirección, presentación e introducción general de José Antonio Merino. Traducción del texto latino y comentarios de Alejandro Villalmonete. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- DUNS ESCOTO, Juan. “Tratamiento sobre el primer principio.” Filosofía: revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de los Andes, 1991.