



EL PENSAMIENTO TEOLOGICO FRANCISCANO: SAN BUENAVENTURA, DUNS ESCOTO, GUILLERMO DE OCKHAM *

JOSE IGNACIO SARANYANA

Cuando la Comisión organizadora de este homenaje a San Francisco de Asís, en el VIII Centenario de su Nacimiento, me ofreció desarrollar el tema de la Teología franciscana, me advirtió, al mismo tiempo, que no interesaba una presentación de los aspectos más relevantes de las síntesis teológicas de San Buenaventura, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham, porque la teología de esos tres autores franciscanos es ya conocida por todos ustedes, y porque habría resultado imposible, en tan corto espacio de tiempo, llevar a cabo una exposición mínimamente decorosa. Se me pidió que intentase mostrar si los tres teólogos citados fueron, y en caso afirmativo en qué medida, teólogos franciscanos en sentido estricto. Dicho con otras palabras: si el revolucionario mensaje espiritual de San Francisco de Asís tuvo repercusión, y hasta qué punto la tuvo, en el quehacer técnico de los tres pensadores referidos, bien en sus conclusiones filosófico-teológicas, bien en sus presupuestos de partida. En definitiva, se me rogaba que analizase si existe, al menos en los tres autores citados, una teología de corte propiamente franciscano, constitutiva de un denominador común en medio de sus conocidas discrepancias doctrinales.

Planteado así el objetivo de esta conferencia, se imponían dos tareas previas. En primer lugar, había que resumir, o al menos había que intentarlo, en unas pocas tesis los principios fundamentales del franciscanismo: difícil labor, iniciada una y otra vez por los especialistas, con resultados muy dispares, como señalaré a continuación. Y, en segundo lugar, había que aislar aquellos aspectos del pensamiento de Buenaventura, Escoto y Ockham, que pueden considerarse más característicos

* Conferencia pronunciada por el autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, el día 20 de mayo de 1982, con ocasión de los actos conmemorativos del VIII centenario del nacimiento de San Francisco de Asís.

de sus respectivas síntesis, y comprobar si respondían o no a las tesis supuestamente constitutivas del franciscanismo.

Determinado ya mi método de trabajo, veamos, primeramente, qué es el franciscanismo.

1. *Las tesis fundamentales del franciscanismo*

En su monumental *Historia del pensamiento*, Jacques Chevalier se aventuró, después de un concienzudo análisis del ambiente doctrinal de los siglos XIII y XIV, a señalar las tesis fundamentales del franciscanismo. Estas fueron sus conclusiones, que voy a referir literalmente: El franciscanismo se caracteriza por «la primacía absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor; y, tanto en el origen como en el término de su trabajo (se refería a los maestros franciscanos), la presencia vivificante de una intuición sin concepto, el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta El gracias a una asistencia especial de su Creador»¹.

La síntesis de Chevalier me parece excelente y, desde luego, mucho más operativa que la ofrecida por el *Dictionnaire de Spiritualité*, en la voz «III. Spiritualité franciscaine», que también transcribo a continuación: «Concluimos con Gemelli —dice el *Dictionnaire*— que el franciscanismo se 'afirma como una fuerza vital, tan intensa, compleja y consciente, que ella ha podido actuar en todos los medios sociales y en todas las direcciones, en las plazas públicas y en las universidades, en los eremitorios y en las cortes reales, sobre las masas europeas y sobre las masas asiáticas. Esta fuerza es el amor, amor concreto y activo, que imprime a la especulación un espíritu voluntarista y místico, preñado de consecuencias todas ellas muy importantes para la acción, el arte, en una palabra, para toda la civilización»². Gemelli ha ofrecido una descripción altamente poética y muy bella del franciscanismo, pero sus palabras son poco operativas a la hora de precisar los principios gnoseológicos y metafísicos que pueden haberse derivado directamente del franciscanismo.

Finalmente, y para no cansar a ustedes, haré mención de la última síntesis global del franciscanismo que ha llegado a mis manos, publicada hace pocas semanas por José Antonio Merino. Refiriéndose a las

1. Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, vol. II: «El pensamiento cristiano», trad. cast. Ed. Aguilar, Madrid 1960, p. 363.

2. Antonio BLASUCCI, *III. Spiritualité franciscaine: 1226-1517*, en DS, V (1964), col. 1315-1347. La obra de Gemelli citada es: *Il francescanesimo*, Milán 1932, 7.^a ed. 1956, p. 96 (trad. cast. Barcelona 1940).

características generales, no filosófico-teológicas, sino espirituales y humanísticas de los primeros franciscanos, concluye en los siguientes términos: «En todos estos autores vemos un imperativo común: optimismo humano, respeto y admiración por la naturaleza, reconocimiento de la dignidad del hombre y salvaguardar su dignidad, servicio a la Iglesia y fino tacto por descubrir a Dios como el único absoluto y la última meta del *homo viator*»³.

Me he limitado expresamente a estas tres descripciones sobre los aspectos básicos del franciscanismo, ordenadas cronológicamente, porque una encuesta más amplia no habría aportado substancialmente nada nuevo y habría complicado muchísimo nuestro trabajo. Piénsese, a modo de ejemplo, que sólo en una década, de 1956 a 1966, se publicaron 194 biografías sobre San Francisco, y que la producción literaria no ha decaído en los últimos lustros. Pues bien; si sistematizamos los contenidos de las antes citadas exposiciones del franciscanismo, podríamos señalar como características fundamentales del movimiento franciscano, las siguientes:

a) En primer lugar, un gran respeto y admiración por la naturaleza, según un optimismo que en absoluto es panglossiano⁴, sino todo lo contrario, es decir, eminentemente realista. Se reconoce la dignidad del hombre y su señorío sobre el orden creado, pero no se ignora la deficiencia original de la naturaleza y se insiste —en tono a veces dramático— en la necesidad de la gracia sanante, que sutura los *vulnera*. A través del hombre se espera también la restauración de toda la creación. La sorprendente *hermandad*, sentida por San Francisco con todos sus seguidores, con todos los hombres e incluso extensiva a todos los seres inanimados, es la mirada cristiana, iluminada por el hecho central de la Encarnación y por el misterio de la consagración de todo en el Cristo *hermano*, clave de lo creado.

b) En segundo lugar, se subraya la superación de la inteligencia por la voluntad y el amor, lo que confiere al franciscanismo ese tono amable y atractivo, de carácter voluntarista y místico, que destaca ya en la vida del Fundador y que se tematiza filosófica y teológicamente en la tercera generación y siguientes.

Estas características fundamentales del franciscanismo no constituyeron, al menos al comienzo de la Orden, una axiología filosófico-teológica. Son rasgos que definen el carisma de San Francisco, fundador de una Orden de laicos que poco a poco se transformó en una Orden mayo-

3. José Antonio MERINO, *Humanismo franciscano. Franciscanismo y mundo actual*, Eds. Cristiandad, Madrid 1982, pp. 44-45.

4. Panglóss (El Doctor) es un personaje de la novela *Cándido*, de Voltaire, que encontraba siempre todas las cosas perfectas. Voltaire se valió de la ingenuidad de Panglóss para polemizar con el optimismo leibniziano.

ritariamente clerical. Este cambio trajo consigo —como muy bien lo detectó San Buenaventura⁵— la necesidad de prestar la debida atención a la formación doctrinal de los predicadores franciscanos. Por eso, aunque San Francisco no pensó en la ciencia como un medio de acción apostólica esencial a su Orden, la ciencia se introdujo en la Orden por la fuerza misma de las cosas, sin que su progresivo desarrollo contradijera o violentara la primitiva *Regla*⁶. San Buenaventura no tuvo ninguna dificultad en justificar la necesidad de los estudios, es decir, de la ciencia, dentro de la Orden, cuando redactó su *Epistola de tribus quaestionibus*⁷; y, sobre todo, no sintió ningún remordimiento al glosar en favor de los estudios la famosa máxima de San Francisco: «Y los que no saben de letras no se cuiden de aprenderlas»⁸: se limitó a descubrir, en esas palabras, una advertencia de San Francisco contra la vana curiosidad intelectual.

Todo lo que acabo de señalar tiene mucha importancia para nuestro tema, pues significa, ni más ni menos, que no podemos buscar en los escritos de San Francisco, ni en el comportamiento de los primeros Hermanos menores, nada que nos lleve a descubrir una corriente teológica común o propia del franciscanismo, precisamente porque apenas se concedía importancia —cuando no se lo descalificaba— al saber teológico en cuanto saber científico. A medida que cambió el ambiente, de una forma gradual a partir de 1231 con la incorporación de Alejandro de Hales a la Orden y, sobre todo, con la elección de San Buenaventura como Maestro General de los Hermanos Menores en 1257, comenzó a perfilarse una teología más o menos característica del franciscanismo, que hubo de abrirse a otras fuentes, pues no podía buscar su origen exclusivo en la predicación del Fundador de la Orden.

En este proceso lento, según el cual se fue decantando una particular manera de teologizar propia del franciscanismo, proceso que ya había culminado hacia 1268, tuvo un protagonismo destacado San Buenaventura. Es de suponer que también debió de tenerlo Alejandro de Hales, el primer maestro franciscano de la Universidad de París; pero las dificultades, todavía hoy no resueltas, sobre la verdadera autoría de la llamada *Summa Halensis*, nos obligan a remitirnos exclusivamente al Doctor

5. Cfr. Giovanni ADOARDI, *L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata da san Bonaventura*, en A. POMPEI (dir.), *San Bonaventura, maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, vol. I, pp. 137-185.

6. Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, trad. cast., DDB, Buenos Aires 1947, p. 253. Véase también Luca POTESA, *San Bonaventura e gli studi nell'Ordine francescano*, en A. POMPEI (dir.), *San Bonaventura...*, cit., vol. I, pp. 187-196; y Jacques Guy BOUGEROL, *Le origini e la finalità dello studio nell'Ordine francescano*, en «Antonianum», 53 (1978), 405-422.

7. También titulada *Epistola ad Magistrum innominatum*, redactada hacia 1243.

8. *Regla segunda de los frailes menores*, cap. X (ed. BAC, Madrid 1945).

Seráfico, que fue discípulo directo de Alejandro entre 1243 y 1245, y que incluso debe su vocación franciscana al Doctor Irrefragabilis, con quien seguramente trabó amistad mientras era todavía estudiante de Artes en París, entre 1236 y 1238⁹.

2. *San Buenaventura, filósofo y teólogo franciscano*

Es casi tópico, en la manualística dedicada a los temas de filosofía y teología medievales, resaltar que San Buenaventura tradujo en nociones abstractas y técnicas, es decir, a un lenguaje científico, las intuiciones de San Francisco de Asís; y que su experiencia de la espiritualidad franciscana condicionó notablemente la estructuración de su metafísica y de su dogmática. Así se han expresado Gilson¹⁰, Cayré¹¹ y Bougerol¹², por citar sólo tres testimonios importantes. Maurice de Wulf, siguiendo en este punto a Longpré, llegó a afirmar que San Buenaventura había fijado definitivamente las líneas maestras del agustinismo franciscano¹³.

San Buenaventura era, por temperamento y por virtud, un apacible continuador de la tradición¹⁴. El mismo describe su actitud en su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, al comienzo de su carrera profesional: «De la misma manera que en el libro primero (de las *Sentencias*) me adherí a las sentencias y opiniones comunes de los maestros, y de una manera particular a nuestro padre y maestro de venerada memoria Alejandro de Hales, asimismo en lo que sigue... No pretendo ir contra las nuevas opiniones, sino más bien exponer las opiniones comunes y aprobadas»¹⁵. Esta autoconfesión, tan clara y sin ambages, de la propia posición intelectual nos facilitará mucho nuestro análisis. San Buenaventura va a ser tributario, además de las tesis fundamentales del franciscanismo, que le llegaban cordialmente por vía de vocación, de aquellas corrientes doctrinales aprobadas por el uso, que estén vigentes en los años de su magisterio parisino (hasta 1257). Con-

9. Para la cronología de San Buenaventura, cfr. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, DDB, Tournai 1961, *passim*.

10. Etienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. cast., DDB, Buenos Aires 1948, p. 73. La primera edición francesa de esta obra data de 1923.

11. F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, DDB, Tournai-París 1945, 3.^a ed., vol. II, p. 505.

12. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, cit., pp. 43-44.

13. Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía medieval*, trad. cast., Ed. JUS, México 1945, vol. II, p. 101. El original francés data de 1934.

14. Una cordial y documentada introducción a la entrañable figura del Doctor Seráfico puede cfr. en Enrique RIVERA DE VENTOSA, *San Buenaventura desde dentro*, en «Naturaleza y Gracia», 21 (1974), 221-267.

15. «At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinio- nibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus (...). Non enim intendo novas opiniones adversari, sed communes et approbatas retexere» (SAN BUENAVENTURA, *Praelocutio in II Sent.*; Q. II, 1a).

cretando un poco más, podemos decir que los nombres que influirán decisivamente en su síntesis filosófico-teológica serán, citados por orden de antigüedad y vigencia en París: San Agustín, San Anselmo, Aristóteles (según las dos primeras recepciones), Avicebrón y Alejandro de Hales.

En Filosofía toma de San Agustín: las nociones de «razón eterna» y de «razón seminal», la metafísica de la luz y la teoría gnoseológica de la iluminación. De San Anselmo recibe su argumento ontológico, que repiensa en términos realmente originales. De Aristóteles acoge la estructura potencia/acto y materia/forma, y del segundo Aristóteles (según la versión aviceniana) adquiere el par esencia/existencia, entendido en los mismos términos que Guillermo de Auvernia. De Avicebrón incorpora la teoría del hilemorfismo universal, que él creyó originada en San Agustín, cuando el de Hipona sólo la había insinuado. De su maestro Alejandro de Hales hereda el tema de la pluralidad de formas substanciales. Se muestra original, aunque dependiente de los círculos aristotélicos, al defender la distinción real entre el alma y sus potencias, aun cuando no admite que las potencias anímicas se cataloguen como accidentes del alma.

Hasta aquí sus tesis filosóficas más características, que obviamente le definen como un eslabón de la ya larga tradición agustiniano-avicebrioniana, comúnmente aceptada en los medios parisinos a mediados del siglo XIII. Sin embargo, Buenaventura amalgamó de tal manera los elementos de esa tradición con una serie de desarrollos franciscanos, que se le puede considerar como el creador de la primera escuela filosófica franciscana. En efecto; el Seráfico es deudor de San Francisco: 1) al insistir en que el alma es una substancia pronta a desprenderse del cuerpo —al que San Francisco había denominado el «hermano asno»—; 2) al crear la filosofía del ejemplarismo, que preparó el camino a la Teología del Verbo y a la doctrina de que Cristo no sólo es *medium* de la Teología, sino también de la Filosofía; y 3) al señalar la prioridad de la voluntad y del amor sobre la inteligencia^{15 bis}.

En Sagrada Teología, la personalidad e independencia de San Buenaventura se manifestaron en el estudio de distintos artículos de la fe católica, como voy a señalar seguidamente¹⁶:

15 bis. Cfr. Efrem BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1973; Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1974.

16. Escasean las exposiciones de conjunto de la teología bonaventuriana, en comparación a la abundancia de desarrollos de su filosofía. Aunque ya antiguas, conservan todo su valor las siguientes monografías: F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, Bloud, Paris 1913; y F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, cit., p. 512-522. Muy interesante, para comprender la personalidad e independencia teológica de San Buenaventura, es la relación de 110 tesis que, procedentes de dos códices medievales de finales del siglo XIII o principios del siglo XIV, han publicado los editores de Quaracchi. Se trata de tesis filosófico-teológicas en las que, según el anónimo autor medieval, discrepan Santo Tomás y San Buenaventura: cfr. *Opera omnia S. Bonaventurae*, 1907.

a) *Sobre la existencia de Dios*: Buenaventura sostiene que en el alma humana existe una idea innata y virtual del bien y de lo perfecto, así como una idea implícita y general de Dios: el paso de lo implícito a lo explícito puede llevarse a cabo por reflexión introspectiva. Por ello, precisamente, cualquier criatura, por diminuta e imperfecta que sea, puede canalizar nuestro pensamiento hacia su Creador. Este planteamiento está en perfecta sintonía con la clara mirada de San Francisco, que se extasiaba ante el «hermano sol» y la «hermana luna».

b) *El Misterio de la Santísima Trinidad*: Como San Agustín, busca en las tres facultades del alma un vestigio que le lleve a la Trinidad divina. Pero más interesante y propio de su teología, claramente influida en esto por el Pseudo-Dionisio, es su exposición trinitaria a partir del principio: *bonum est diffusivum sui* (recuérdese que la idea de bien es, para Buenaventura, innata en toda alma). A pesar de las apariencias demostrativas que tiene su tentativa, no pretende en ningún momento traspasar racionalmente el velo del misterio divino. Sigamos su razonamiento: El Bien supremo —dice— se nos presenta a la vez uno y trino: es «necesariamente» trino, porque si no, no sería el perfecto Bien. En efecto: todo bien perfecto debe comunicarse a otro principio igual a sí mismo, por vía de generación, y es «preciso» que entre los dos nazca, por vía de espiración, un recíproco amor. Muy interesante resulta esta exposición trinitaria buenaventuriana, no sólo por su innegable novedad metodológica, sino también porque es expresión del alma franciscana que aleteaba en la síntesis teológica de San Buenaventura. En ella descubrimos, una vez más, la prioridad de la idea de bien y de bondad que se difunde, en contraste con la doctrina trinitaria de un Tomás de Aquino, que arrancará de la idea de conocimiento intelectual.

c) *El motivo de la Encarnación*: En este tema, el Doctor Seráfico influyó doblemente en la escuela franciscana. Al señalar que la razón o motivo principal de la Encarnación es la Redención del hombre en la Cruz, Buenaventura contribuyó a que se difundiera en la Orden Franciscana la devoción a la Pasión del Salvador, que había tenido una significación tan central en la vida de San Francisco¹⁷. Pero además, y por su insistencia en el protagonismo de Cristo como *medio* de todo lo creado¹⁸, puso las bases para que se aceptara, como doctrina

venturae, Q. I, pp. LXX a-b (24 tesis in I Sent.); Q. II, pp. III b-Va (62 tesis in II Sent.); y Q. III, IV a-b (24 tesis in III Sent.); falta la relación con respecto al IV Sent. Las primeras 24 tesis, relativas al I Sent., pueden leerse también en el ms 52, folio 1 vto., de la Catedral de Pamplona y han sido publicadas en: José Ignacio SARANYANA, *Santo Tomás y San Buenaventura frente al «mal uso»*, en «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 68 (1976), 213-214.

17. No se olyide que San Buenaventura es autor de la obra *Lignum vitae*, verdadero hito de la devoción a la Pasión de Cristo.

18. Véase, por ejemplo, la insistencia en este tema en sus *Collationes in Hæmeron*, conferencias pronunciadas en París en 1237, que constituyen su última gran obra sistemática.

propia del franciscanismo, que la Encarnación se habría producido en todo caso, es decir, en razón de su propia excelencia, aunque Adán no hubiese pecado. Duns Escoto dará forma definitiva a la doctrina del predestinacionismo encarnacionista¹⁹, años después.

d) *La causalidad de los sacramentos*: Estimó que los sacramentos no son meras condiciones de la gracia, sino verdaderas causas de ella. Pero —comentando a Pedro Lombardo— se inclinó por la doctrina de la causalidad moral o dispositiva y no por la de la causalidad física. Los sacramentos, por consiguiente, tendrían una ordenación eficaz a la gracia, no por sí mismos, sino porque Dios ha comprometido en ello su voluntad, de modo que la gracia que mana de la fuente eterna se recibe en el alma *con ocasión* de los sacramentos. También en este punto de la teología sacramentaria, que tanto influyó en su propia Orden, se aprecia la herencia franciscana, concretada en una cierta desconfianza en las posibilidades de las causas segundas: recordemos que el optimismo cósmico de San Francisco se basaba fundamentalmente en la capacidad de la gracia para sanar las heridas producidas por el pecado original, es decir, en la confianza de que Dios Padre no había abandonado el mundo después de la caída primera, y que la Pasión y Muerte de Cristo habían supuesto la restauración del orden primigenio... Este recelo frente a las posibilidades de la naturaleza en cuanto naturaleza habría de llevar a la teología franciscana, con el paso de los años, y especialmente en el caso de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham, a una inadecuada o, al menos, no suficiente distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Pienso que el umbral entre lo natural y lo sobrenatural se cruzará con demasiada facilidad, tanto en un sentido como en otro, en los teólogos de las siguientes generaciones franciscanas.

* * *

Si recapitulamos cuanto llevamos dicho sobre la filosofía y la teología bonaventurianas, podemos concluir que al Doctor Seráfico le cupo el mérito de expresar la tradición filosófica y teológica de la Universidad de París en moldes o categorías franciscanas; y que, por tal motivo, es propiamente el iniciador de la primera escuela franciscana²⁰.

19. Sobre este tema, cfr. José Ignacio SARANYANA, *Presupuestos de la Teología de la Historia bonaventuriana*, en «Scripta Theologica», 8 (1976), 307-340.

20. Sobre las raíces franciscanas de la teología bonaventuriana, especialmente en los temas propios del «De Deo creante», cfr. Werner DETTLOFF, *Die franziskanische Theologie des bl. Bonaventura*, en «Miscellanea Francescana», 75 (1975), 495-512, con bibliografía.

3. Juan Duns Escoto, Maestro de la Escuela Franciscana

Es importante destacar, como todos ustedes saben, que Duns Escoto pertenece a la siguiente generación filosófica y teológica, la que vivió los últimos años del siglo XIII y los primeros lustros del siglo XIV. Esa generación comenzó sus estudios cuando ya se habían producido las dos severas condenaciones de París, la de 1270 y, sobre todo, la de 1277. Pero no conviene exagerar, como quizás lo ha hecho Landry²¹, explicando toda la originalidad de la síntesis escotista en función de las censuras de Esteban Tempier (1277) y de la rivalidad entre dominicos y franciscanos o, más bien, entre tomistas y partidarios de las antiguas tradiciones filosófico-teológicas.

Gilson publicó, en 1927, un trabajo importante para nuestro tema²², en el que sostenía que la influencia de Avicena no quedó circunscrita —como se había escrito tantas veces— a sólo la primera mitad del siglo XIII²³, sino que llegó también a finales del siglo XIII, hecho que había pasado inadvertido a la mayoría de los historiadores. Así, por ejemplo, y siempre según Gilson, Escoto habría seguido a Avicena en todo, excepción hecha de la doctrina de la abstracción, en la que habría seguido a Santo Tomás oportunamente rectificado. Gilson no hacía, en cambio, ninguna mención sobre la posible influencia de San Francisco de Asís o de San Buenaventura en Duns Escoto, quizás porque no entraba en el tema concreto de su consideración. Por consiguiente, la cuestión del franciscanismo de Escoto era una cuestión que el medievalista francés dejaba abierta. Años después, Copleston volvió directamente sobre la cuestión franciscanista en Duns, en términos muy lúcidos y afortunados, tanto que me limitaré a resumir algunas de sus principales conclusiones²⁴.

Está claro, según Copleston, que Escoto se consideró a sí mismo como un fiel representante de la tradición franciscana. Su doctrina de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento, así como la admisión de la pluralidad de formas en la substancia individual, la aceptación del hilemorfismo universal (consciente de que suponía una vuelta a Avicebrón)²⁵, y el uso —aunque «coloreado»— del argumento ansel-

21. Bernard LANDRY, *Duns Scot*, Lib. Félix Alcan, Paris 1922, pp. 1-44.

22. Etienne GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, en «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 2 (1927), 89-149.

23. Cfr. la tesis sostenida por Roger DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIIe-XIIIe siècles*, J. Vrin, Paris 1934, pp. 79-80.

24. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Eds. Ariel, Barcelona 1971, vol. II, pp. 462-466.

25. Curiosamente Etienne GILSON (*Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin, Paris 1952) no alude para nada al tema del hilemorfismo universal escotista, que resulta tan claro en su *De rerum principio*, q. 8, a. 4, n. 24 (Vives IV, 378a). La omisión gilsoniana quizás se deba a que el historiador francés

miano, le sitúan claramente en la corriente que había desencadenado San Buenaventura. Su famosa distinción formal «a parte rei», uno de los temas que suelen citarse como más propiamente suyos, estaba ya incoado —así me lo parece— en la distinción especial que había establecido San Buenaventura entre el alma y sus potencias, de la que ya he hablado en su momento.

Sin embargo, Duns Escoto rechazó algunas de las tesis más queridas por el Doctor Seráfico, como la tesis de las razones seminales, la de la iluminación del entendimiento en el acto de conocer, y la de la imposibilidad de la creación «ab aeterno». También se apartó de San Buenaventura, aunque no absolutamente de la tradición filosófica de Occidente, por su intuicionismo psicológico, que ya se encontraba larvado en las discusiones de Pedro Abelardo sobre los universales. Muy próxima a su intuicionismo psicológico se halla la afirmación de la univocidad del ser, inspirada en una hermenéutica posible de Avicena, aunque distinta de la ofrecida por Santo Tomás sobre los mismos textos avicenianos. Por último, y por su rechazo de las pruebas físicas «a posteriori» de la existencia de Dios, se apartó de San Buenaventura, aunque ya dijimos el poco entusiasmo que el Seráfico había manifestado por tales vías demostrativas.

Por consiguiente, Duns Escoto fue —en sus planteamientos filosóficos fundamentales— fiel a la mayoría de las tesis tradicionales, pero rehuyó algunas de ellas o, al menos, las interpretó de tal manera que, con razón, puede subrayarse su responsabilidad en la génesis del criticismo filosófico que habría de caracterizar al siglo XIV²⁶.

¿Y en Teología? ¿Cuáles fueron sus posiciones fundamentales? ¿Puede Duns Escoto ser considerado un teólogo franciscano en sentido estricto?

a) Muy interesante resulta, a la luz de la Historia posterior, su concepción de la *esencia divina*. Dios es el ser necesario por sí mismo —dice—, cuya existencia sólo puede probarse por vía metafísica. Y, por ser necesario, es también el ser *infinito*. Los atributos divinos, aunque todos infinitos, se distinguen formalmente «a parte rei», es decir, son formalmente distintos en la esencia divina aunque no pueden existir separadamente como cosas distintas. Entre los atributos concedió el pri-

rechazaba la autenticidad escotista del *De rerum principio*. Sobre la autenticidad de esa obra, cfr. Carlo BALIC, *Juan Duns Escoto*, en «Gran Enciclopedia Rialp», Madrid 1972, tomo VIII, p. 803b.

26. Edouard JEAUNEAU, *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris 163, pp. 109-110. Conviene recordar, también aquí, que Duns Escoto desconfiaba, como San Buenaventura, de una filosofía pura o separada de la Teología, y que siempre estuvo atento a denunciar los errores de un filosofismo puro. Sobre este tema, tan paradógico en un pensador que se caracteriza por sus larguísimos excursus filosóficos, cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1966, especialmente pp. 5-40.

mado a la voluntad sobre la inteligencia. La voluntad divina, así concebida, es esencialmente libre, de forma que Dios no actúa nunca por necesidad de naturaleza: es absolutamente libre, aunque no puede querer nada que no sea racional. Otorgó, pues, tanta importancia a la libertad divina omnívima, que el atributo de infinitud, que constituye —según Escoto— la diferencia específica o esencia metafísica de Dios, deriva precisamente de la libertad: Dios es infinito, es decir, lo puede todo, porque es absolutamente libre; pero Dios también es infinito, es decir, lo es todo, porque es necesario. No habrá pasado inadvertido a ustedes la aproximación conceptual que Escoto ha realizado entre «lo voluntario», «lo libre» y «lo necesario», a la luz de un apenas perceptible avicenianismo. Esta concepción del constitutivo metafísico de Dios habrá de tener una influencia posterior notable, especialmente en Guillermo de Ockham. Pero de ello hablaremos más adelante.

b) En *Cristología* se adhirió a la tesis según la cual se habría producido la Encarnación en todo caso, aunque Adán no hubiese pecado. Escoto hizo un gran esfuerzo para situar, al hilo de los textos paulinos, a Cristo en cuanto Hombre en la cumbre de todo lo creado, por dignidad de naturaleza. Como se recordará, aquí Escoto marcó profundamente a la escuela franciscana, y se separó ligeramente de San Buenaventura, que sólo de modo secundario había considerado como motivo de la Encarnación la culminación o acabamiento del orden creado.

c) En el tratamiento de la *Redención*, Escoto se mostró también original. Partió de la consideración de que el pecado no tiene una gravedad infinita (lo infinito se reserva propiamente a Dios sólo). Por consiguiente, aun en el caso de que Dios hubiese exigido al hombre una satisfacción equivalente, todo hombre, con la ayuda de la gracia (*summa gratia*), podría haber satisfecho no sólo por sí, sino también por todos los hombres.

d) En *Mariología*, separándose abiertamente de San Buenaventura, creyó en la Inmaculada Concepción y buscó las argumentaciones teológicas pertinentes.

e) Su originalidad se manifestó también en el tratamiento de la *gracia y del organismo sobrenatural*: identificó la gracia habitual con la caridad; negó la existencia de virtudes morales infusas; sólo admitió como virtudes infusas las virtudes teologales, que no distinguió de los dones del Espíritu Santo. En resumen: una teología de la gracia simplificadísima, sorprendente en un autor tan proclive a las distinciones y a las formalizaciones. Sería injusto, sin embargo, y quizás también anacrónico, considerar su tratado *De gratia* como un precedente remoto de la doctrina luterana, como se ha escrito en alguna ocasión.

f) Finalmente, y en cuanto a la *vida eterna*, Duns Escoto sostuvo



que la felicidad de los bienaventurados consiste más bien en un acto de la voluntad que en un acto de carácter intelectual. En este punto, el Doctor Sutil permaneció fiel a la tradición franciscana del amor.

* * *

¿Qué concluir, después de este somero repaso de las principales posiciones teológicas escotistas? En mi opinión, los presupuestos filosóficos que latían como puntos de partida le llevaron a consecuencias en las que ya no es reconocible la teología bonaventuriana. No obstante, Escoto siguió fiel a la tradición filosófica del Occidente medieval (sobre todo al avicenianismo del siglo XIII) y conservó los valores primordiales del franciscanismo: por ejemplo, máxima atención a la dignidad del hombre, *pero* sólo en cuanto sanado por la gracia; máximo sometimiento del hombre a Dios, que es el Ser infinito, necesario y omnipotente; primacía de la libertad, como expresión de la plena vida espiritual de Dios, que debe reflejarse en la libertad cristiana de los fieles; mayor excelencia de la voluntad sobre la inteligencia; recapitulación de todas las cosas en Cristo, no condicionada por la culpa de Adán; etc.

El Bienaventurado Duns Escoto, cuyo sepulcro se venera en Colonia, comenzó a abrir una brecha —apenas perceptible en algunos aspectos de su doctrina— entre lo teológico y lo teológico. Fue profundamente teológico, es decir, verdaderamente franciscano; pero comenzó a apartarse de la armoniosa síntesis ideada por Buenaventura, distinguiéndose del Doctor Seráfico en lo teológico. Esta brecha entre lo teológico y lo teológico se agrandará desproporcionadamente con Guillermo de Ockham, como veremos a continuación.

Pero, antes de terminar esta presentación del pensamiento del Doctor Sutil, permítanme una expansión. Las fuentes principales en que se inspiró Escoto han sido muy estudiadas y se conocen perfectamente, aunque la edición crítica está muy retrasada. Por ello se sabe que tuvo muy en cuenta la magna síntesis de Santo Tomás, con la que polemizó en varias ocasiones. Mi pregunta, que nunca he podido responderme, es la siguiente: ¿por qué no se rindió Escoto, una de las más brillantes inteligencias de todos los tiempos, al tomismo? ¿Sólo porque las prescripciones de la Orden le imponían la lectura de Santo Tomás con la sordina de los *Correctoria*? ¿Sólo por eso? Pienso que no. Me parece que Escoto advirtió la grandeza del esfuerzo de Santo Tomás y, precisamente por su capacidad de penetración intelectual, descubrió todos y cada uno de los asuntos que el Aquintense había dejado en suspenso. Entiendo que Escoto intentó cerrar los temas abiertos, para lo cual tuvo que plantearse críticamente el análisis de todo el edificio filosófico desde sus cimientos. Bajo esta perspectiva, Escoto aparece como el intento más grandioso de cerrar una época del pensamiento, algo que no se

volverá a dar en la Historia de la Filosofía hasta los primeros años del siglo XIX, con la síntesis de Hegel.

Por todo ello, la vida intelectual de Escoto se presenta como un gran drama, como un gran combate por cerrar la Filosofía. Y la cuestión que quedó en el aire, como flotando en el ambiente es, precisamente, si es posible cerrar la Filosofía construyendo un sistema total...

4. *Guillermo de Ockham en el contexto franciscano*

Guillermo de Ockham, franciscano educado en Oxford, Venerabilis Inceptor para sus admiradores, juzgado en la Corte pontificia de Aviñón y huido a Munich, puso las bases de una nueva filosofía, distinta y crítica tanto frente al pensamiento de Duns Escoto, de quien nunca fue discípulo, como frente al tomismo y demás pensadores de la segunda mitad del XIII²⁷. Al morir, cumpliéndose casi el medio siglo XIV, se había desencadenado ya un experimento filosófico-teológico totalmente revolucionario, que habría de dar sus frutos más característicos siglos después, en plena modernidad. No obstante, y si se me permite la expresión, en las más nobles intenciones filosóficas de Ockham todavía podríamos descubrir un punto de herencia franciscana, aunque en términos tan desvaídos, que apenas resultarán reconocibles.

Cuatro son los principios básicos del ockhamismo²⁸: principio de la omnipotencia absoluta divina, principio de la economía metafísica, principio de la inmanencia gnoseológica, y logicismo del principio de contradicción. Como seguramente les resultarán familiares los contenidos de cada uno de esos principios, voy a intentar resumirlos llanamente en los siguientes términos:

a) El mundo es un mundo de entes particulares, sin vinculaciones específicas o esenciales entre sí. El orden y la conexión fáctica entre esos entes depende exclusivamente de la omnipotencia divina.

b) No hay que admitir nada que no sea necesario, o que no pueda probarse o demostrarse. Por consiguiente, deben repudiarse los *binaria famosissima* de los que tan orgulloso se había sentido el siglo XIII: los pares esencia y existencia, substancia y accidente, y materia y forma, aunque este último *binarium* será conservado pero muy desvirtuado.

27. Cfr. Léon BAUDRY, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, J. Vrin, Paris 1950, tomo I, pp. 38-39.

28. Cfr. la sistematización de Sergio RABADE ROMERO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid 1966, pp. 75-81.



c) Los conceptos universales, que son los elementos del conocimiento científico, quedan clausurados totalmente dentro del yo cognosciente. Son *nuda intellecta*. Estos universales van siempre precedidos de la intuición del singular, que es la única forma de conocerlo naturalmente. La relación entre la intuición y el universal —obtenido en una abstracción de carácter «precisivo», sin mediación de especies, y sin intervención del intelecto agente— resulta problemática en Ockham. Es el problema que herederá la modernidad sobre las relaciones entre ciencia y realidad, entre mundo sensible extramental y mundo mental, entre ciencia y opinión, entre fe y razón.

d) El principio de contradicción carece de valor ontológico, porque sería limitar la omnipotencia divina. Sólo conserva un valor puramente lógico. Queda así abierta la puerta al juego dialéctico moderno.

Después de repasar los cuatro principios del ockhamismo, nos preguntamós: ¿Cómo pudo originarse una reacción tan formidable frente a la inveterada tradición filosófica? Todavía hoy, al paso que adelanta la edición crítica, se discute cuáles pudieron ser las fuentes de Ockham. Se ha escrito que su escepticismo —el siglo XIV fue ciertamente un mundo de escépticos— le llevó a formular una síntesis filosófica de carácter escéptico y a refugiarse, como única salida, en la Revelación sobrenatural. Otros autores afirman, en cambio, que Ockham se limitó a concluir a partir de unos principios filosóficos que ya se hallaban en una parte de la tradición heredada: en tal caso, su escepticismo sería una conclusión de su elaboración filosófica. No se sabe bien dónde bebió y por qué dio origen a un sistema tan crítico y con repercusiones tan notables en las Ciencias Sagradas²⁹. Lo cierto es que su posición resultó, consecuentemente con las bases de partida, agnóstica en dos puntos fundamentales: en Teodicea y en Psicología, porque ni de Dios ni del alma tenemos intuición, sino sólo conceptos abstractos.

Como ya hemos dicho, Ockham encontró el paliativo de su agnosticismo en la Teología sobrenatural, es decir, en la Revelación, y se refugió en ella. Ahora bien, ¿cómo explicar teológicamente los misterios revelados? Imposible para Ockham desde el momento en que carecen de sentido: la distinción entre substancia y accidente (la relación, por ejemplo, no es nada real); la distinción entre naturaleza y persona (la personalidad sólo es un modo negativo), etc. Nada sistemático y real, por tanto, podrá afirmarse del Dogma de la Santísima Trinidad, de la Transubstanciación sacramental y de la Unión hipostática, que no sea el más puro acto de fe y la constatación rendida de que Dios puede ser así y puede haber hecho así las cosas, porque es absolutamente

29. Cfr. Robert GUELLUX, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, J. Vrin, Paris 1947, pp. 17-21.

omnipotente. No digamos las consecuencias que en la Ciencia Moral tuvieron los principios ockhamistas: no hay bien ni mal en sí, sino sólo la voluntad de Dios, que pudo muy bien haber decretado lo contrario.

* * *

En Ockham, esa brecha que había comenzado a abrirse en Escoto entre lo teologal y lo teológico, se ha convertido en un abismo insalvable. Ya no habrá manera de pasar de lo teologal a lo teológico: la Ciencia teológica, extremadamente empobrecida, irá por su lado y la vida de piedad, por otro. Nacerán así los movimientos pietistas sin doctrina, y las grandes síntesis doctrinales sin piedad. Insisto: se habrá perdido la unidad entre vida y doctrina. ¿Qué queda de aquella admirable síntesis vivida por San Francisco y repensada años después por San Buenaventura? Yo me atrevería a decir que resta muy poco, quizás sólo esa espontánea e innata tendencia a ponerse en contacto directo con cada una de las cosas singulares, que se consideran en sí como una unidad acabada; y quizás también la confianza absoluta, casi ciega en el caso de Ockham, en la omnipotencia de Dios, que en el fondo resulta incomprendible para nosotros.

La evolución de la teología franciscana, en el escaso lapso de tiempo que corre de San Buenaventura a Ockham (en apenas cien años), es una de las aventuras del espíritu humano más sugerentes y aleccionadoras. Difícilmente podremos acostumbrarnos a ella quienes nos dedicamos a bucear una y otra vez en los misterios que esconde la Edad Media. Se trata de un ciclo histórico perfectamente delimitado: se conocen su arranque y su agostamiento, los puntos de partida y su desvirtuación paulatina, los ideales que lo animaban al comienzo y los resultados que se alcanzaron. Todo ello, al menos así lo creo yo, debe empujarnos a ser más cautos en los juicios sobre los sistemas filosófico-teológicos, y debe animarnos a aprender que la ciencia teológica no es en absoluto ajena a la vida del investigador, pues su vida acabará, antes o después, reflejándose en su propio quehacer científico.