

# DUNS ESCOTO EN RATISBONA

## (Racionalidad de la fe)

ALEJANDRO DE VILLALMONTE, OFMCap.  
*Salamanca*

---

En su discurso del 12.9.2006 en Ratisbona. el prof. J. Ratzinger (Benedicto XVI) habló de la necesidad de buscar la 'racionalidad' de la fe. El A. de este artículo recoge el tema y lo estudia en Duns Escoto. Para éste, la 'racionalidad' de una verdad no consiste (primordialmente) en su armonización con las leyes del entendimiento, en "*armonizar fe y razón: fidem rationemque coniungere*", según lema de Boecio. Tal lema en Escoto se transforma en "*armonizar caridad y razón: caritatem rationemque coniungere*". Porque la "racionalidad plena" la logra el hombre en la actividad de su voluntad libre, capaz de amar, no en la actividad de la inteligencia. Afirmación original e inesperada para muchos, pero comprensible desde el *voluntarismo* teológico y antropológico de Escoto. En este proyecto, la teología se ejerce, primordialmente, como un "intellectus caritatis". Desde aquí se buscaría la 'racionalidad' de la fe.

PALABRAS CLAVE: Escoto, voluntarismo, racionalidad, fe, caridad, teología.

In September/2006, Professor J. Ratzinger (Benedictus PP.XVI) spoke in Ratisbon about the need to seek the "rationality" of the faith. The author of this article reintroduces and studies the theme in Duns Scotus. According to Duns Scotus, the "rationality" of a truth does not lie (fundamentally) in its harmonization with the laws of the mind, in harmonizing faith and reason: *fidem rationemque coniungere*, according to the motto of Boecio. Such motto is transformed in Scotus in the harmonization between charity and reason: *caritatem rationemque coniungere*. Because the full rationality is achieved by man in the activity of his free will, with the capacity to love, not in the activity of the intelligence. This is an original and unexpected statement, but completely understandable from the point of view of the theological and anthropological voluntarism of Scotus, in this plan, theology is primarily exercised as an "intellectus caritatis". Starting from this statement it would be searched the "rationality" of the faith.

KEY WORDS: Scotus, voluntarism, rationality, faith, charity, theology.

---

Durante su vida, Escoto estuvo algún tiempo en Colonia. Allí murió, allí reposan sus restos mortales (*Colonia me tenet*). No hay noticia de que Escoto durante su vida hubiese estado en Ratisbona (Regensburg). Sin embargo, recientemente (el 12-IX-2006) sí que logró una presencia, aunque fugaz y literaria, dentro del discurso que, en esa fecha, pronunció el prof. J. Ratzinger en la Universidad de Ratisbona. En este discurso J. Ratzinger hablaba y se presentaba como un vejo profesor que recuerda con satisfacción y cierta nostalgia los ‘viejos tiempos’ en que ejercía su actividad docente en la Universidad. Pero, obviamente, al oír y leer su discurso nadie olvidaba que, quien hablaba, era ya entonces el Papa de la Iglesia Católica. Nosotros vamos a dejar del todo entre paréntesis la condición papal del prof. J. Ratzinger y vamos a recordar aquellas palabras de su discurso que ahora nos interesan. Y analizarlas, exclusivamente, como corresponde hacerlo con las palabras de un respetable profesor de teología (un ‘Herr Professor’ alemán) que dicta una de sus lecciones académicas

## I. AMBIENTACIÓN HISTÓRICA

*El discurso de Ratzinger y su circunstancia.* El tema de fondo que Ratzinger sobre el que invita a reflexionar a sus oyentes es el tema de las relaciones ‘Fe-Razón’. El tema es exquisitamente universitario. Porque, como recuerda el prof. Ratzinger, la Universidad occidental / europea, desde su aparición en la Edad Media hasta fecha reciente en la que se ha secularizado (divorciado), es un monumento solemne a la tarea del hombre occidental de armonizar, unir ‘Fe-Razón’. Tarea que se inicia con el nacer mismo de teología cristiana en hombres como Justino, Orígenes, Agustín de Hipona. Al finalizar la cultura grecorromana clásica y surgir la cultura cristiana medieval y posterior, el filósofo Severino Boecio (ca. 480-545) formulaba, en frase lapidaria y axiomática, la tarea del filósofo y del teólogo occidental: *unir*, *armonizar Fe y Razón* (*Fidem rationemque coniungere*). El “coniungere” latino tiene la misma raíz que ‘coniugium’, matrimonio. Podríamos decir que –a juicio de Boe-

cio— la tarea que ante sí tienen la filosofía y la teología occidental es la de ‘matrimoniar’, preparar el matrimonio ‘Fe-Razón’, los dos magnos personajes que crean la cultura europea occidental. Con la esperanza de que de esta unión nazcan nuevas criaturas. Bajo esta consigna trabajaron a lo largo de la Edad Media hombres como Abelardo, Anselmo de Canterbury, Buenaventura de Bagnoregio, Tomás de Aquino, Duns Escoto. El ‘matrimonio’ parece que ‘funcionó’ (como se dice) durante la ‘Edad de oro’ de la teología escolástica.

Desde el siglo XVI las desavenencias matrimoniales se fueron haciendo ostentosas, insuperables dentro de la Cristiandad. El teólogo M. Lutero cometió la irreverencia de llamar ‘ramera’ a la razón (Hure Vernunft). Por su parte, la razón desde el siglo XVII fue incrementando su rebeldía frente a la fe, hasta ser proclamada como ‘diosa Razón’ en los diversos estamentos de la sociedad occidental. Con la Ilustración se había llegado al divorcio cada vez más visible y cargado de polémica y hasta de agresividad. En nuestros días el problema es inmenso y preocupante. Como interlocutores y adversarios actuales y tradicionales (a veces bastante duros) de esa deseable convivencia y armonía, señala Ratzinger al islamismo y, sobre todo, a la cultura moderna en su globalidad y en sus diversas manifestaciones. Pero también, en forma si quiera rápida y alusiva, mienta a ciertos teólogos católicos.

*Fe y Razón en el islamismo.* El prof. Ratzinger presenta al islamismo como adversario de esta buscada e indispensable armonía ‘Fe-Razón’ por doble motivo: a) por haber sancionado y hasta promovido el empleo de violencia (física o legal) para imponer la religión coránica; b) por el voluntarismo extremo que invadió su concepto de Dios, presentándolo como ‘voluntarioso y arbitrario’ en su relaciones con la humanidad. Que puede hacer todo lo más imprevisible, irracional e incluso contradictorio en su trato con los seres humanos.

Como es sabido, el fundamentalismo islámico reaccionó entonces con fuerza contra esta presentación de la religión del Mahoma. Fuera de esos ambientes, comentaristas católicos y musulmanes indicaban que las alusiones y citas de Ratzinger pudieran tal vez tacharse de menos oportunas. Se olvidaba en ellas que los cristia-

nos, en ocasiones, también han empleado la violencia para imponer y defender su religión. Que pensadores musulmanes como Avicena y, sobre todo, Averroes trataron a fondo y críticamente de armonizar fe islámica y razón filosófica. Dejamos este texto del prof. Ratzinger en su propio tamaño. No le damos especial relieve y lo tomamos como un mero ‘ejemplo’ de los diversos modos cómo se han entendido la relaciones ‘Fe - Razón’ en la historia de Occidente. Que es el tema que, en última instancia, interesaba a Ratzinger y a nosotros, en este momento.

*El problema ‘Fe-Razón’ en el mundo moderno.* Recuerda Ratzinger con satisfacción que, a partir de la Edad patristica y hasta culminar en el siglo XIII, se logró una buena y satisfactoria armonía Fe-Razón, teología-filosofía. La filosofía interlocutora de la teología fue entonces la filosofía griega. Pero no olvidemos que la ‘filosofía griega’ es una magnitud poliédrica, con su vertiente platónica, estoica, aristotélica. Que son las que ejercieron mayor influjo en el cristianismo occidental durante siglos. A partir de la Reforma, comienza a manifestarse un tenaz empeño por “deshelenizar” la teología cristiana y el cristianismo en general. Por obra de hombres como Lutero, Kant, la Ilustración, se rompe progresivamente la estimada buena síntesis de la gran Escolástica. En la situación cultural en que nos encontramos, al iniciarse el siglo XXI, los adversarios más peligrosos de la buscada armonización de Fe y Razón serían: a) los que rechazan la metafísica como saber humano capaz de captar la realidad objetiva; b) los cultivadores de ‘la Ciencia’: de las múltiples ciencias empíricas y de sus numerosas aplicaciones por obra de la técnica.

Frente a este irracionalismo y voluntarismo generalizado, Ratzinger insiste en que el Dios cristiano no puede ser presentado sino como Dios del Logos: *“El Dios verdaderamente divino (no es el Dios del voluntarismo impenetrable) es ese Dios que se ha mostrado como el ‘logos’ y como ‘logos’ ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor “sobrepasa” el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (cf Ef 3,19). Sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón como añade san Pablo que es ‘lógico’ (cf Rm*

12,1)<sup>1</sup>). No actuar “con el logos” es contrario a la naturaleza de Dios<sup>2</sup>”. No vamos a hacer ningún comentario a estas palabras del prof. Ratzinger, ni al modo de concebir la relación ‘Fe-Razón’ que en ellas va implicado. Al final de nuestro estudio, cuando hayamos expuesto el pensamiento del Doctor Sutil sobre el gran tema ‘Fe - Razón’, podrá el lector hacer las aplicaciones que juzgue pertinentes sobre el pensamiento que Ratzinger ha expresado en este escrito.

*Juan Duns Escoto, por alusión.* Como se dice corrientemente, desde finales de la Edad Media se ha intentado romper esta síntesis entre ‘el espíritu griego y el espíritu cristiano’. En este contexto dice Ratzinger: “*En contraposición al llamado intelectualismo agustino y tomista, con Juan Duns Escoto comenzó un planteamiento voluntarista que al final llevó a la afirmación de que sólo conocemos de Dios la “voluntas ordinata”.*”

Vamos a analizar y, en su tanto, someter a crítica este texto teniendo en cuenta de la circunstancia personal, profesional, teológico cultural en que fue proferido: dentro de una lección magisterial pronunciada por el prof. J. Ratzinger, sobre un tema en el cual hay que reconocerle indudable competencia, información y madurez de juicio, con tantos años de magisterio teológico. No olvidar que, lo dicho sobre Escoto, es tan sólo una alusión rápida, sin ninguna pretensión docente. Pudiéramos calificar lo dicho en este texto como un ‘*obiter dicta*’: un dicho de paso hacia otro tema más importante, una opinión personal espontánea. En estas páginas, lo recogemos y comentamos en cuanto es expresión de una creencia bastante extendida entre filósofos y teólogos católicos que presentan a Duns Escoto como un crítico sutil y acerado de la ‘grandiosa síntesis’ que, entre ‘Fe y Razón’, se habría logrado en el siglo XIII, por obra de Tomás de Aquino, sobre todo. Filósofos y teólogos escolásticos

1 Tal vez sea excesiva la importancia que el prof. Ratzinger concede al ‘logos’ dentro de la teología cristiana, del cristianismo en general. Este posible exceso podría superarse con la lectura de la primera encíclica del papa Benedicto XVI “*Dios es Amor*”. Allí se describe la más auténtica imagen del Dios cristiano bajo el concepto neotestamentario “Agápe-Caridad-Amor”, que supera y hace menor a todo otro concepto.

(dentro del catolicismo), como si fuese un “canto rodado”, siguen dando impulso a la idea de que Duns Escoto es un crítico severo y disolvente de la mencionada ‘grandiosa síntesis’. Aunque en forma leve y meramente alusiva, parece que el prof. Ratzinger recoge y da paso a este conocido ‘canto rodado’: que el ‘voluntarismo’ de Escoto significaría una crítica disolvente para la mencionada “grandiosa síntesis”.

El texto acotado lo tomamos aquí como mero pretexto, ocasión, como una señal indicadora del camino que hay que seguir para entrar en el tema de fondo que nos importa dilucidar. Que coincide con el tema de fondo que el prof. Ratzinger propone en su discurso de Ratisbona: el secular tema de “*unir fe y razón*” ( *fidem rationemque coniungere*) de boeciana memoria. Pero tratado por nosotros desde los textos y perspectiva específicos del Doctor Sutil.

## II. EL PROBLEMA ‘FE-RAZÓN’ EN DUNS ESCOTO

En referencia a la teología católica en su globalidad, el tema lo podemos calificado de ‘importancia primaria y de amplitud oceánica’. A menor escala y proporcionalmente, también es un tema de importancia primera y ampliamente estudiado por los comentaristas de Escoto.

*Al margen del texto de Ratzinger.* Como he indicado, no voy a demorarme en analizar el texto de Ratzinger antes acotado. Lo tomo simplemente como punto de partida, oportunidad, incitación a reflexionar sobre la enseñanza de Escoto, partiendo del breve texto ofrecido por Ratzinger. Al que, dentro de su brevedad, encontramos muy tupido de interrogantes.

En el citado texto, el voluntarismo de Escoto se contrapone al “intelectualismo agustiniano tomista”. Es claro que Ratzinger aquí, y en otros momentos del discurso, quiere exaltar el intelectualismo de la teología católica, sus fundamentos y su cultivo preferencial del ‘logos’, cuyo asiento es la inteligencia. Frente a la preferencia que otros conceden a la voluntad. Por mi parte, dudaría en hablar del

‘intelectualismo’ como un logro, prerrogativa y excelencia de la religión católica. Pienso que lo más correcto, sería decir que una religión, un sistema de creencias no es, no debe ser, primariamente, un sistema doctrinal, especulativo, un conjunto / sistema de verdades que enriquezcan la inteligencia. No parece deba ser ‘intelectualista’. Toda religión no es, primariamente, una ‘forma mentis’, sino una ‘forma vitae’: una forma de vivir las relaciones Dios-hombre. Dentro de la vivencia religiosa, lo apetitivo, lo desiderativo y amoroso y volitivo ha de tener la preeminencia.

Como representantes de este laudable intelectualismo se menciona a los dos magnos teólogos del cristianismo occidental: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Este último bien puede soportar el calificativo de ‘intelectualista’, con los matices que sean indispensables. Pero Agustín de Hipona bajo ningún concepto puede ser propuesto como ‘intelectualista’ y, como tal mente alineado doctrinalmente con Tomás de Aquino. La historia de la teología medieval está en contra de esta alineación. Los agustinianos de la segunda mitad del siglo XIII combatieron a fray Tomás de Aquino porque (a juicio de ellos) abandonaba el pensamiento de Agustín, el máximo doctor de la Iglesia, para seguir la senda doctrinal marcada por el Filósofo, Aristóteles. Abandono que directamente ocurría en el terreno de la filosofía, pero con importantes, innegables repercusiones en el campo de la teología. En estos círculos agustinianos se escribió el *“Correctorium fratris Thomae”*. Le hacían esta especie de la ‘corrección fraterna’ porque se apartaba de la enseñanza de Agustín a favor de Aristóteles. S. Buenaventura, reconocido agustiniano del siglo XIII, en nada favorece el intelectualismo que menciona Ratzinger. Según el Doctor Seráfico, la actividad de la inteligencia en teología ha de estar ordenada al amor de caridad. Buenaventura es un excelente representante del agustinismo medieval. También lo es, en no menor grado, Duns Escoto. Porque con toda nitidez habla de la primacía de la voluntad/ libertad sobre la inteligencia / razón dentro de la actividades realizadas por el espíritu humano.

Con Juan Duns Escoto (dice Ratzinger), *“comenzó el voluntarismo”*, como insinuando un reproche. Lo históricamente correcto es decir que Escoto no comenzó, sino que continuó y desarrolló el

voluntarismo claramente presente en S. Agustín y en S. Anselmo. Como veremos, para defender la primacía de la voluntad sobre el entendimiento humano, Escoto aduce en su favor a Agustín. Tiene toda la razón en mencionarle como su inspirador.

Dice, pues, Ratzinger que *“con Juan Duns Escoto comenzó un planteamiento voluntarista que al final llevó a la afirmación de que sólo conocemos de Dios la “voluntas ordinata”*. Más allá de esta voluntad manifestada existiría la voluntad absoluta, incognoscible de Dios, en virtud de la cual Él habría podido crear y hacer también lo contrario de lo que efectivamente ha hecho. Se alude aquí a la figura del Dios atribuida a los seguidores de G. de Ockham. Un Dios no sólo incomprensible, sino arbitrario en sus elaciones con los humanos. Las decisiones de su voluntad, al no estar regidas por el ‘logos’, se trasforman en ‘caprichos’. Aunque sea el “capricho soberano” del Dios Altísimo. Figura difícil de asumir por un creyente católico.

Es muy dudoso que en esta implícita alusión se refleje correctamente el pensamiento de Ockham. El texto también parece sugerir que existe cierta continuidad entre el voluntarismo de Escoto y el de Ockham. Me parece indispensable que, en este momento y, al menos en forma sucinta, aclaremos esta inculpación. No existe la supuesta continuidad entre el voluntarismo de Escoto y el de Ockham. Lo históricamente exacto es decir que el ‘*Venerabilis Inceptor*’ es un fuerte adversario del pensamiento filosófico y teológico del Doctor Sutil. No se puede hablar de continuidad entre el voluntarismo de Escoto y el de Ockham. En éste, como en otros puntos importantes, G. de Ockham es un crítico sistemático, severo y radical de la enseñanza filosófica y teológica del Doctor Sutil. Así lo señalan los conocedores del pensamiento de Escoto. A ellos nos remitimos<sup>2</sup>.

2 Puede verse E. LONGPRÉE, *La philosophie du B. Duns Scot. Extrait de “Études Franciscaines” 34(1922). Paris 1924, 161- 193. Allí se dice: “Le nominalisme de Guillaume d’Ockham, dans ses éléments spécifiques, est dirigé directement contre Duns Scot”, 168.* E. RIVERA, J. *Duns Escoto pensador cristiano. Su concepción*



*Tensión 'Fe-Razón' en la Edad Media.* El lema boeciano: “*unir fe y razón*” (*fidem rationemque coniungere*) parece una tarea insoslayable mientras existan hombres creyentes y hombres razonadores a cierto nivel de actividad.

En la primera Edad Media la tensión ‘Fe - Razón’ ya se sentía con cierta agudeza en la lucha contra los dialécticos emprendida por hombres como P. Damiano en el siglo IX. Sigue vigente en la tensión mantenida entre la devota “teología monástica” y la ‘teología escolástica’, razonadora y liberal de hombres como Abelardo.

En el siglo XIII ocurre la irrupción masiva y arrolladora del “*Corpus Aristotelicum*” robustecido por los comentarios de la filósofos árabes. Sobre todo por los comentarios de Averroes, “el Comentador” por excelencia. Surge, en la segunda mitad del siglo XIII, un fenómeno cultural pluriforme (epistemológico, filosófico, teológico) el llamado “averroísmo latino”, “aristotelismo averroísta”. E. Bloch lo politiza un poco y lo llama “izquierda aristotélica”. Esta invasión del aristotelismo produjo una profunda conmoción en la Cristiandad medieval. Concretamente en la Universidad de París, el sensorio cultural- filosófico, teológico y hasta espiritual, más delicado de la época. En este contexto aparece la célebre condena de la doctrina averroísta tal como la presentaba Siger de Brabante. El obispo Tempier condenaba (a.1277) hasta 219 proposiciones en las que se sintetizaban los errores del averroísmo latino considerados más peligrosos para la sabiduría cristiana, teológica y filosófica, de Dios, del hombre y del universo. Tomás de Aquino, S. Buenaventura habían muerto el año 1274, antes de la mencionada condena. Pero conocían bien los términos del problema y se ocuparon en combatir a fondo estos errores. Sobre todo S. Buenaventura los contempló como un ataque demoledor al Cristianismo en sus creencias, en su moral, en su espiritualidad. Y los combatió con expresiones y

*del “ordo naturae”, en Verdad y Vida 41(1993) 233-250; 245-247: “Guillermo de Ockham extrema y falsifica el voluntarismo de Escoto”.*

valoraciones literalmente apocalípticas en su obra póstuma “Conferencias sobre el Hexámeron”<sup>3</sup>.

Respecto al Doctor Sutil digamos que su obra filosófica y teológica resulta incomprensible si no se la lee y enjuicia teniendo como trasfondo los problemas suscitados por este averroísmo latino. Entre las afirmaciones por él propuestas y condenadas por el obispo Tempier se encontraban estas:

21 : “*Nada sucede por casualidad, sino que todo sucede por necesidad. Y todo lo futuro, lo que ha de suceder sucederá necesariamente y lo que va a suceder es imposible que no suceda, y que nada ocurre contingentemente, si se tienen en cuenta todas sus causas*”

163: “*La voluntad sigue necesariamente lo que el entendimiento le ofrece como seguro. Y que no puede dejar de seguir aquello que la razón le dicta. Esta necesidad no implica coacción, sino que es lo propio de la voluntad*”<sup>4</sup>.

Hay otras propuestas similares. Pero éstas son las que más frontalmente se oponían al pensamiento de Escoto. Son un como torpedo lanzado en la línea de flotación de todo el pensamiento filosófico y teológico del Doctor Sutil. Uno de cuyos pilares es la defensa de la libertad y contingencia en el obrar de Dios y la defensa de la libertad y autonomía de la voluntad humana. Un choque frontal entre el *necesitarismo* intelectualista de filiación helénica y el *voluntarismo-contingentismo* de evidente filiación cristiana. Estamos, pues, citados para hacer una exposición, siquiera sea sucinta, esquemática del funcionamiento del dúo inteligencia

3 S. Buenaventura se opuso con pasión al aristotelismo averroísta en sus “Conferencias sobre el Hexámeron”, pronunciadas en París (1273). Dirigidas a “*los varones espirituales, para que de la sabiduría mundana, sean llevados a la sabiduría cristiana*” según dice en la Conferencia I. J. RATZINGER hace un estudio detenido y acertado sobre el ambiente teológico, espiritual, cultural en el que el Doctor Seráfico pronunció sus conferencias, *Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München - Zürich 1959.

4 Texto, fuentes, comentario en E. RIVERA, O.c. 236-245.

–voluntad tanto en el hombre, como en Dios. Que son los seres inteligentes y volitivos por nosotros conocidos.

El conflicto ‘Fe-Razón’ tal como se le ofrecía en sus días, lo resuelve Escoto mediante el sistema teológico filosófico que se califica de “voluntarismo”: sistema de pensamiento que defiende la superioridad de la voluntad (la libertad y el amor) sobre la inteligencia (el conocimiento, la razón). En contraposición al ‘intelectualismo’ que defiende la superioridad de la inteligencia-razón sobre la voluntad. El voluntarismo de Escoto estaba mejor fundado en la tradición teológica occidental Si bien Escoto lo completa y lo dota de mejor fundamentación doctrinal.

#### EL VOLUNTARISMO ANTROPOLÓGICO EN DUNS ESCOTO

El voluntarismo de Escoto, tanto el referido al ser humano, (voluntarismo antropológico), como el referido a Dios (voluntarismo divino), se desarrolla en tenaz y clara oposición al intelectualismo y necessitarismo de Aristóteles y de sus comentaristas árabes. Tanto en sí mismo como en el impacto que logró producir en los filósofos y teólogos cristianos del siglo XIII y en siglos posteriores<sup>5</sup>.

La exposición del voluntarismo antropológico (y luego divino, por derivación analógica y anagógica) la iniciamos recordando un comentario de Escoto a la metafísica de Aristóteles<sup>6</sup>. Éste fija la

5 El voluntarismo de Escoto ha sido ampliamente estudiado. Pueden verse, J. CARRERAS Y ARTAU, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot. Una contribución a la historia de la filosofía medieval*, Gerona 1923; E. LONGPRÉE, *La philosophie du B. Duns Scot*, 128-160; 194- 227; É. GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*, Pamplona 2007, 567- 616; W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit*, München 1962.

6 En los comentarios a la Metafísica se pregunta, “*si es adecuada la diferencia entre los seres racionales y los irracionales: que los racionales tienen posibilidad de decisiones opuestas y los irracionales están determinados a una sola*”, *QQ. subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. IX,q. XV ( Ed. Vives VII, 606-620 ). Aristóteles parece poner la facultad de decisiones opuestas en la deliberación del entendimiento, lo cual no es aceptable para Escoto. La máxima diferencia entre el hombre y los irracionales, la plena ‘racionalidad’ se encuentra en que el hombre,

diferencia primera entre el hombre y los demás seres del universo en que éstos carecen de la razón y el hombre posee la ‘razón’: el hombre es “animal *racional*” y los otros seres *irracionales*. Esto es cierto. Pero, profundizando en el análisis, encuentra Escoto que la racionalidad del hombre Aristóteles la fija, por excelencia y como exclusivamente, en el hecho de que el hombre tiene entendimiento, una facultad abierta al conocimiento toda especie de seres, a la contemplación de la Primera Inteligencia y de las Inteligencias que informan los cuerpos celestes. Pero el teólogo Duns Escoto encuentra que esta afirmación no es exacta: la perfecta, *plena racionalidad* del hombre se encuentra en la voluntad y en la actuación de esta facultad, como señora en el conjunto humano, como capaz de actos libres, capaz de amar. Tres funciones específicas de ella, intrínsecamente unidas e interdependientes entre sí. En consecuencia y como veremos, Escoto afirma que el acto más razonable y racional que el hombre (el alma humana, el espíritu humano, como decimos nosotros), puede realizar y realiza es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Dios. Es decir, *la racionalidad* perfecta se encuentra en la práctica de la libertad, del amor. De la caridad, según el lenguaje de los teólogos cristianos que Escoto utiliza.

Es verdad que la palabra ‘razón-ratio-racionalidad’ en el lenguaje usual contienen una preferente referencia a la inteligencia y una consiguiente connotación intelectualista. Suponiendo la distinción aceptada y usual entre inteligencia y voluntad, la ‘razón’ designaría la facultad intelectual, en cuanto contradistinta y, de algún modo, contrapuesta a la facultad volitiva. Otra fórmula para designar la distinción hombre y los seres no humanos sería el que hombre tiene o participa del ‘Nous’ / Inteligencia y los otros seres no participen, como decían los filósofos griegos. Tengamos en cuenta que la antropología antigua, aunque hable de la doble función intelectual y volitiva en el alma humana, pero no marcaba estas funciones como dos ‘facultades- potencias’ distintas, como se hace desde la Escolás-

en su voluntad, tiene la capacidad de *poner actos libres* y los otros seres no tiene esa capacidad. Obran siempre por necesidad natural (*per modum naturae*).

tica. Y es entonces cuando el problema de señalar cuál de ellas es más excelente, se suscita expresamente.

Cuando se dice que el hombre se distingue de los otros seres porque estos son ‘irracionales’ y el hombre ‘racional’ se afirma una verdad indudable, se constata una distinción real y objetiva. Pero tal distinción se mueve a nivel de lo empírico y psicológico. Escoto encuentra que se trata de una distinción que no llega a la raíz última, metafísica de la distinción hombre y los seres infrahumanos. La distinción buscada, corrigiendo a Aristóteles, la señala Escoto en esto: los seres infrahumanos obran a impulso de la necesidad natural (*per modum naturae*), el hombre puede obrar a impulso de la libertad (*per modum libertatis*), tiene una voluntad libre. En esta línea llega Escoto a una afirmación sorprendente, pero muy expresiva de su mentalidad en este punto: “*Si la voluntad fuese movida necesariamente por el entendimiento –que de suyo siempre obra natural/necesariamente–, en tal caso el hombre sería un noble bruto*”<sup>7</sup>. Es decir, que la distinción radical, metafísica entre el hombre y la bestia no está en que éste tenga inteligencia, sino en que el hombre tiene *libertad* y la bestia no la tiene. La distinción inteligencia –voluntad es empírica, psicológica, no metafísica.

Siguiendo con las precisiones lingüísticas, terminológicas y conceptuales, el Doctor Sutil advierte que la voluntad se suele usar como sinónimo de ‘apetito’, de las fuerzas apetitivas del ser humano. Pues bien, estas se desarrollan a este triple nivel o forma de obrar: voluntad, como apetito natural; voluntad, como apetito sensitivo; voluntad, como apetito racional. La voluntad, en cuanto apetito / deseo natural obra necesariamente, al modo como obra la naturaleza (*per modum naturae*). Se identifica con el ser mismo de la voluntad, en cuanto tiende hacia aquello que es bueno para el desarrollo de sus virtualidades: en un deseo / apetito ontológico. Los teólogos lo han estudiado hablando de deseo ‘natural’ de ver a

7 “*Si voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter moveretur, et sic homo esset unum nobilem brutum*” “*QQ, quodlibetales* q. XXI, n. 32. Ed. F. ALLUNTIS, *Obras del Dr. Sutil J. D. Escoto. Ed. bilingüe “Cuestiones cuodlibetales”*, Madrid 1968, 762.

Dios que estaría ínsito, como incrustado en el espíritu humano. A tenor de célebre dicho agustiniano: *“nos hiciste Señor para ti y está desasosegado nuestro corazón hasta que descansa en ti”*. El apetito sensitivo sigue al conocimiento sensible y es puramente impulsivo, obra por necesidad y al modo como obra la naturaleza<sup>8</sup>. Solamente el apetito racional es libre, no sometido a la necesidad en su obrar.

Completando este análisis sobre el funcionamiento de la inteligencia, advierte Escoto que, por ser facultad ‘natural/ necesaria’ en su obrar, es movida siempre desde fuera: por el objeto que le presentan los sentidos, dentro de lo que los Escolásticos llaman el fantasma. Se trata de la aplicación al caso del dinamismo intelectual de un principio de la metafísica aristotélica: *“Todo lo que se mueve es movido por otro. Nada pasa de la potencia al acto sino por otro ser en acto”*. Hasta llegar, según la filosofía de los cristianos, al acto puro que es Dios que no recibe impulso motor de nadie. Para el intelectualismo aristotélico y de los teólogos que lo siguen, en virtud de este principio metafísico, la inteligencia no puede moverse si no es movida por otro, por el objeto. Pero también lo aplican a la voluntad: no puede moverse, ejercer su dinamismo, sino movida por otro. En el caso por el entendimiento que le ofrece en objeto. Escoto, como consecuencia de su voluntarismo, afirma que la voluntad es automotora: se mueve por sí misma a obrar, no es movida por otro. El principio *“todo lo que mueve es movido por otro”* hay que matizarlo bajo pena de llegar a negar la libertad de la libertad<sup>9</sup>. Podrá admitirse que ‘todo el se mueve se mueve ‘también’ es movido por otro, pero no lo hace en forma total y absoluta. Veremos cómo la voluntad, aunque tiene y ejerce el dominio pleno sobre sus actos, pero es movida ‘también’, de algún modo a precisar, por la inteligencia.

8 Hablando sobre la voluntad humana de Cristo, *Ordinatio* III,d.17 ( Ed. Vaticana IX, 565 ).

9 Sobre este principio metafísico en Escoto y su aplicación al problema de la voluntad libre ver R.R. EFFLER *John Duns Scotus and the Principle “Omne quod movetur ab alio movetur”*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. (USA) 1962.

El entendimiento no goza de autodominio sobre sus actos. Por eso, puesto el acto de conocer, queda de suyo como inmovilizado, varado en la contemplación del objeto. Y no se mueve de un objeto a otro si no es bajo la presión de fuerzas externas a él: las varias fuerzas apetitivas que existen en el hombre, especialmente por la voluntad. Y así entramos en otro tema importante en la discusión entre intelectualismo-voluntarismo.

*Correlación de influencias entre la inteligencia y la voluntad.* Es un hecho de observación cotidiana que la inteligencia influye en la voluntad y la voluntad influye en el entendimiento. Genéticamente es obvio que el dinamismo de la inteligencia es primero e indispensable para que obre la voluntad. El viejo adagio filosófico y popular: 'lo que no se conoce no se puede amar' (*nihil volitum quin praecognitum*) se considera indudable por todos. Pero también es innegable el hecho de que la voluntad puede apartar el entendimiento de la consideración de un objeto e impulsarlo pensar en otro. El voluntarista Duns Escoto estudió con detención y rigor el problema de la mutua influencia e interdependencia de entendimiento y voluntad. Los comentaristas advierten una evolución en la enseñanza escotiana. Con toda reiteración y firmeza sostiene que el conocimiento, la actividad previa de la inteligencia es 'condición indispensable' del todo (*conditio sine qua non*) para que de la voluntad brote un acto propio de ella: el acto de libertad, de amor. Si no hay conocimiento intelectual previo el dinamismo de la voluntad que pueda surgir es –usando la terminología anterior– más bien una actuación de la voluntad natural (*voluntas ut natura*) que se califica como 'ímpetus'/ impulso ciego, pero no como apetecer racional. Es decir, apetecer surgido con posterior al conocer intelectivo y 'condicionado' por éste. Urgido por los intelectualistas, Escoto parece que llega a conceder que el entendimiento pueda concedérsele el ser 'causa parcial' de la decisión libre y amorosa de la voluntad<sup>10</sup>. Pero Escoto no quiere conceder que la raíz de la voluntad se encuentre

10 Ver autores citados en nota 5. En forma más concreta trata el tema I. G. MANZANO, *El principio de causalidad parcial en Escoto*, en *Antoniamum* 65 (1990) 290- 311.

en el conocimiento intelectual, como proponen los intelectualistas de su época y posteriores. No puede aceptarse esta afirmación. La raíz de la volición está en la misma voluntad. En última instancia y aceptados como operativos los mencionados condicionamientos, *la voluntad quiere porque quiere*, en última instancia. Tiene el autodomínio perfecto sobre sus propios actos. Puede poner el acto o no ponerlo, poner éste u otro distinto, obrar lo contrario de lo que la mente le da a conocer.

*La lucha por la primacía inteligencia-voluntad dentro del espíritu humano*<sup>11</sup>. Desde la época de la Escolástica, se distinguen netamente estos dos cauces del dinamismo del alma humana. Aristóteles parece no tenía idea clara y distinta sobre lo específico de esta fuerza espiritual que nosotros llamamos voluntad. Todo el dinamismo superior humano lo veían unificado y caracterizado por la actividad del ‘nous-logos- ratio-razón’. Los estoicos hablan de la función dominante, señorial que la ‘razón/ ratio’ tiene sobre las otras energías existentes en el hombre. La distinción y funcionamiento peculiar de las tres potencias del alma solo cobra importancia a partir de los teólogos / filósofos escolásticos. Sólo en este contexto puede aparecer la pregunta sobre cuál de las dos potencias, entendimiento y voluntad, es la más noble, cuál expresa mejor lo específico del espíritu humano y su superioridad cualitativa, metafísica, infranqueable sobre los otros seres del universo.

Esta discusión podría calificarse de demasiado exquisita y profesoral en sí misma, una vez que se ha admitido la interdependencia esencial entre ambas fuerzas del idéntico y simple espíritu humano. La importancia habría que cifrarla en los presupuestos teóricos de ambas posiciones y luego en las consecuencias que en cada opción se derivan.

11 El tema lo discute Escoto al querer precisar si la plena felicidad se encuentra en un acto de la inteligencia o en un acto de la voluntad. *Oxon.* IV,d, 49, q.4 (Ed. Vives XXI, 92-123. Con una amplia ‘cuestión lateral’: “*qué potencia es más noble, la inteligencia o la voluntad*”, l. c. 123-170. El mismo tema en *Rep. Par.* d.49, q.4 (Ed. Vives XXIV, 620).



Ya hemos mencionado la afirmación taxativa de Escoto que, comentando a Aristóteles y su intelectualismo, se decide a señalar que la diferencia específica, metafísica entre los seres inferiores y el hombre hay que ponerla en que el hombre tiene voluntad para obrar libremente, para amar. Y los otros seres no tienen libertad, obran por necesidad natural. Podemos sospechar que Escoto, como filósofo y comentarista de la metafísica de Aristóteles, pueda estar influido por conceptos, juicios, creencias teológicas previas. Es normal que así sea. Lo que sí es seguro que, en forma directa y explícita, es una preocupación teológica el que introduce el tema sobre la mayor o menor excelencia de la inteligencia o de la voluntad.

Todos los teólogos, intelectualistas y voluntaristas, coinciden en afirmar que la felicidad suprema del hombre ha de ponerse en la más noble de las facultades de su alma y en la más noble de sus respectivas actuaciones. Concretamente: la felicidad humana consistirá en la contemplación intuitiva de la esencia divina (intelectualistas). O bien en el amor frutivo de Dios, de la divina esencia (voluntaristas). Apenas sería necesario mencionarlo, pero es indispensable tener en cuenta que, para el teólogo católico, intelectualista o voluntarista, la actuación plena de ambas facultades –inteligencia y voluntad– es esencial para la felicidad. Como para ser hombre ambos elementos, el corporal y el espiritual pertenecen a la esencia del ser humano integral. La actividad intelectual y la volitiva pertenecen a la esencia de la felicidad humana perfecta. Se discute sobre la prioridad axiológica, valorativa y ontológica que haya de concederse sea a la voluntad, sea al entendimiento.

Los intelectualistas del tiempo de Escoto, nominalmente Tomas de Aquino, se deciden por ubicar la suprema felicidad última en la que, para ellos, es la más perfecta de las facultades humanas: en la inteligencia. Ponen la felicidad plena en la contemplación intuitiva de la esencia divina. Se aducen varios razonamientos. Con un poco de ironía, Escoto indica que son muchos para ser seguros. Pero se ve que, en última instancia, Tomás de Aquino se decide por esta opinión movido por la autoridad del Filósofo. Éste pone la suprema felicidad alcanzable al hombre en la contemplación de las supremas Inteligencias. Tomás cristianiza la solución y propone que la felici-

dad consiste en la contemplación / acción del entendimiento, pero referida a Dios, intuitivamente visto y contemplado. Es el momento y la situación en la que el hombre logra su plena felicidad. Es un ejemplo de armonización 'Fe-Razón'.

Frente a los teólogos intelectualitas, Escoto se decide por el voluntarismo a la hora de señalar el fin último, la felicidad perfecta accesible al hombre. Ésta consiste en amor y gozo de la esencia divina. Posible al hombre por el don de la caridad, cuya sede es la voluntad. Supuesto el análisis metafísico del espíritu humano, inteligencia y voluntad, antes mencionado, Escoto –ya como teólogo– se decide por el voluntarismo por tres motivos:

- a) por la autoridad de 'nuestro filósofo Pablo';
- b) por la autoridad de nuestros santos y doctores;
- c) por el razonamiento teológico.

a) *Nuestro filósofo Pablo*. La frase, además de ser una ostensible y firme toma de posición, tal vez encierre una leve ironía sobre los teólogos intelectualistas que apoyan su opinión en una excesiva valoración de la autoridad de "el Filósofo", Aristóteles. Filósofo por filósofo, autoridad por autoridad Escoto prefiere a Pablo antes que a Aristóteles<sup>12</sup>. Al mismo Pablo de Tarso no sé si le hubiese agradado que alguien le llamase "filósofo". Aunque sí se llama a sí mismo *sabio en el misterio de Cristo*. Pero en este texto de Escoto el hecho de llamar 'filósofo' a Pablo y, por consiguiente, 'filosofía' a su enseñanza cristiana, tiene un trasfondo cultural, un largo historial que conviene recordar.

Desde la era patristica, durante a Edad Media y hasta nuestros días, se ha hablado de la religión cristiana, de todo su contenido doctrinal, de su teología, como de una 'nueva filosofía / sabiduría': la "filosofía cristiana" que vendría a completar, sustituir, superar y completar a la filosofía / sabiduría pagana. La idea de base que puede soportar este intercambio de terminología es la convicción

12 El Filósofo dice que la sabiduría es el don más noble, "*pero contra esto arguye nuestro filósofo Pablo que dice que la caridad es lo más excelente*" (1 Cor. 13). *Rep. Per.* l.c. 625.

de filósofos paganos antiguos de que la filosofía tiene como finalidad última que la justifica, acredita y ennoblece es el hecho de que puede descubrir al hombre dónde se encuentra la perfecta felicidad (*eudaimonia-beatitudo*) que todo hombre anhela. Y traza el camino para lograrla. La felicidad accesible al hombre está cifrada en la contemplación, en la medida de sus posibilidades, del mundo de las inteligencias separadas: la suprema Inteligencia y las que la acompañan y formen su peculiar mundo. El camino para llegar a esta contemplación, posiblemente beatificante, es el cultivo de la filosofía. Por eso, la filosofía merece también el noble calificativo de ‘sabiduría / sofía’. Aunque lo propios filosofantes se llamen a sí mismos modestamente no sabios, sino ‘amantes / buscadores de la sabiduría’: ‘filó-sofos’.

Pero ¿es verdad que *nuestro filósofo Pablo* está a favor del voluntarismo que Escoto propugna: excelencia de la voluntad sobre el entendimiento en el logro de la felicidad? Lo que de inmediato y explícito dice Pablo y cita a su favor Escoto, es que la caridad es el más excelente de todos los carismas / dones que Dios concede a los humanos. La excelencia de la caridad (agápe) sobre los demás dones de Dios parece clara en 1 Cor 13. Esta glorificación paulina de la caridad (amor-agápe) llevaría a proclamar la primacía y mayor excelencia de la voluntad, que es la sede del amor, según todos reconocen. Frente a esta interpretación del Doctor Sutil –que parece la más obvia– los teólogos intelectualistas que él conoce (y también los de nuestros días) encuentran una distinción notablemente bizantina: dicen que esta primacía de la caridad/voluntad se refiere al presente estado del hombre viador. Pero en el cielo el primado habría que concederlo a otro nuevo carisma/don: el llamado ‘*lumen gloriae*’: luz sobrenatural que eleva al entendimiento para que pueda ver intuitivamente la esencia divina. Don que tendría su sede en el entendimiento al cual, en forma consiguiente, lo ennoblecería por encima de la voluntad, que pasa al segundo puesto. Escoto acepta, sin duda, la existencia del este don llamado ‘*lumen gloriae*’. Pero estima que es una argucia inaceptable ponerlo por encima de la caridad. Porque en el estado de viadores y en el de ‘comprensores’ la facultad del hombre que recibe el carisma del

‘amor-caridad -agápe’ es la misma, la voluntad. Y el sujeto que lo recibe es también el mismo hombre. Sólo cambia la mayor o menor perfección de la caridad en uno y en otro estado. No vamos a pensar que, en el cielo, el don de la caridad es desposeído de su excelencia para dar paso a otro carisma más noble, cual sería el llamado ‘lumen gloriae’: luz glorificadora. Porque expresamente dice Pablo que todos los otros carismas, nominalmente los más excelentes como son la fe y la esperanza, desaparecen y sólo permanece el más excelente: el amor /agápe. ¿Es que se le rebaja de categoría a la caridad para dar paso a otro carisma más ennoblecedor del hombre? Pablo no acepta este cambio que los teólogos intelectualistas han excogitado para corroborar su teoría. Al realizar este cambio, los teólogos cristianos condescienden demasiado con el Filósofo pagano, Aristóteles, marginando a *nuestro filósofo Pablo*.

b) *Los santos y doctores cristianos*. Dice Escoto: “*Sobre este tema nuestros santos y doctores investigaron algo mejor*”<sup>13</sup>. A lo largo de la cuestión cita a su favor a Anselmo y a Agustín. ¿Es correcta la cita? No hay duda al respecto, si se conoce la historia de la teología cristiana. Ya indicamos que el prof. Ratzinger no tiene razón cuando pone a Agustín en línea con el intelectualismo de Tomás de Aquino.

En efecto, el voluntarismo de san Agustín es del todo manifiesto. Y también lo es un predecesor claro del voluntarismo de Escoto. Se podría negar en ambos a la vez, pero no separarlos. Y menos traer a Agustín al lado del intelectualismo de Sto. Tomás. Tenemos un testimonio histórico claro que sólo mencionamos, pero en el que no vamos a insistir. Los teólogos agustinianos de la segunda mitad del siglo XIII, tras su muerte, criticaron en forma bastante dura las varias opiniones de “fray Tomas de Aquino” (frater Thomas) por ser contrarias a las de S. Agustín.

Los textos de Agustín a favor del voluntarismo teológico que aquí estudiamos son frecuentes, indiscutibles. En su temprana obra

13 En opinión de Escoto parece que el Filósofo no precisó bien bien las relaciones inteligencia-voluntad. “*Pero nuestros santos y doctores lo investigaron ulteriormente*” (*ultra hoc exquisierunt*)” *Rep. Par.* l.c. 626.

filosófica “*De libero arbitrio*” (a.488-489), Agustín insiste contra los maniqueos, en que el pecado está en la voluntad y únicamente en la libre voluntad del hombre. No en una necesidad natural. El hombre peca porque quiere. Por decisión de su voluntad. Y llegados a este punto, resulta inútil buscar otro motivo fuera de la propia voluntad: *la voluntad peca porque quiere, y quiere porque quiere*. En la voluntad de cada individuo está la raíz del mal. Y es inútil buscar la raíz de la raíz. El pecado no tiene más causa que la libertad de quien peca<sup>14</sup>.

Al final de sus días, se encuentra con Julián de Eclana, obispo acusado de tendencias pelagianas. Éste, por exaltar la libertad plena de la voluntad, niega que la gracia sea radicalmente necesaria para llevar una vida grata a Dios. La primera gracia que Dios nos da es la voluntad libre. Luego Dios nos da en Cristo múltiples gracias, pero como medio para mejorar la vida, no para iniciar la vida moral cristiana. En el pensamiento de Agustín, bajo la influencia su la teoría del pecado original, la gracia se torna absolutamente necesaria para comenzar, continuar y concluir cualquier acto grato a Dios, conducente a la vida eterna. Agustín está de acuerdo con Julián cuando exalta la nobleza, la libertad y autonomía de la voluntad en sus decisiones. Ella es la dominadora de toda la actividad humana, como proclamaban los estoicos y se seguidor Julián de Eclana. Pero *¡eso era antes!* En la primera creación de Dios, añade en forma tajante y machacona Agustín, *antes que Adán pecase*. Porque, tras el pecado, la voluntad del protoparente y la de todos sus descendientes quedó corrompida, viciada. Surge en la historia de la teología cristiana occidental la idea de la “libertad esclava” (*servum arbitrium*) de triste recordación en la historia del cristianismo occidental. El hombre, su voluntad, es sierva de la concupiscencia en sus varias manifestaciones. Al final de sus días, en las ‘Retracciones’ tiene esta frase

14 En el temprano libro “*Sobre el libre albedrío*”, en polémica contra los maniqueos, insiste en que sólo la voluntad libre es causa del pecado. El interlocutor quiere saber cuál es la causa, motivo de que la voluntad peque. Agustín responde: “*No tiene sentido buscar la causa de la causa, la raíz de la raíz. La voluntad peca porque quiere. Y no hay más preguntar*” (*De lib. Arbit.* III, c.17; PL , 32).

que Escoto cita: “*Nada hay que esté tanto en nuestro poder como la voluntad misma*”<sup>15</sup>.

*Anselmo de Canterbury* es una fuente importante del pensamiento escotista en general. Es, también, un voluntarista decidido, precursor de Escoto. Escoto hace suya esta frase de Anselmo: “*La voluntad es el motor en el reino del alma y todos en él le obedecen*”<sup>16</sup>. La voluntad es definida como la capacidad que el alma tiene de observar la justicia por sí misma. Cumplir la justicia en Anselmo y luego en Escoto quiere decir: la voluntad es la facultad que el hombre tiene de amar al Sumo Bien por sí mismo, con amor de liberalidad, generosidad, de caridad. No por amor egoísta, de conveniencia (*affectio commodi*).

Escoto no pudo aducir a favor de su voluntarismo otro santo doctor católico: *Buenaventura de Bagnoregio*, reconocido como uno de los magnos doctores de la Iglesia. Según él la ‘intención’ radical que la Escritura tiene al revelarnos la doctrina sobrenatural es inducirnos al amor de caridad: en la caridad se termina toda la intención de la Escritura. En su conocido opúsculo “Reducción de todas las ates a la teología’. Después de haber ‘reducido’ (reconducido) puesto todos los saberes humanos la servicio de la teología, termina por decir que la teología mismo hay que cultivarla al servicio de la caridad. Finalmente, el Doctor Seráfico define la teología como “conocimiento piadoso de la verdad que se cree” (*veritatis ut credibilis notitia pia*). Pues el teólogo cristiano, si investiga las

15 El obispo Julián de Eclana es un defensor de la voluntad como “*movimiento del alma sin coacción ninguna*”. “¿Por qué buscar causas superiores que la definición de voluntad excluye” (*Contra Jul op. imperf.* V,42; PL 45, 1478). Esta definición de la voluntad libre se repite como base de la discusión. Agustín está de acuerdo con este concepto de voluntad libre. Hasta que hace intervenir su desafortunada teoría del pecado original. Pero como se dice en el texto, hasta el final de sus días, mantuvo un decidido voluntarismo, predecesor del de Escoto: La voluntad es la única, perfecta dominadora de sus actos: “*Nibil tam in potestate quam ipsa voluntas*” (*Retract.* I,22. c.3; PL 32,c6,20).

16 ANSELMO, *De conceptu virignali*, c.4 y 8. Escoto cita este texto *Rep. Par.* IV, d.49, q.2 (Ed. Vives 24, 623a). Expresa la superioridad de la voluntad en esta frase: “*un orden perverso sería querer amar para entender*” (*Cur Deus Homo* II, cap.1).

verdades de la fe con procedimientos ‘escrutadores’, es porque *“por amor a aquel en quien cree busca tener razones”*<sup>17</sup>.

Como es obvio, Escoto acude a la argumentación racional para fundamentar su tesis voluntarista. Examina los argumentos racionales que un determinado ‘doctor’ intelectualista presenta a favor de su tesis. Los encuentra insuficientes. Y, en casos, realiza sobre ellos la tarea que los lógicos llaman ‘retorcer’ el argumento. Es decir, los hace valer a favor de su tesis de la excelencia de la voluntad sobre el entendimiento. Pero mencionamos expresamente un argumento de signo más positivo, que merece ser subrayado en este comentario. Sobre todo por lo que decimos más adelante. Según Escoto, la excelencia de la voluntad sobre el entendimiento se demuestra por este razonamiento: se les puede conceder a los intelectualistas que lo ‘verdadero’ se menciona inmediatamente y como más próximo al ser (que es lo más excelente) y con anterioridad a lo ‘bueno’. En este orden genético de mera prioridad de naturaleza y casi temporal en la manera que nuestra mente tiene de concebirlo y de enunciarlo, la potencia que tiene por objeto lo ‘verdadero’ puede decirse más noble que la potencia que tiene por objeto lo ‘bueno’: *“Pero comparando lo verdadero y lo bueno en orden a la causalidad y al acto de comunicarse a otro y a la perfección esencial, en este sentido lo bueno es más noble que lo verdadero, porque pertenece a un orden de ser más perfecto, cual es el orden de comunicar el ser a otro. En este sentido es más cercano al ser, y por ello más perfecto”*<sup>18</sup>. Aquí, me parece que subyace la convicción de que la última perfección de todo ser no es el ser para sí, en el poder tomar conciencia y volver, que es propio de la actividad del entendimiento. Lo más

17 S. BUENAVENTURA presenta reiteradamente la ciencia sagrada como ciencia ‘afectiva y piadosa’ ordenada al amor de caridad. Así, en el prólogo a su comentario a las ‘Sentencias’, en el prólogo al ‘Breviloquio’, al final del opúsculo “Sobre la reducción de las artes a la teología”. Textos y comentario en A. de VILLALMONTE, *Dimensión carismática de la teología, según san Buenaventura*, en *Estudios Franciscanos* 75 (1974) 311-337.

18 ESCOTO, *Rep. Par.* IV, d.49, q.2 (Ed. Vives 24, 625a). El mismo tema en *Oxon.* IV, d.49, q.4 (Ed. Vives 21 93-170). Una amplia *“quaestio ex latere”* trata el tema más general: qué potencia es más noble, el entendimiento o la voluntad, l.c. 123.

perfecto, allí donde se manifiesta más la excelencia de un ser es en la capacidad y energía que tenga para comunicarse a otros. Veremos cómo para Escoto, lo más sobre sí mismo (*reditio super seipsum*) profundo y específico de la esencia de Dios consiste en que Dios por ser formalmente Caridad y Amor de liberalidad, puede comunicarse a otros. Primero a las personas divinas en la vida íntima de la Trinidad. Y luego realiza la comunicación de sí mismo a las criaturas a impulso de la perfectísima caridad (ex máxima caritate). Y en forma correlativa y análoga la expresión mejor, el signo más seguro de la nobleza del ser humano ha de consistir en la capacidad para amar a Dios y al prójimo con amor de caridad, de liberalidad, de generosidad.

#### EL VOLUNTARISMO DIVINO, EN DUNS ESCOTO

Parece claro que el trasladar el tema del voluntarismo o intelectualismo a la vida del Espíritu infinito no puede hacerse sino guardando la distancia que exige el lenguaje netamente analógico (y al mismo tiempo que *anagógico*), cuando hablamos de Dios y de la criatura. Incluso aunque admitamos con Escoto posibilidad de hablar en términos no tan sólo negativos, sino muy positivos, unívocos sobre Dios y sobre el ser creado. Como el entendimiento y la voluntad son facultades de una misma alma espiritual y simple, ya advertíamos que no se puede ser muy tajante en distinguir ambos cauces del dinamismo espiritual. Y que la ‘interdependencia’ (*colligantia*) entre ambas facultades es indispensable tenerla siempre a la vista. Incluso aunque con posterioridad se hable de un cierto orden y posible primacía de una sobre otra.

El voluntarismo divino, tal como lo concibe y explica Duns Escoto, podemos resumirlo en esta fórmula suya: *Dios es formalmente Caridad y no tan sólo por su eficiencia*<sup>19</sup>. Quiere decirse: es

19 Dice Agustín: “la dilección es Dios” (*De Trin.* VIII, c. 11) frase que, según Escoto, “presupone que Dios es formalmente amor y dilección y no tan solo por su causalidad eficiente, como cuando produce la esperanza y la paciencia, que son perfecciones limitadas (*non-simpliciter*). Porque causa en el alma la caridad y el



indudable y parece lo más claro que Dios, en sus actuaciones hacia el exterior (ad extra) dentro del campo de los seres creados, obra a impulso de la caridad, según veremos. Pero también en su vida íntima *Dios es Caridad*. Como la caridad, el amor, el amor de liberalidad según todos los teólogos, pero sobre todo en Duns Escoto, tiene su sede, su ubicación en la voluntad; de ahí que podamos hablar de voluntarismo en Dios. Y decir que, por analogía el concebir a Dios como Amor-Caridad, nos acerca al misterio de la Divinidad más que si lo concebimos como Inteligencia, aunque añadamos que tal Inteligencia es intensivamente infinita en su ser y en su dinamismo.

“*Ves la Trinidad, si ves el amor*”, dijo san Agustín. Esta frase lapidaria, al menos para la teología occidental, ha sido el punto de partida para explicar la vida intratrinitaria como vida en el Amor. Como explicación teológica de la palabra de Juan “Dios es Caridad” (Agápe). Explicación que encuentra una de sus cumbres en la teología de Escoto y es uno de los momentos mejor logrados de su voluntarismo teológico. Ricardo de S. Víctor dio un notable desarrollo a esta idea juanea y agustiniana. Precursor inmediato y perfeccionador de los anteriores es san Buenaventura. Su doctrina trinitaria está articulada sobre la metafísica/ teología de la caridad<sup>20</sup>.

*El Amor produce y ordena la vida íntima de Dios*. El Amor-Caridad podemos señalarlo como el constitutivo metafísico de la Divinidad, conocida a la luz de la revelación. El filósofo puede

*amor como perfección pura (perfectio simpliciter)*. *Ordinatio*, I, d. 17, pars I, q.1-2 n.172 (Ed. Vaticana V, 223).

20 Sobre el tema, A. de VILLALMONTE, *El argumento “ex caritate” en la doctrina trinitaria de san Buenaventura*, en *Rev. Española de Teología* 13 (1953) 521-547. También, ID. *El Padre plenitud fontal de la divinidad*, en “*S. Bonaventura, 1274-1974*.IV Theologica”, Roma 1974, 221-242. El Padre es presentado como la fuente primera del amor- caridad, amor -liberalidad que se difunde a las otras personas divinas. Y luego en la creación. Un resumen del tema en A. de VILLAMONTE, “*San Buenaventura*”. En PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario Teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 208-212. Es interesante para este tema leer el estudio de L. IAMMARRONE, *La struttura della vita trinitaria come amor e in S. Bonaventura*, en *Miscellanea Francescana* 89 (1989) 315-334.

determinar que el constitutivo metafísico de Dios sea el ser subsistente: yo soy el que soy, según el Éxodo. Frase que Escoto lo comenta con amplitud y profundidad en su obra de alta densidad metafísica “Del Primer principio”. Pero siguiendo el conocido texto de san Juan que “Dios es Caridad” el teólogo Duns Escoto tiene esta notable expresión: “*Dios es formalmente caridad y tanto por su eficiencia*” (*Deus est formaliter caritas et non tantum effective*). Es decir, Dios es Caridad / Amor, que está en el Padre como Principio y ‘Plenitud Fontal’. Ella le impulsa a comunicarse, a hacer partícipes del Bien infinito de su esencia, a otros distintos de sí: al Hijo y al Espíritu Santo, mediante el Hijo.

El Doctor Sutil fundamenta su voluntarismo humano explícitamente en ‘nuestro filósofo Pablo’. Podemos decir que, aunque él no usa esta fórmula, su voluntarismo divino lo fundamente explícitamente en ‘nuestro teólogo Juan’.

Recogiendo una idea que ya está muy presente en san Buena-ventura, Escoto ofrece la idea de ‘liberalidad’, de ‘amor liberal’ como punto de partida para investigar el misterio trinitario. Efectivamente, al explicar la procesiones divinas (‘producciones’ las llama Escoto), dice Escoto que, en el orden de los agentes, sobre todo cuando el principio activo no incluye en absoluto imperfección, hay que llegar a un agente que despliegue su actividad en forma absolutamente perfecta. Es decir, en fuerza de la plenitud de su perfección. A este le llamamos agente por liberalidad. El agente por liberalidad es aquel que obra no porque quiera o espere perfeccionarse pro su operación, sino porque quiere enriquecer a otros haciéndoles participar de la riqueza que contiene su ser. Entre los hombres llamamos liberal a aquel que hace, da lo que tiene sin esperar recompensa ni retribución alguna, según dice Avicena. Y así será perfectamente liberal aquel que en su obra no es perfeccionado por el acto de producir, ni por el término producido. En esta perspectiva, el Padre en la ‘Plenitud Fontal’ de la liberalidad y generosidad divina comunica su vida al Hijo. Y el Hijo junto con el Padre, en el desbordamiento de su amor y

caridad liberal, comunican su vida al Espíritu Santo<sup>21</sup>. De esta forma, se aclara la afirmación de Escoto de que Dios “*es formalmente caridad y no tanto por su eficiencia*”. La vida íntima de la Trinidad está estructurada según la ley de la Caridad perfecta. El Amor-Caridad es el constitutivo del ser divino. Es una de las aplicaciones o consecuencias mejor logradas y afortunadas del voluntarismo de Escoto, de su empeño en hacer de la voluntad. Amor liberal: la expresión más alta del ser en Dios y en el hombre.

*El amor / caridad de Dios establece el orden en la creación. Dios sale de sí mismo por Amor (Deus per amorem est exctasim passus).* La frase proviene del Pseudo-Dionisio y fue muy utilizada por lo teólogos posteriores hasta nuestros mismos días. Vamos a ver cómo para el teólogo Duns Escoto su voluntarismo le abre el camino mejor para salvar la libertad plena de Dios en su obra creadora, la contingencia de los seres creados y, en última instancia, le ayuda a superar el *necesitarismo* greco-árabe que tanto le preocupaba.

Haciendo un fino y sutil análisis de psicología/ fenomenología en el Espíritu divino, Escoto piensa que, en un primer momento mental que nosotros necesitamos para pensar y luego hablar, el entendimiento divino contempla como *posibles* infinita variedad de seres, de ‘mundos’ ideales que ve reflejados en la esencia divina. Es decir, contempla la esencia divina como fuente de infinitos mundos posibles. Utilizando el lenguaje de la filosofía griega, nos encontramos con la Inteligencia primera que contempla la infinita multitud de sus propios pensamientos ‘Noesis- Noeseos- Noesis’. Ahora bien, el entendimiento es una facultad que no es libre, obra siempre necesariamente, al modo de los seres naturales / físicos: a modo de la naturaleza (per modum naturae). Ante el objeto debidamente presentado necesariamente produce el acto de entender. La esencia divina es el objeto necesario del entendimiento divino. La esencia es contemplada como raíz de lo que se llama el mundo

21 ESCOTO, *Ordinatio* I, d.2, pars 2, q.1-4 (Ed, Vaticana II, 234-236 ). Un resumen de esta concepción escotista en A. de VILLALMONTE, v. “Escoto, *Juan Duns*”, en X. PIKAZA - N. SILANES, *Diccionario Teológico. El Dios Cristiano*, Salamanca 1992, 447-451. Bibliografía.

de las ideas divinas. Vista como infinitamente imitable ad extra en seres y mundos posibles innumerables. Varado y como del todo ensimismado dentro de esta contemplación, el entendimiento divino se encuentra –a nuestro modo de ver– en esta alternativa: o bien no puede dejar la contemplación (y el gozo intelectual correspondiente) de la esencia divina, varado como está en la contemplación de su infinita riqueza; o bien, si hubiere de salir fuera de sí, lo haría obrando necesariamente, ‘al modo de la naturaleza’ (*per modum naturae*). Pues tal es su modo propio específico de obrar. No dispone de otro, ya que no es formalmente libre. Y entonces se cae en dos de las dos grandes afirmaciones del *necesitarismo* helénico arábigo: la Inteligencia primera produciría necesariamente el mundo y lo produciría desde la eternidad. O bien no produciría nada distinto de sí, porque no puede salir de sí misma. El universo sería eterno e independiente de la Inteligencia primera. Y además, como no es libre, no podría producir más que el mundo más perfecto, ya que no posee libertad y dominio sobre sus actos como para dominar y limitar su propia acción productora. Y como la Primera inteligencia obra por necesidad, todo lo que ella produce está sujeto a la necesidad. En una palabra, Escoto no encontró forma de superar el *necesitarismo* vigente entre los ‘filósofos’ de su tiempo, sino recurriendo a enfatizar, dar la primacía a la voluntad libre (al amor, a la caridad) a la hora de comunicarse Dios, de producir algo fuera de sí (*ad extra*). Tal comunicación es un “decisión libre-amorosa-caritativa de Dios Trinidad en el Amor”. Para el teólogo cristiano Duns Escoto la descripción del Primer Principio como “Noesis Noeseos Noesis” se transforma en “Amor-Amoris-Amor”. En ‘Amante, Amor, Amado’ que decía Agustín y la teología posterior. Sólo la voluntad, la libertad, el amor puede superar la indeterminación y el inmovilismo en que se encuentra el entendimiento para salir de sí mismo por el despliegue de su dinamismo y su propio modo de obrar.

*El Primer Amor se difunde por amor.* Al explicar y concretar el proceder de la voluntad divina, del amor liberal que es Dios, ofrece Escoto unos textos muy conocidos y de extraordinaria densidad. Ocurren cuando va a exponer el misterio de la predestinación de Cristo y de los hombres en torno a Cristo. En un primer momento

mental, la Trinidad ama su propia esencia con amor infinitamente intenso y gozoso. Pero este amor que Dios tiene a sí mismo no es envidioso, ni egocéntrico: es amor casto, puro, liberal, comunicativo. Y como tal es amor ordenadísimo. Es decir, que ama a cada ser según la valiosidad, según la riqueza y categoría ontológica de su ser. Por eso, en un primer signo mental ama a su esencia y goza de la amabilidad intensivamente infinita de la misma. Pero luego generosa, liberalmente quiere que otros seres distintos de sí participen y gocen del bien infinito de la esencia divina Y así es cómo, primero quiere que alguien diferente del mismo Dios lo ame con por amor de caridad más pleno y perfecto posible en su ser creado. Quiere, elige a Jesús de Nazaret como el supremo Amador de la Trinidad (*vult diligi ab alio summe*). En un segundo momento quiere que haya otros co-amadores de su esencia: el conjunto e los hombres que llama y destina a la visión y gozo beatífica (*vult habere alios condiligentes se*). Y para el hombre quiere el mundo sensible que es, de algún modo, el fin inmediato de toda la creación<sup>22</sup>.

*El intelectualismo del Doctor Sutil.* En la discusión que se mantienen intelectualistas y voluntaristas, con frecuencia el calificativo de ‘voluntarista’ es utilizado con una cierta connotación peyorativa. Como si el que es calificado de ‘voluntarista’ desconociese, rebajase, marginase la importancia de la actividad intelectual en el conocimiento más profundo de los misterios de la fe, en la tarea de hacer de hacer teología científica. Cuando el prof. Ratzinger, siguiendo la

22 Dice textualmente Escoto: “*Todo lo que Dios causa hacia fuera de sí, lo causa en perfectísimo orden y por suprema caridad. Tal acto es de por sí recto*” *Rep. Par. II, d.37, q.1, n.1* (Ed Vives 23, 191a). Escoto es reiterativo en señalar el “orden” en el cual Dios dispone el actual proyecto de salvación, centrado en Cristo: “*Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult; igitur rimo vult se et omnia intrínseca sibi; immediatius in quantum ad extrínseca est anima Christi... Primo Deus diligit se; secundo diligit de aliis et iste est amor castus; tertio vult se diligiab alio qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrínseci*” *Rep. Par. III, d-7, q.4* (Ed Vives XXIII, 303ab). Similares expresiones en *Oxon, III d.32, q. unic.* (Ed. Vives XV,433). *Oxon. III, d.7, q.3* (Ed. Vives XIV, 355). También *Ordinatio III, d.7, q. 3* (Ed. Vaticana IX, 284-291). Otros textos en P. MINGES, *Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, Ad Aquas Claras 1930, II, 151-155. Textos y comentario en A. de VIALALMONTE, *El “Mysterium Christi” del Vaticano II*, 215-268; 248.255.

rutina de tantos escritores, menciona a Escoto como ‘voluntarista’ (después de haber alabado el intelectualismo de Tomás de Aquino y de S. Agustín) tenía, sin duda, en su mente *esta* calificación peyorativa, leve si se quiere y dicha de paso. Tenemos que no es correcto este lenguaje. Por otra parte, es claro que, en esta división convencional que se utiliza corrientemente y que nosotros estamos utilizando, Escoto, (reconocido como destacado voluntarista), no podría ser calificado al mismo tiempo como ‘intelectualista’ sin promover confusión. Sin embargo, es lícito utilizar el calificativo de ‘intelectualista’ en forma más neutral y llamar intelectualista a aquel teólogo que ejerce una seria, rigurosa labor intelectual en la exposición de sus opiniones. Y en este sentido Escoto podría / debería ser calificado sin titubeos, como ‘altísimo intelectualista’ en el mejor sentido de la palabra.

Efectivamente, el apelativo de “Doctor Sutil” con el que Duns Escoto es calificado desde siglos, debería ponernos en la pista para platearnos la posibilidad de hablar de su ‘intelectualismo’, en el sentido primero y hasta honorífico de la palabra. Porque el calificativo “sutil” quiere designarle como razonador tenaz, agudo y riguroso (sin entrar a valorar el resultado de tanto razonar). Comparando a Escoto con los dos magnos doctores de la Escolástica, Buenaventura y Tomás de Aquino, Duns Escoto, en cualquiera de las cuestiones tratadas por los tres, es mucho más especulativo, razonador tenaz y, desde luego más ‘sutil’ que cualquiera de los dos magnos doctores. E. Longprée gran conocedor y promotor del estudio de Doctor Sutil en su obra *“La Philosophie du B.D. Scot”* dedica un capítulo a destacar el *“Intelectualismo escotista”*<sup>23</sup>. Por mi parte y en la línea de lo dicho anteriormente, no tengo inconveniente en afirmar que el Doctor Sutil, por ser tal, en sus escritos ha puesto a trabajar al entendimiento humano (al suyo y al de sus posibles lectores), con una intensidad y profundidad difícilmente superable en amplitud y densidad, por ninguno de los teólogos calificados de ‘intelectualistas’. Como decía un comentarista antiguo que cita Longprée, el ‘voluntarista’ Escoto se ha comportado ‘muy noble y elegantemente con el entendimiento’. Más

23 E. LONGPRÉE, *La philosophie du B.D. Scot*, trata el con profusión y copiosa documentación, 194- 227.

aún, es permitido afirmar que Escoto, cuando pone al entendimiento en un puesto de menor excelencia que a la voluntad, en realidad, lo coloca en el puesto que le corresponde. Pero, por otra parte, al proponer al conocimiento intelectual como condición indispensable para llegar al amor de caridad, le concede al entendimiento su más alta dignidad. Pues la mayor dignidad del conocimiento no está en ser simple y nudo conocimiento, sino en ser propuesto como condición/preparación indispensable para el amor de caridad.

Así, pues, el ‘voluntarista’ Duns Escoto es en realidad un largo y profundo razonador sobre las verdades y conocimientos que la Palabra de Dios ofrece al hombre. Incluso podría tolerarse el afirmar que los escritos de Escoto son fatigantes y cansados en ocasiones por la complicación de sus razonamientos. La clave para justificar este rigor intelectual podemos resumirla en dos fórmulas: Escoto es tan altísimo razonador sobre las verdades de la fe por estos motivos: 1) para no errar en el amar (*non errare in amando*); 2) por exigencia del rigor con que cultiva la caridad. Paradójica y dialécticamente, Escoto asume los modales de un rígido ‘intelectualista’ precisamente porque es un decidido y profundo ‘voluntarista’. Comentamos brevemente ambas fórmulas (en el fondo equivalentes) con el fin de valorar mejor el innegable voluntarismo de Escoto, que lleva en su entraña la exigencia de un tenaz e y altísimo trabajo intelectual. Digamos un ‘intelectualismo’ que mantiene el equilibrio de superior calidad en la tarea de profundizar en el contenido de la Palabra de Dios.

“*No equivocarse en el amar*” (*non errare in amando*). Esta frase tan cargada de contenido ‘voluntarista’ está pronunciada por Escoto cuando estaba hablando con profusión y con su acostumbrada sutileza sobre la vida intratrinitaria: Dios sería nuestro fin prescindiendo de que sea Dios-Trinidad. “*Pero la voluntad que ignora la Trinidad puede errar en el amar y en el desear el fin, deseando gozar solamente de una persona*” (De un Dios unipersonal). Lo mismo ocurre si ignora que es creador u que es redentor: no podría amarle y servirle con reto amor de caridad<sup>24</sup>.

24 ESCOTO, Oxon. Prol.q.1-4, (Ed. Vives VIII, 237a.). La ed. Vaticana ( 1950) lo pone como “*textus a Duns Scotus cancellatus*”, I, 205.

*El rigor de la caridad.* –En nuestros días O. Boulnois escribió un libro titulado: *Duns Escoto, el rigor de la caridad.* (nt). En él se ofrece una pista para comprender el rigor intelectual de con que el ‘voluntarista’ Escoto reflexiona sobre las verdades fe la fe. Lo hace para mostrar la racionalidad de la fe: *credita intelligere* (entender lo creído), según el viejo lema. Pero en forma del todo original. Se subraya el hecho de que fue el primero que en la historia del pensamiento occidental que señaló con precisión el objeto de *la metafísica: el ser en cuanto ser*. Por eso, dado que el entendimiento humano tiene tal conocimiento, el hecho indica que puede llegar a tener un conocimiento abstractivo Dios, Ser Absoluto, Primer Principio, Infinito de perfección: *capax entis capax Dei*: quien es capaz de conocer *el ser en cuanto ser* (finito) es capaz de conocer el Ser infinito, en cuanto es ser. En su concepción voluntarista, Escoto dignifica a la filosofía / metafísica proponiendo que, dentro de sus posibilidades, entra el conocimiento del Ser infinito. Pero al propio tiempo le señala su limitación radical: no puede ofrecer la felicidad al ser humano como prometían los filósofos / metafísicos. La felicidad perfecta sólo se logra se el en ejercicio de la caridad. De ahí que puede decirse que Escoto, por exigencia rigurosa de la caridad, para proclamar su excelencia y principalidad, se vio obligado a cultivar intensamente la metafísica. Dándole una grandeza antes desconocida por los ‘filósofos’, cual es el poder conocer a Dios, aunque sea sólo abstractivamente. Pero también señalándole su constitutiva limitación, pues no lo conoce con toda la capacidad de que dispone en lo profundo de su ser: “*Si él (Escoto) construye la metafísica como ontoteología, es precisamente porque parte de un punto de vista trascendente: la teología de la caridad*”. “*A partir de estas exigencias teológicas, Escoto estudia y remodela minuciosamente los conceptos fundamentales de la metafísica (ser, forma, materia, tiempo, causa, infinito contingencia, inteligencia, voluntad). Los corrige, los desplaza, los estructura en vistas a una síntesis teológica, en vistas a la caridad. “Paradójicamente, el rigor de la caridad plenifica la metafísica porque la trasciende”<sup>25</sup>.*

25 O. BULNOIS, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris 1998 , 15. 17 . 50.



*Duns Escoto, pasión por el orden.* Dios obra *ordenadísima-mente, por ser la suprema Caridad*. Sólo un desconocimiento total de los textos de Escoto puede explicar (no justificar) el hecho de que, en publicaciones de filosofía y teología, el voluntarismo tanto divino como humano que sin duda cultiva Duns Escoto, pueda ser interpretado como una propensión al desorden, “arbitrarismo”. Además del irracionalismo, del anti-intelectualismo antes mencionado. O como ‘decisionismo’ propio de una voluntad poco ponderada, poco ilustrada, a la hora de ejercer la libertad que le es propia. Lo que ocurre en realidad es que para Escoto el orden que reina en la vida divina y en la creación obrada por Dios lo busca en forma preferencial (no exclusiva) en la voluntad, la libertad, la caridad, el amor.

Desde la filosofía griega viene repitiéndose, como una adagio, como axioma indiscutible, el dicho “*sapientis est ordinare*”: *es el sabio (su inteligencia) quien establece el orden*. Y, ya se sabe, el saber tiene su sede en la inteligencia. No se ha fijado la atención, no se ha comprendido la originalidad del pensamiento de Escoto dentro del cual cabe decir: “*amantis est ordinare*”: *el orden lo establece el que ama*. Y, ya se sabe, el amor tiene su ubicación en la voluntad. Según él, el orden del universo no lo ha establecido la Primera Inteligencia, lo establece el Primer Amor. Desde luego, la frase estereotipada no ocurre en los escritos de Escoto, pero si hay una idea equivalente, expresada en palabras equivalentes.

Efectivamente, Escoto es un *teólogo del orden* como podría serlo cualquier teólogo, pero lo es en forma original. En vez de buscar el orden en la inteligencia, lo busca en la voluntad, en el amor. Escoto utiliza en momentos clave de su enseñanza esta fórmula “*Dios obra ordenadísima-mente*” (*Deus est ordinatissime volens*). Fórmula que debería desanimar del todo a los que intentan acusarle de arbitrarismo o voluntarismo impulsivo, tanto en el campo de lo divino como de lo humano. Comencemos por subrayar el hecho de usar un superlativo. El superlativo es poco frecuente en latín. Y menos dentro de un lenguaje rígido y duro como el de Escoto. Pero este superlativo aplicado al ‘orden’ con que Dios procede, se completa y aclara con esta otra fórmula: Dios a impulso de la máxima caridad

(*ex maxima caritate*). Es decir, que, para el voluntarista Escoto, el orden más perfecto de la vida íntima de Dios y en el universo creado por Dios se consigue en el ejercicio del supremo amor de Caridad. El que impone la voluntad, libre, caritativa, amante, liberal. La razón es que Escoto, siguiendo a Agustín, concibe la caridad como '*ordo amoris - ordinatus amor*'. La voluntad, la libertad, el amor, la caridad de Dios es por sí misma "ordenada": *amor ordenado*. Por eso, en primer lugar Dios ama el bien infinito de su esencia con amor / caridad intensamente infinito, al Bien infinito de su esencia. Y este amor, ordenadísimo por esencia, le impulsa a hacer a otros copartícipes del Bien infinito de su esencia: a Cristo, a los hombres, el universo entero.

Como consecuencia, en lugar de repetir el viejo axioma de ascendencia helénica (aristotélica, estoica): el sabio es el que establece el orden (*sapientis est ordinare*), Escoto, como teólogo cristiano, establece este otro axioma como clave para comprender el orden del universo: el que ama es el que establece el orden (*amantis est ordinare*). Dios-Caridad es quien se decide ordenadísimamente a crear el universo y establece el orden que lo mantiene en su desarrollo<sup>26</sup>. Obviamente, la voluntad humana establece el orden en el hombre y en el universo, cuando se decide a dejarse guiar por la voluntad divina que es, por definición, ordenadísima.

Esta propuesta de Escoto del Amor como estableciendo el orden en el universo de los seres se corrobora mediante dos símbolos utilizados por la teología escotista: el símbolo de la 'pirámide amorizada' y el símbolo de la esencia divina como 'centro de amor'.

*La pirámide amorizada.* Este símbolo es utilizado por un discípulo de Escoto, Vital de Forno. Pero es obvio que se desarrolla sobre un texto de Escoto que acabamos de citar. Todo el universo podemos imaginarlo como una pirámide formada por los seres todos del universo, ordenados unos a otros jerárquicamente. En la

26 Dios obra ordenada - ordenadísimamente porque obra a impulso de su amor / caridad: Oxon. III,d.23, q.unic.,n.6 (Ed Vives 25 432-433 -324). *Rep. Par. II*, d. 27, q.1, (Ed. Vives 23 ) 91a.

amplia base de la figura se encuentran los seres del mundo material y animal. La sección superior, más estrecha, está integrada por el universo humano, hacia el cual se ordena el mundo inferior. Éste y el mundo humano se ordenan hacia la cumbre de la pirámide formada por un individuo único, el hombre Jesús que es la cumbre y punto omega de todos los seres del universo. Por él entra toda la creación en el recinto de la divinidad<sup>27</sup>.

*Dios, Centro de Amor.* Idéntica idea sobre la ordenación del universo en torno al amor la encontramos en un texto del propio Escoto que habla de la *Divinidad como "Centro de Amor" (Centrum amoris)*. Imaginemos el universo de los seres como una circunferencia ideal / inteligible. En su centro, la esencia divina bondad y amabilidad intensivamente infinita. En torno a ella mueven, giran, por así decirlo, las Tres Personas divinas que compenetran en perfecta simbiosis, en unidad de vida amando a la esencia divina. En círculo más exterior Jesús, el Hombre-Dios Amador supremo de la Trinidad. En círculo más externo a Cristo, todos los seres intelectuales ángeles y hombres. Incluso los pecadores, dice Escoto. Porque, aunque se aparten del sumo Bien con su amor personal, el amor "natural" de su ser gira siempre en torno al Bien infinito<sup>28</sup>.

*¿Dónde hay que buscar la 'racionalidad de nuestra fe'?*

Ya hemos aludido al axioma boeciano que ha presidido los esfuerzos de los teólogos occidentales en el diálogo entre 'Fe-Razón' desde la era patristica hasta nuestros días: *armonizar fe y razón*. Sin embargo, es indispensable leer, entender y practicar este viejo lema en clave escotista, desde su voluntarismo que proclama la primacía de la voluntad, derivada de la excelencia y centralidad de la caridad / amor, en todas las dimensiones del cristianismo. Por eso, al lema boeciano y tradicional hay mejorarlo dándole a otra formulación más adecuada y completa. En lugar de hablar y de intentar 'armonizar Fe-Razón' (*fiden rationemque coniungere*), habrá que ser más

27 VITAL DE FORNO, De *rerum principio*, q.9, n. 75. Entre las obras de Escoto (Ed. Vives, IV, 435 ).

28 ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, pars 3,q.1- 5,n.174, n.174- 177 (Ed. Vaticana II, 114- 116).

exactos y este lema tradicional habrá que enriquecerlo con otra mejor formulación:

*Armonizar caridad y razón: caritatem rationemque coniungere.* Explicamos un poco ese ‘nuevo y original’ proyecto escotiano de ‘*armonizar caridad y razón*’.

Comenzamos por precisar, concretar un poco el significado de los conceptos que se utilizan en la secular tarea de armonizar fe y razón. La palabra ‘fe’ en el uso que de ella se hace en teología y en el lenguaje religioso cristiano en general, encierra una doble acepción. A veces, tiene un significado más genérico y abarcante, y designa la íntegra a religión cristiana con todos contenidos doctrinales, morales, pastorales. Así se dice que un mártir entrega su vida por la “fe”. Quiere decirse: por la religión cristiana en todos sus contenidos y valores. Pero la ‘fe’ tiene también un significado y uso más concreto y especificativo, como cuando se enumera la ‘fe’ en la trilogía *fe, esperanza y caridad* como virtudes básicas, dimensiones fundamentales de la religión cristiana. Y en este caso el lema “armonizar fe y razón” significa la tarea que el teólogo asume de hacer ver que los contenidos doctrinales del cristianismo, especialmente las verdades llamadas ‘misterios’, no contradicen las leyes según las cuales obra connaturalmente la razón humana. Y que, al menos en casos, pueden ser presentados positivamente enriquecedores del saber humano natural sobre Dios, el hombre, el mundo, la historia. En esta tarea al ‘armonizar / racionalizar la ‘fe’, no son olvidadas la esperanza y la caridad, están realmente presentes, pero en forma virtual e implícita. Y cuando ahora buscamos la ‘racionalidad’ de la caridad, las otras dimensiones, la de la fe y de la esperanza (‘física y elpídica’), que diría P. Laín Entralgo de la verdad revelada, vienen implicadas. Esta acepción de la ‘fe’ como referencia específica al entendimiento es la especialmente cultivada por los teólogos que, convencionalmente, son llamados ‘intelectualistas’.

Imitando el lema boeciano de buscar la racionalidad de nuestra fe, también podemos / debemos buscar la racionalidad de nuestra esperanza como exhorta 1 Pe 3, 15: “*Siempre dispuestos a dar razón (logos) de vuestra esperanza*”. En nuestros días, tenemos un ejemplo notable de este empeño por buscar la racionalidad de nuestra

esperanza, de ‘armonizar ‘Esperanza-Razón’ (*spem rationemque coniungere*) en la conocida obra de J. Moltmann: *Teología de la esperanza*<sup>29</sup>. En esta nueva empresa teológica de justificar los contenidos de nuestra esperanza ante la razón humana, ésta aparece representada, sobre todo, por el filósofo marxista E. Bloch. Como en otros tiempos pudo estar representada por Platón o Aristóteles.

Dentro de este contexto, la tarea genérica de armonizar los contenidos de nuestra religión cristiana con la razón, siguiendo el pensamiento de Escoto, se concreta en la tarea de ‘*armonizar Caridad-Razón*’.

*Armonizar Caridad-Razón: Caritatem rationemque coniungere.* Así pues, damos un nuevo paso y ofrecemos un aspecto, tal vez poco atendido bajo estos términos, del pensamiento del Doctor Sutil. Hablaremos de una nueva forma de demostrar la racionalidad de las verdades reveladas bajo la consigna de ‘armonizar caridad y razón’. Y no –directamente– bajo consigna boeciana de armonizar ‘Fe-Razón’. Este nuevo empeño es una consecuencia connatural, lógica y atractiva del voluntarismo de Escoto que venimos comentando. No podemos hacer ahora una reflexión detenida sobre el tema. Indicamos unos puntos de referencia fáciles de completar. En parte por lo dicho y en parte por tratarse de temas bien conocidos por los estudiosos del pensamiento escotista.

En primer lugar, recordamos en este momento lo que el Doctor Sutil, en abierta divergencia con el intelectualismo de Aristóteles, nos dijo explicando en qué consiste la plena racionalidad del hombre. Teniendo en cuenta que la racionalidad es la cualidad que coloca al hombre sobre los otros seres de la naturaleza. Como exponíamos, Escoto coloca la plena racionalidad del hombre en la actuación de la voluntad, dominadora de sus actos, facultad libre, dotada de la capacidad de amar. Y, en lenguaje teológico, capaz del amor de caridad. Por tanto, como consecuencia de esta forma escotista de pensar sobre la racionalidad, se habrá demostrado

29 J. MOLTANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969. Con un interesante apéndice sobre “*El principio esperanza y Teología de la esperanza. Diálogo con E. Bloch*”.

‘racionalidad’ plena de una determinada verdad teológica, cuando se logre y en la medida en que se logre demostrar que tal verdad impulsa al amor libre y liberal de la voluntad: al amor de caridad. Es decir, que el trabajo del teólogo ciertamente tiene que mostrar una ‘racionalidad’ preliminar y como preparatoria: la no repugnancia (o positiva conveniencia) para la inteligencia. Pero teniendo en cuenta que no se ha llegado a demostrar la racionalidad cumplida, acabada y posible, si no se demuestra que es verdad es aceptable para la voluntad humana. Cuya función específica amar con libertad la verdad mostrada por el entendimiento. La tarea de mostrar la ‘racionalidad’ de las verdades de la fe, se transforma y eleva en Duns Escoto en la tarea de mostrar la ‘*amabilidad*’ de las verdades de la fe.

Ya san Buenaventura definía la teología como “*conocimiento piadoso de la verdad que aceptamos por la fe*”. Para el Doctor Seráfico la teología es una ciencia ‘afectiva y piadosa’ que impulsa al amor de caridad. Escoto, avanzando en la misma dirección, aquilata la terminología y razona más sistemáticamente la afirmación diciendo que la teología es una ciencia ‘práctica’ (práxica), ordenada al amor de caridad que es “praxis” en sentido formal y propio<sup>30</sup>. Por eso, en el prólogo de la *Ordinatio*, al mostrar ante los filósofos la razonabilidad de los contenidos de la fe, afirma Escoto: “*Nada hay más razonable que el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas, como a nuestro último fin, y al prójimo como a sí mismo*”. Todos los preceptos que la Escritura propone es como un comentario a este

30 En el texto empleamos la palabra “praxis-práxico-praxicidad” en lugar de ‘práctica-práctico-practicidad’ porque en el lenguaje cotidiano estas palabras se utilizan preferentemente para designar alguna actividad externa o utilitaria. Significado del todo ajeno al sentido que la “praxis” tiene en Escoto. Sobre la teología como ciencia ordenada a la ‘praxis’ (ciencia ‘práxica’) ver J. ANDONEGUI GURRUCHAGA, *Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática filosofía-teología en el siglo XIII*, en *Antoniamum* 59 (1984) 403- 481. Escoto mismo trata con amplitud el tema en *Ordinatio* I, prol. p.V, q.1-2, nn. 217-366 (Ed. Vaticana I, 151-237). También Lect. I, prol., n. 132-187 (Ed Vat. XVI, 45-62).

precepto primordial de la misma razón natural: hay que amar sumamente al Sumo Bien<sup>31</sup>.

En esta fórmula es claro que la armonización que se busca es a varios niveles y perspectivas. No se refiere exclusivamente al deseo de armonizar los contenidos doctrinales (los dogmas) de la fe con las afirmaciones de la filosofía. También habría que seguir el proceso de armonización en la moral, en las costumbres sociales. Podríamos expresar esta amplitud y universalidad de perspectivas en lenguaje moderno hablan de religión cristiana y la cultura. Pero si se utiliza la distinción entre inteligencia y voluntad y a la voluntad se la considera como lo más excelente del ser humano (como hacen el teólogo Duns Escoto y *nuestro filósofo Pablo*), entonces es cuando, según los postulados del voluntarismo teológico de Escoto, la ‘racionalidad’ de nuestras creencias/enseñanzas habría que buscarla desde su referencia a la caridad-amor-agápe. Y así, la tarea del teólogo cristiano, en cuanto reflexión sobre los contenidos de la religión cristiana, se transforma en la tarea de buscar la *racionalidad de nuestra caridad*: mostrar lo razonable que es cumplir el mandamiento del amor y los otros preceptos y enseñanzas que de él se derivan o le procuran un contexto adecuado.

Ya S. Buenaventura había propuesto la “*Reducción de todas las artes* (todos los saberes) *a la teología*” y la teología misma al amor de caridad. El Bto. J. Duns Escoto –a tenor de lo que acabamos de exponer– parece que concibe la teología cristiana –la dogmática y la moral– como un amplísimo comentario y exposición del primer

31 *Ordinatio*, prol. P. I,q.unic. n.108 (Ed. Vaticana I, p. 70). Recuérdese lo dicho bajo los epígrafes “*no equivocarse en el amar*” y “*el rigor de la caridad*”. Hasta la especulación más elevada sobre los misterios de la fe ha de estar ordenada según las exigencias del amor a Dios y al prójimo.

Sobre la racionalidad del mandamiento del amor / caridad tenemos el excelente estudio de F. GUIMET, *Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité (Ataches traditionnelles et structures dialectiques de la doctrine scotiste)*. En “*De Doctrina Ioannis Duns Scoti*” (Acta Congressus Scotistici Internat. Oxonii et Edimburgi celebrati 11- 9- 1966, Romae) 539-5977. La recta razón dicta que nada hay más razonable que amar al Sumo Bien con el sumo amor. El mandamiento evangélico del amor concuerda y sublima este imperativo de la ley natural.

mandamiento de la Ley evangélica: “*Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón al y prójimo como Cristo nos amó*”. En su obra “*Tratado acerca del primer principio*”, obra de extraordinaria densidad metafísica, termina la reflexión mostrando que el Primer Principio no puede menos de ser el único que posee la infinita amabilidad. Porque si hubiese otro Bien infinito, la voluntad no podría amar a ninguna de todo corazón y no encontrar nunca su perfecta felicidad<sup>32</sup>.

*La ortopraxis sobre la ortodoxia.* Es una consecuencia connatural del voluntarismo escotista en general y, en forma más inmediata, de su concepto de la teología como reflexión sobre la verdad revelada, ordenada a la ‘práxis’, que es ‘amor recto de la caridad. La teología ha de ser concebida como ‘*intellectus amoris/intellectus caritatis*’, como ciencia ‘práxica’. El tema es amplio, pero es conocido y no vamos a demorarnos en él. Pero sí indicamos que, al favorecer la excelencia de la ortopraxis sobre la ortodoxia en el tratamiento de los contenidos de la revelación, Escoto evitaría con holgura los inconvenientes y hasta aberraciones que Feuerbach detecta en el exclusivo celo con que el cristianismo (occidental) ha defendido la ortodoxia: actitud excluyente, orgullosa, estímulo hacia el dogmatismo duro y cerrado frente a los ‘hetero-doxos’. Propensión a la violencia inquisitorial, a provocar guerras de religión. Esta tenaz defensa de la fe (ortodoxia) la califica como el “*origen de todos los males del cristianismo*”<sup>33</sup>.

En dirección positiva, esta excelencia de la ortopaxis sobre la ortodoxia está en mejor armonía con las direcciones del pensa-

32 ESCOTO, *Tratado acerca del Primer Principio*, Madrid 1960, 709-710.

33 L. FEUERBACH, *La esencia del Cristianismo*, Madrid 1995, 299. Hay otras frases similares en el apartado 27 dedicado a “La contradicción de la fe y el amor”, 290-310. Porque la fe puede provocar una pasión excesivamente rígida por la ortodoxia, por defender la fe. Y, como la fe tiene su sede en la inteligencia, el intelectualismo teológico que hemos comentado tiene aquí su campo de acción. El voluntarismo se basa en la preeminencia del amor. La ortopraxis se gobierna por el amor. Obviamente, las apreciaciones de Feuerbach pueden ser extremosas, pero dan tema para pensar sobre los excesos de la ‘ortodoxia’ (y colateralmente del intelectualismo / racionalismo) en el Cristianismo occidental.



miento moderno en general. Y más en concreto con la dirección de la teología contemporánea. Uno de los mejores aportes del movimiento teológico llamado “*Teología de la Liberación*” es el haber propuesto la tarea de hacer teología como “*intellectus amoris*”. Es decir, reflexión teológica sobre la caridad, nominalmente con la caridad social y política que se ocupa, de forma preferencial, por los pobres del mundo<sup>34</sup>. Escoto diría (en forma equivalente) que la teología es ‘*intellectus caritatis*’. Pero bien se ve la equivalencia con la fórmula de J. Sobrino. Aunque la “praxis” que Escoto tiene en la mente presenta sus diferencias epocales con la ‘praxis’ que hoy puede buscar y promover la teología católica.

### III. RESUMIENDO NUESTRAS REFLEXIONES

En un esfuerzo por resumir lo expuesto en páginas anteriores diríamos, en primer lugar, que la desfavorable, aunque leve, alusión del prof. Ratzinger (Benedicto XVI) al voluntarismo de J. Duns Escoto no está justificada. Su voluntarismo en nada perjudica la

34 J. SOBRINO, *¿Cómo hacer teología? La teología como “intellectus amoris”*, en *Sal Terrae* 77 (1989) 397-417. Sobre la ‘praxis’ escotista y sus posibles contactos con la ‘praxis’ de la cultura moderna ya hace algún tiempo proponíamos algunas sugerencias: giro de la teología hacia el antropocentrismo teológico; desde la ortodoxia a la ortopraxis; desde una praxis espiritualista e interiorista hacia el deseado desarrollo de la caridad/ praxis social y política del Mensaje evangélico. Ver A. de VILLALMONTE, *Contribución de la teología franciscana a una teología del futuro*, en *Laurentianum* 26 ( 1985) 702- 755.

Es claro que, en terminología escotista, podemos hablar de la teología como “*intellectus caritatis*”. Fórmula perfectamente homologable con la empleada por J. Sobrino. La proximidad entre el pensamiento de Escoto sobre la teología como conocer ordenado a la praxis (-caridad) y la teología como ‘*intellectus amoris*’ de J. Sobrino y de otros cultivadores de la “Teología de la liberación” parece clara en este aspecto tan relevante. Sin embargo, la diferencia se advierte en que ,según la teología de J. Sobrino, lo que está en primer plano es la caridad socio política. Aspecto que sería anacrónico buscar en la teología de la caridad cultivada tan profundamente por Duns Escoto. Hecho nada extraño, pues , como indica Benedicto XVI en su encíclica “ Dios es Amor”, la teología católica tuvo descuidado el cultivo de la dimensión social y política de la caridad, hasta fecha reciente.

siempre buscada y necesaria *racionalidad* de la fe cristiana. Ésta encuentra en el Doctor Sutil un defensor excepcionalmente valioso y convincente. Si bien Escoto buscó y halló la racionalidad de la fe por caminos nunca antes transitados, originales, nuevos y sólidos. El intelectualismo de otros teólogos parece que no los pudo encontrar.

El voluntarismo de Escoto tiene un fundamento filosófico en la metafísica del espíritu humano. En efecto, al menos la filosofía que conocía y profesaba Escoto, admitía que la diferencia radical entre el hombre y los otros seres del universo estriba en que el hombre es “racional” y los otros seres son “irracionales”. Pero al avanzar hacia un concepto más riguroso de ‘racionalidad’, Escoto se aparta del intelectualista Aristóteles (y de otros intelectualistas). Y afirma que *la racionalidad perfecta* y, por tanto, la diferencia radical entre el hombre y los animales no estriba en que el hombre tiene inteligencia y conocimiento intelectual y ellos no. Esa diferencia es real y sustancial. Pero la diferencia primera, radical, no está en el plano de lo psicológico experimental, sino en el plano metafísico. A ese nivel, la diferencia está en que el hombre tiene voluntad libre (obra *per modum libertatis*) y los animales no tienen libertad (obran *per modum naturae et necessitatis*). La actividad del entendimiento humano todavía conviene con la actividad de los animales en que el entendimiento obra (*per modum naturae*), en fuerza de la necesidad. Sólo la voluntad tiene el poder de obrar *con libertad* (*per modum libertatis*). Por eso, sólo entonces logra el hombre la *plena racionalidad* que le distingue y aleja definitivamente de los irracionales.

Como teólogo, su voluntarismo antropológico lo fundamenta Escoto en la autoridad de ‘*nuestro filósofo Pablo*’, quien en 1 Co 13 exalta la caridad / amor sobre todo otro don de Dios. En tiempo y eternidad. Por analogía y anagogía, Escoto es también voluntarista decidido en su concepto de Dios. Aquí, aunque Escoto no emplea esta fórmula estereotipada que utilizamos, se ve con toda claridad que se apoya en ‘*nuestro teólogo Juan*’. El cual dice expresamente que “Dios es Agápe”: Caridad, Amor de liberalidad. No se trata aquí de un calificativo meramente devocional y piadoso. Escoto

otorga a esta palabra de san Juan una interpretación metafísica: *Dios es formalmente Caridad*. El concepto de 'Agápe-Caridad-Amor' expresa (en lo posible) el constitutivo de la esencia, la estructura metafísica del Dios cristiano: Uno en esencia y Trino en personas.

En contra del peligro 'arbitrarismo', "decisionismo" que suele achacarse a todo voluntarismo, Escoto es un auténtico *apasionado del orden esencial* y de la jerarquía dentro del orden del universo. Pero no podemos decir ya –siguiendo el axioma tradicional–: *sapientis est ordinare*: el orden lo establece el sabio, la inteligencia. Según Escoto, hay que decir: "*Amantis est ordinare*: el orden del universo lo establece el Amor-Caridad. Pues, según fórmula agustiniana, la caridad es "ordo amoris-ordinatus amor". Y así como la Caridad, el amor de liberalidad (*amor liberalis*) es el que impone el orden en la vida íntima de Dios en las producciones intratrinitarias. Y también en la creación. Porque Dios obra 'ordenadísimamente' (*Deus est ordinatissime volens*) y obra siempre a impulso de la máxima caridad (*ex maxima caritate*).

De parte de los intelectualistas (filósofos o teólogos) se propone también la objeción de que el voluntarismo lleva a infravalorar la importancia del 'logos', del trabajo intelectual en la tarea de comprender la verdad revelada, la verdad en general. En referencia a Escoto, tal objeción es ostentosamente fuera de lugar. Carece de fundamento. La tradición le ha llamado y sigue llamando el "Doctor Sutil", con clara referencia a la profundidad y rigor intelectual con que estudia los problemas teológicos. Quien esté un poco familiarizado con sus escritos ha de reconocer que, en el empeño de 'entender lo creído' (*credita intelligere*), el Doctor Sutil somete a su inteligencia y a la de sus posibles lectores a un trabajo más duro y sostenido que ninguno de los otros grandes doctores grandes cristianos. Incluidos hombres como S. Buenaventura o Sto. Tomás. (Dejando aparte, claro está, el acierto de tan riguroso y prolongado razonar). Pero en Escoto los duros razonamientos intelectuales vienen legitimados y ennoblecidos por la finalidad que se les otorga: *no errar en el amar, por exigencia de la caridad*. Con lo cual la racionalidad de las verdades de fe no debilita, se enriquece y ennoblesce al ser puesta al servicio de la caridad. En consecuencia y final-

mente, el famoso y tradicional lema propuesto por Boecio de buscar la “*armonía entre fe y razón*”: *fidem rationemque coniungere*, en la teología del Bto. J. Duns Escoto, en fuerza de su voluntarismo, ha de recibir otra formulación distinta: “*armonizar caridad y razón*”: *caritatem rationemque coniungere*. Lema más completo, mejor enmarcado dentro la intención docente del Nuevo Testamento. Y también del pensamiento moderno, secular y teológico.

En esa dirección hay que señalar la ‘racionalidad de la fe’ que buscaba el prof. Ratzinger en su discurso de Ratisbona (12.9.2006). Duns Escoto señala que la *racionalidad* cumplida de una verdad de fe no se encuentra –en última instancia– en su armonía con la inteligencia. Se encontrará cuando, profundizando en la racionalidad, se descubra su armonía con el amor que brota de la voluntad. Es decir, cuando se muestre la *amabilidad* de la verdad que la fe propone.