

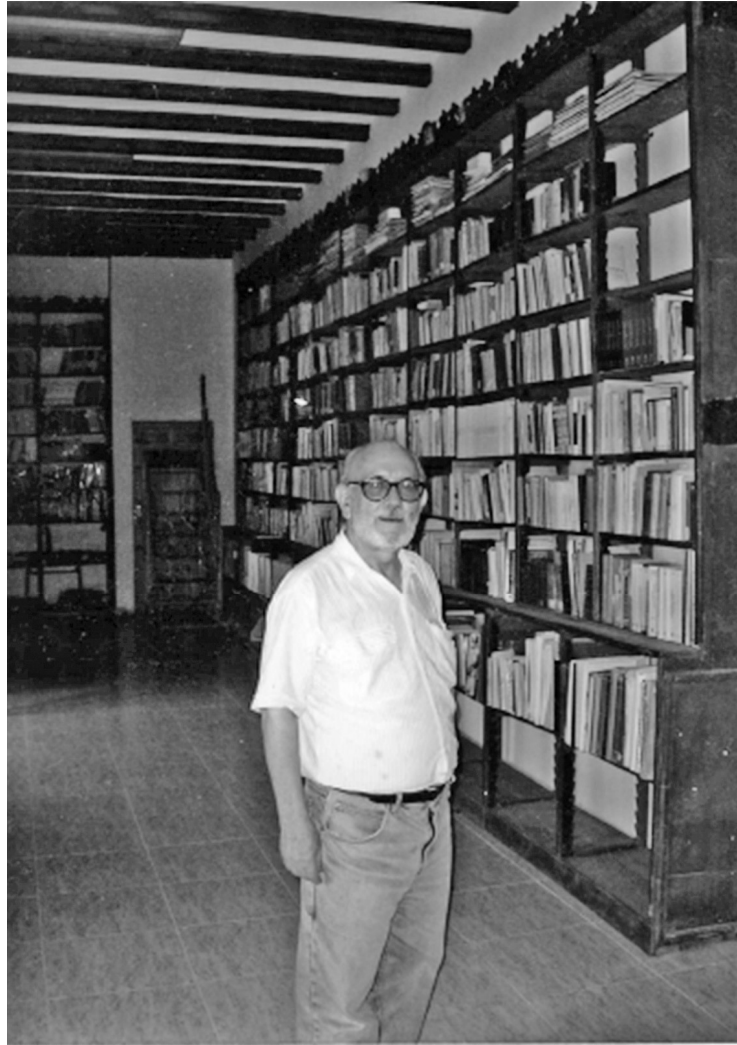
CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN	
Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</i>	
Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)</i>	xv-xvii
Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i>	293-316
SECCIÓN TEOLÓGICA	
Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i>	317-346
Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i>	347-373
Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i>	375-404
Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i>	405-418
SECCIÓN FILOSÓFICA	
Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i>	419-455
Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i>	457-478
Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i>	479-500
Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i>	501-526
DOCUMENTA	
Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i>	527-529
Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i>	531-539
BIBLIOGRAFÍA	541-579
LIBROS RECIBIDOS	581-582
ÍNDICE DEL VOLUMEN	583-586



**EL PRIMADO ABSOLUTO DE CRISTO, PIEDRA ANGULAR
DE LA CRISTOLOGÍA DE ESCOTO I**

**CHRIST'S ABSOLUTE PRIMACY, CORNERSTONE OF SCOTUS'S
CHRISTOLOGY I**

† **I. GUZMÁN MANZANO**
Instituto Teológico de Murcia
carthaginensia@itmfranciscano.org

Recibido 24 de septiembre de 2019 / Aprobado 25 de marzo de 2020

Resumen: En el acto de crear Dios no pretende una difusión de su bondad, sino crear las condiciones de un estado en donde la amistad o relación de amor sea posible, y en dependencia de este estado, estén los coamantes ordenados a ese fin. La condición, pues, de una alianza o estado de amistad es crear otros coamantes, esto es, otros en alteridad absoluta con respecto a Él y, además, capaces de amarle con amor de amistad asumido en libertad. En pocas palabras: crear libertades —entes libres— que le puedan devolver el amor en libertad.

Palabras clave: Amor, Creación, Escoto, Libertad, Tomás de Aquino.

Abstract: In the act of creation God does not intend to spread his goodness, but to create the conditions for a state where friendship or love relationships are likely to happen, and, according to that state, the co-lovers are disposed to this end. Therefore, the condition for an alliance or state of friendship lies in creating other co-lovers, that is, others keeping absolute alterity in relation to Him and, in addition, able to love Him with freely assumed friendship love. In short: creating liberties — free beings- that can freely return love to Him.

Keywords: Creation, Freedom, Love, Scotus, Thomas Aquinas.

Estudiamos a Cristo, el «Primer Predestinado», como intención primera de Dios al engendrarlo, los fundamentos que lo sustentan y su valor supremo de ser elevado en principio original teológico dentro de un modo de hacer teología. En consecuencia, prescindimos de muchas pequeñas, pero interesantes, cuestiones como, por ejemplo, si el texto de la *Carta a los Romanos* (1,3ss) puede servir de base para justificar o no la absoluta predestinación de Cristo; si hay o no un cambio de dirección entre el texto de la *Ordinatio* y de la *Reportata Parisina* frente a las otras Reportaciones y sus dependencias mutuas; si hay antecedentes del pensamiento de Escoto, etc¹. Nosotros estudiamos los tres momentos indicados, basados, sin duda, en una meditación de los pasajes fundamentales y que la crítica ha probado como textos escotistas auténticos. Esos tres momentos son los que centrarán nuestras consideraciones del pensamiento sobre Jesucristo de Escoto. El orden de nuestra exposición será el siguiente: (1.1) Los fundamentos sobre el sentido del Primado de Cristo. (1.2.) Exposición del Primado de Cristo según Escoto. (1.3) Valoración de esta cuestión.

1.- Los fundamentos del primado de Cristo

El *De Deo Creante* clásico es un tratado que se ocupa de la creación del mundo por Dios, de la creación del hombre y, eventualmente, de la creación de los ángeles. En este sentido, el tratado se le consideraba o bien como tratado de la creación en general o bien como tratado de lo protológico. En este tratado hay siempre una cuestión en la que se desarrolla, con más o menos amplitud, con más o menos intensidad, el tema del fin de la creación. Y es la consideración de este tema, el del fin de la creación, el que nos va a abrir el camino hacia los fundamentos del Primado de Cristo. Veamos un poco cómo están las cosas al respecto. Recordemos brevemente, en primer lugar, la doctrina tradicional sobre el tema y, en segundo lugar, la perspectiva escotista.

¹ Sobre el Primado de Cristo en Escoto hay bastante literatura. Hacemos una breve selección que es más pertinente a nuestra intención. En concreto: *J.M. Bissen*, «*De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis*», en *Antonianum* 12 (1937) 3 ss; *J. Bonnefoy*, «*Raison de l'incarnation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse*», en *Divus Thomas* 46 (1943) 105 ss.; *Íd.*, «*La question hypothétique «Utrum si Adam non peccasset...» au XIII siècle*», en *Revista Española de Teología* 14 (1954) 327ss; *Íd.*, «*LA PLACE DU CHRIST DANS LE PLAN DIVIN DE LA CRÉATION*», en *Miscelanea Francescana* 52 (1952) 39 ss; *Íd.*, *La primauté du Christ selon le 'Écriture et la Tradition*. Roma, 1950.

1º La doctrina tradicional sobre el fin de la creación

El tema del *fin de la creación* en la teología de hoy está propuesto en continuación al modo de proponérselo la Escolástica en general y, más especialmente, en dependencia de Santo Tomás, quien nos diera ya el armazón fundamental, recogido y repetido después una y mil veces en los tratados con el título *De Deo Creante*. Este modo de pensar ha influenciado fuertemente y ha sido recogido incluso por las declaraciones de la Iglesia al respecto².

En torno a los contenidos desarrollados en este tratado «De Deo Creante» hay muchas cosas comunes y aceptadas y que suponemos conocidas. Nosotros nos vamos a centrar sobre el tema del *fin de la creación*. Nos importa comenzar nuestras reflexiones por este tema y con la exposición del pensamiento tradicional, pero tenemos que distinguir entre el contenido de lo expresado en la confesión de la fe cristiana, a saber, que Dios creó libremente este mundo, y los principios filosóficos que hacen inteligible lo que confiesa la fe cristiana.

Es sabido que las intervenciones de la Iglesia se debieron, primariamente, a salvaguardar el contenido expresado en la fe para los creyentes y que están al margen del uso del vocabulario y de los conceptos filosóficos que lo vehiculan y dan a conocer. Esta distinción vale también para lo que dicen los teólogos: una cosa es lo que afirman como contenido de la confesión y otra los principios que dan la inteligibilidad y aclaran ese contenido.

Por lo general, la Iglesia asume en sus declaraciones, y sin discernir, ambos aspectos, pues no es lo suyo justificar la filosofía a partir de la cual se hacen tales afirmaciones. Lo que no es equivalente —y esto debería ser evidente— a afirmar que cualquier filosofía pueda asumirse para aclarar y hacer inteligible el contenido de la confesión de los cristianos.

No están en el mismo caso los teólogos. Ellos distinguen entre el contenido de la confesión de fe y el de la explicación para hacerla inteligible. Para lo último utilizan la filosofía apta para aclarar lo confesado. Los teólogos son, en efecto, hombres que tratan de dar razón de la fe. De aquí que unos teólogos atinen mejor que otros en adoptar principios basados de una determinada filosofía que harán conocer mejor la inteligibilidad de lo confesado. Lo que estoy diciendo no es sino otro modo de decir el dicho agustiniano del «credo ut intelligam, intelligo ut credam» y, después, resu-

² Cf. M. Flick, «*La struttura del trattato “De Deo Creante”*», en *Gregorianum* (1955) 284ss; L.M. Armendáriz, «*Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*», en *Estudios Eclesiásticos* (1970) 359s., y, sobre todo, «*Variaciones sobre el tema “creación”*», en *ibid.*, (1981) 867ss.

mido en el «fides quaerens intellectum». Fue, como sabemos, el lema del filosofar teologizante o del teologizar filosofando del Medioevo y continúa siendo así hasta hoy.

Como decía, el pensamiento de Tomás de Aquino ha determinado en este campo, como, en general, en todos los demás dominios de la teología, el pensamiento católico. Hay una cuestión que el Angélico se pregunta y trata de iluminar el «fin de lo creado»: en la cuestión 44 escribe sobre la «procepción de las criaturas de Dios y de todos los entes de la Primera Causa»; en el artículo cuarto³, trata la cuestión de si Dios es causa final de todo lo creado, con respuesta afirmativa. Buenaventura propone la cuestión de modo similar y la soluciona un poco diferente del Aquinate por acentuaciones de aspectos más en consonancia con su idiosincrasia particular⁴.

La doctrina aceptada la podemos resumir en lo siguiente: «*A parte Dei*», si Dios crea, crea teniéndose a sí mismo como el fin exclusivo de su obrar, sin pretender creando que se le añada algo distinto a Él como perfección que le falte. Creando, Dios no pretende realizar ningún fin interno suyo para procurarse algún bien. Él es, en efecto, la Bondad suma y suprema en la que, ontológicamente, se identifica fin y realidad. Lo cual está claro para todos los teólogos y para todos los filósofos cristianos y no cristianos que admitan ser Dios el primer ser. Debido a esta razón, si Dios crea, crea a partir de un principio de libertad.

Ya en Platón el Uno se desborda por necesidad en virtud del «*bonum diffusivum sui et communicativum*», produciendo el múltiple inteligible. Es en el Neoplatonismo, Plotino en particular, en donde se habla de un amor que entraña la libertad, de tipo de libertad natural y necesaria, del Primero, quien se pone necesariamente en el otro por emanación. Es una idea que está también en Avicena. Tomás y Buenaventura, sin criticar ni precisar este concepto, lo emplean en su comprensión de la creación, añadiendo, sin embargo, que la comunicación de Dios es *voluntaria* por parte de Dios, ya que él no necesita de nada para ser en su plenitud. Estos grandes Escolásticos manejan un principio del cual es dudoso que pueda deducirse lo libre formalmente tal, aunque sí la voluntariedad del obrar, y que con él pueda esclarecerse el contenido de la confesión cristiana, a saber, que Dios creó este mundo *libremente*. Sin embargo, comoquiera que la creación sea de índole de la producción por modo de intelecto —Dios crea por conocimiento⁵, como por causa eficiente—, aunque su ejecución se deba al impulso

³ *Sum. Theol.*, I, 43, 4: «Utrum Deus sit causa finalis omnium».

⁴ II Sent., d I, p II, q I.

⁵ *Sum. Theol.*, 14, 8: «Utrum scientia Dei sit causa rerum».

voluntario, siempre sigue al dictamen de la razón; eso de la *libertad* queda muy en la penumbra⁶. Como diría Ockham, hacer algo voluntario no es todavía hacerlo libremente. Lo «libre» es de difícil comprensión en su propia originalidad dentro de un sistema intelectualista, como lo es el de Tomás⁷: la voluntad sigue al entendimiento y subordinada al imperio de éste. Por lo que la ejecución es ejecución *voluntaria*, esto es, de algo «mandado» por el entendimiento y a lo que sigue la actuación de la voluntad. En efecto, el entendimiento *práctico* se fundamenta sobre el poder ser «ad opposita» y determina qué ha de hacerse. Con respecto a este mundo concreto es el mandato del entendimiento el que establece la elección de los entes que han de ser realizados.

De aquí que este mundo, aunque pueda ser internamente modificado en ciertos detalles —Dios pudo hacer de otra manera las cosas que hizo—, es el mejor posible en su conjunto, porque este mundo es «aei», «siempre», como afirmaba el Estagirita, y porque es «del óptimo producir lo mejor»⁸.

A este modo de comprender el juego interno de entendimiento y voluntad se añade el principio del «bonum diffusivum sui et communicativum». Lo creado es pura manifestación de la bondad de Dios de la que y en la que se participa. La «participación» es un combinado de la participación platónica y de la causalidad eficiente aristotélica. La consecuencia es que Dios, en cuanto causa eficiente que crea, comunica participativamente su bondad a lo

⁶ En el vocabulario de Tomás, el empleo de las palabras *libertas*, *liber* es escaso, y el de *voluntas* frecuente. He analizado bastantes textos de Santo Tomás en los que se intenta probar si Dios es libre o, más bien, si posee voluntad, y en casi todos ellos se razona según el modelo argumentativo: «Puesto que Dios es inteligente, posee voluntad», es *voluntarium*.

⁷ El texto siguiente de Santo Tomás circunscribe todo el horizonte de su comprensión de la voluntad: «Necessitas autem finis non repugnat voluntati quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quin imo necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaereat primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo» (Sum.Theol. I, 82, 3). A este texto respondería Escoto: «Necessitas naturalis non stat cum libertate sed libere voluntas vult finem, ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per consequens aliquo modo necessario», Ord. I. Ed Vat. II, 60. Y en conformidad con su doctrina, Escoto distingue claramente entre ser «libere liberalis» contra el «necessario liberalis»: cf. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1944, 63 ss., en donde se ve la diversidad de fundamentación de la Escuela tomista y la franciscana de la libertad. Sobre la originalidad del pensamiento de Escoto sobre la libertad, I.G. Manzano, «Das „An sich Sein“ der Freiheit nach J. D. Skotus» (Ansätze zur Freiheitslehre des J. D. Skotus) en *Fons Salutis, Trinitas- Quell des Heils Dreifaltigkeit*. Hrsg. H. Schneider, Köln, 2002, 79-100 y la literatura citada.

⁸ Cf. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature*. Paris 1928, 664.

creado. En la teología tipo Rahner y Welte, entre otros, este darse participativamente es una «Selbst-Vermittlung» de Dios, una autodonación, interpretada como autorrealización participativa «ad extra». Una autorrealización de Dios en finitud de tal manera que Dios es la causa «casi formal» del creado. Contribuye a esta interpretación la afirmación tomista de que la creación se hace «per quamdam emanationem», de neto carácter neoplatónico.

En virtud de lo dicho, la criatura consiste en ser pura capacidad de *recibir*, en determinada medida, el ser como efecto primario de Dios «ad extra» y comprendida en el horizonte y sustitutiva de la «materia prima» de Aristóteles. Se hablará, en este caso, de receptividad trascendental. Debido a esto, Rahner y otros se expresarán sobre la creación en términos de una especie de *extrañación* de Dios en la criatura. Algo así como si lo creado tuviera cierta realidad ya previamente inmanente en Dios y que, ahora, se hace existente como «Selbst—Vermittlung» o posición de Dios en finitud. Y para abundar sobre el argumento, veamos lo que escribe un discípulo de Rahner, Béla Wiessmahr⁹.

Después de oportunas distinciones nos dice el autor: «Por lo mismo, hay que insistir en el acto creativo como *autorrealización* de Dios con mayor énfasis que como *devenir* de Dios, suponiendo, claro está, que ni en la autorrealización ni en el devenir se diera indigencia o imperfección alguna». Y un poco después: «Por lo mismo, los dos aspectos señalados están íntimamente unidos. Si esa autorrealización es total y absolutamente libre, si es una pura autodeterminación sin necesidad alguna y expresión como tal de la plenitud, su productividad tiene que ser otorgante. Con otras palabras, al realizarse tiene que comunicarse a sí mismo produciendo así lo otro como autónomo»¹⁰. El autor continúa con otras precisiones y hablando del *ser creatural* nos dice: «Por otra parte, el ser por el que la criatura es, estaba ya dado, *antes* de que la criatura surgiera, en Dios mismo [...]. Sí, pues, el ser de la criatura, en tanto que por ello se entiende lo que es común a todo los entes, existía ya *antes* de la creación, y, ciertamente —existía— que como ser divino. En este sentido, la criatura procede *de Dios*: mediante la comunicación de su propio ser, Dios ha creado la criatura distinta de él»¹¹.

No quisiera banalizar esta manera de comprender la creación. Todo parece como si la criatura estuviera en el seno de Dios al modo a como lo está el feto en el seno de la madre que, en un momento determinado, lo pone en el medio extrauterino. La lectura de lo anterior deja, en todo caso, un sabor de

⁹ B. Wiessmahr, *Teología natural*. Barcelona 1986, 159.

¹⁰ *Ibid.*, 160.

¹¹ *Ibid.*, 161.

naturalismo de índole aristotélico -tomista, adobado ahora con el idealismo hegeliano. Y este naturalismo se continúa en la doctrina posterior. En efecto, todo ente creado, por ser *participado*, es también un ente que está tendencialmente *vuelto* a Dios como a su último fin. Orientado a Dios como «ad finem» es una relación trascendental constitutiva del ente *finito*, como en Escoto, y, además, está interpretado como una verdadera *tendencia natural* a su compleción por y con Dios¹². Por su estructura interna, todas las criaturas están orientadas tendencialmente a la realización con su causa eficiente y que es, en igual modo, la realización suprema de sí y con relación a Dios como su fin. El principio aristotélico de finalidad se supone en la explicación tomista, acompañándose de una interpretación de aquélla, vertida en la participación platónica: Todo un naturalismo recibido más puramente, sin aristotelismo, en la filosofía de San Buenaventura.

Para terminar este esbozo, hay que decir que, según Santo Tomás, el agente primario de la creación es la *Esencia* divina, ya que es una producción *según semejanza*, y no de las tres divinas Personas, aun cuando las involucre¹³.

Hay en todo esto mucho de verdad. Pero está envuelto en muchos momentos filosóficos que son más que dudosos. Y, además, es dudoso que, así interpretado, lo confesado por la conciencia cristiana sea una interpretación que la respete. Por otra parte, todo lo creado tiene alguna *semejanza* natural con el Creador y es manifestación —objetiva, al menos— de Dios y tiende a dar gloria —objetiva— a Dios como su fin. El fin del creado o «finis operis» del creado, se dirá después, es de dar gloria a Dios, comprendida en el sentido agustiniano de «clara cum laude notitia».

Se comprende, entonces, el lirismo emotivo religioso de San Buenaventura, más platónico y menos aristotélico, de que todas las criaturas prediquen en voz alta la gloria del Señor, y se entiende, también, su teoría de la *imagen*. Por ello se percibe el *naturalismo* típico de Santo Tomás, de índole

¹² La relación trascendental de Escoto, justamente porque no está interpretada como *capacidad pasiva a recibir*, sino como estructura intrínseca del ente finito dado, tiene otro sentido de la relación trascendental de Rahner. Por lo demás, la capacidad de trascenderse activamente está unida en Escoto con las actividades de entender y querer que son *aperturas* trascendentales y no en la línea de la relación constitutiva del «a tergo» ni del «ad finem» que son estructuras de todo ente finito y que son insalvables se las interprete *panenteísticamente* o simplemente como actualización con objeto —en nuestro caso, con Dios— que es operación finita del finito.

¹³ *Sum.Theol.* I, 45, 6: «Utrum creare sit proprium alicuius personae». Como diré a su tiempo, para Escoto son las tres divinas Personas las que, en cuanto Personas, inmediatamente crean.

aristotélico, estando en San Buenaventura presente en forma de finalismo y ejemplarismo, de índole platónica.

Ante un mundo creado por participación, que es expresión y manifestación de la bondad de Dios, resulta que lo creado no muestra tan claramente la gloria del Señor para justificar la aparición del Jesús como salvador. Este obstáculo, que todo lo ha pervertido, es el pecado original. De este modo se comprende la maravilla de la creación, ahora destruida por el pecado, y la necesidad de la restauración. Una restauración que supera y mejora la primitiva y originaria creación.

Más que una discusión de lo dudoso de los principios y hacer ver que menguan y hasta eliminan lo que quieren hacer comprender, me parece más contundente contra esa visión, tan religiosa por lo demás, exponer los principios que fundan esta comprensión, y servirán también para justificar una creación que, a lo mejor, no tiene tanto sentido. Sometamos, pues, esa doctrina a una crítica usando una doble hipótesis.

Primera hipótesis. Supongamos que Dios haya querido crear y haya creado un mundo *apersonal*, esto es, sin seres capaces de conocer y de amar. Los principios antes dados se cumplirían puntual y exactamente. Pero que tenga sentido es otra cosa. En efecto, en conformidad con lo dicho, este mundo así creado podría muy bien ser objeto de la manifestación diversificada de la Bondad del Señor. Éste les habría donado su bondad y las criaturas reverberarán esa bondad y podrán, por una tendencia natural, ser finalizadas por Dios como por su causa final última. La pregunta ahora es: ¿tendría sentido un mundo *apersonal*? Algunos teólogos responden afirmativamente según este modo de comprender la creación¹⁴. A muchos otros no les parece así. Juzgue el lector.

Segunda hipótesis. Supongamos que Dios haya querido crear y haya creado un mundo *personal*, esto es, un mundo en el que hubiera entes capaces de reconocerle y de amarle, pero con los cuales Dios no quiere entablar una amistad. Un mundo, pues, en el que los entes personales, por razón de su ser creado, estuviesen obligados a amar y a alabar a Dios —es el precepto de pura ley natural admitido por Escoto—, pero no llamados a una amistad con Dios. Un mundo, pues, en donde los hombres vivieran en conformidad con el impulso recibido y, mediante él, vueltos hacia el Principio Supremo, le amarán. Pero de esto resultan unos entes personales que, mientras viven, hacen esto, y después, tuvieran que morir en el sentido de aniquilación; o bien,

¹⁴ J. Sagiúés, *Sacrae Theologiae Summa. De Deo creante et elevante*. Madrid 1952, 202.

entes personales que puedan vivir eternamente una vida feliz en el *limbo* de los teólogos. Un mundo así, ¿tendría sentido? Juzgue el lector.

Contra un mundo comprendido según esta doble hipótesis se alza Escoto diciéndonos que lo primero o el fin de crear de Dios es el de entablar una amistad con lo otro personal, inteligente y volente, distinto de Él y que le pueda amar. Entonces la creación exige la formación de un principio antrópico para constituir con él un estado de máxima amistad o de amor recíproco, que sería, a su vez, la finalidad suprema del obrar creativo de Dios. Por lo demás, no se ve qué pueda significar que los entes *inanimados* tiendan hacia Dios. Y, menos aún se entiende que estos seres inanimados alcancen su perfección realizándose con Dios. A no ser que el discurso se sitúe en ámbito trascendental, como hace Escoto.

Es difícil que un Dios que pueda realizar cualquiera de las dos primeras hipótesis del mundo pueda ser el Dios de la confesión cristiana. Y, sin embargo, son posibles dentro de la comprensión de un Dios que obrara según los principios arriba enumerados: Dios se difundiría en las criaturas conforme al principio del «*bonum diffusivum sui*» manifestando su gloria, incluso sin nadie para manifestarse.

2º Los fundamentos de Escoto sobre el fin de la creación

Vamos a considerar los supuestos fundamentales que justifican la opinión de Escoto sobre puntos particulares. Después veremos su aplicación en la interpretación del tema sobre el fin de la creación. El apartado lo dividimos en dos partes: La intuición fundamental del sistema de Escoto y su aplicación al fin último de la creación de Dios.

a.- La intuición fundamental del sistema de Escoto.

Escoto nunca ha propuesto una cuestión sobre el fin de la creación. Su doctrina sobre el fin de la creación la trata en otro contexto, como enseguida veremos. La creación para Escoto es el resultado de una *actividad libre* ejercida por las tres divinas Personas y no por la Esencia divina. El ejercicio trinitario de la actividad creativa libre no está apropiado, sino que son ellas, las tres divinas Personas, las que formalmente crean o ejercen esta actividad libre creativa por la libertad que les es común. Y aquí aparece la intuición fundamental del sistema de Escoto, cuya luz colorea incluso las doctrinas particulares y, en concreto, la cuestión del fin de la creación. Hay que adentrarse en el principio *libertad* para comprender lo íntimo de la sistemática

filosófico-teológica de Escoto. Comencemos por una determinación más concreta del principio *libertad*.

Primero. La actividad con la que la Santísima Trinidad crea es una *actividad libre*. Esta actividad es una actividad trascendentalmente distinta de la *actividad natural*. Y la actividad intelectual es, para Escoto, una actividad del tipo *natural*. Dios es también actividad intelectual; mas esta no produce ni puede producir nada «ad extra». Es la actividad que, intrínseca y formalmente, es «libre», la que crea. Contra los filósofos, custodios de la razón, que quieren explicar por vía de entendimiento la existencia del mundo —necesariamente— y contra los teólogos que quieren explicar la originalidad de la confesión cristiana diluyéndola en principios *naturalistas* —fundados en el «bonum diffusivum sui et communicativum»—, Escoto responde con una teoría de la *actividad libre* que los mismos filósofos, en principio, podrían admitir. Comoquiera que me haya ocupado en diferentes trabajos de este *principio libre*, no lo trataré otra vez¹⁵.

Segundo. La libertad divina es *autónoma* en su obrar. En el «intra» de Dios, no necesita mendigar nada al Entendimiento, como actividad, para ser recta y buena en su obrar. Y menos aún, ser mandada por el entendimiento en sentido alguno. Si el Entender divino es *verdadero*, la Libertad divina es necesaria, pero libremente, *buena* en su obrar o querer, «velle». Esta autonomía del querer divino en el ámbito propio del querer ha de ser comprendida en el mismo sentido en el que los intelectualistas conceden esto al entender en su ámbito, esto es, en el ámbito del conocer con verdad absoluta. La libertad divina es, por sí, bondad absoluta. Lo cual implica otra enseñanza del Sutil, a saber, que las dos actividades, la del entendimiento y la de la voluntad, son igualmente *perfecciones* —*actividades*— *simples* y no puede haber superioridad de la una sobre la otra. Originariamente, pues, ni intelectualismo ni voluntarismo en Escoto. Escoto será voluntarista en otro sentido y orden: en el orden de la actualización u operación, como veremos: amar es más perfecto que entender. Es más: amar es actividad que supone lo *personal* en cuanto tal.

Tercero. Escoto es el primero entre los Escolásticos que teoriza el *nexo final* que es, por otra parte, el *primer motor* y el supuesto del obrar libre de Dios «ad extra». La Santísima Trinidad, creando libremente, obra según fines *propuestos*, a saber, pone en la existencia entes que son «fines ut

¹⁵ Cf. I. G. Manzano, «In via Scoti: la via “libertatis”», en *Via Scoti. Metodologia ad mentem J. D. Scoti*. Roma 1995, 245ss; Íd., «Tipología del pensamiento filosófico-teológico de Escoto», en *Isidorianum* 6 (1994) 101ss.; Íd., «El principio “libertad” según Escoto», en *Carthaginensia* 9 (1993) 229ss.

amati»¹⁶. Por lo demás, su comprensión del «agens per se», contra el «agens naturale», está hecha en función de que la libertad es el poder, o actividad, de obrar proponiéndose fines, mientras que el «agens naturale» no obra por fines *propuestos*, sino por tendencia *natural* o estructura necesaria. Pero desarrollemos esta cuestión brevemente según el pensamiento de Escoto.

Aristóteles había distinguido en su *Física* entre agente natural y agente *técnico* o agente que obra según *intelecto* que impera. Escoto le corrige y da a este agente *técnico* el contenido de ser *agente libre*, y acentúa lo libre del principio técnico contra la interpretación exclusivamente *intelectualista* del Filósofo. La consecuencia es que ningún «agens naturalis», aun cuando sea «intelectivo», obra por un fin. Es de la naturaleza del entendimiento comprender las razones objetivas según su valor de verdad propio. Y si la verdad objetiva lleva a otra verdad como a su fundamento, no encontrará en la primera su verdad última. No obra por un fin. Todo a lo más, podrá *deliberar* entre medios que serán o no necesarios. Por lo demás, Escoto hará una crítica sutil del *finalismo tendencial naturalista* aristotélico y se cargará así, de un golpe, el finalismo de la naturaleza, en primer lugar; y, en segundo lugar, eliminando este finalismo, elimina también que los seres inanimados estén dirigidos cognoscitivamente por un Dios cognoscente. Más bien son dirigidos por *ordenación libre* del Dios *libre*, que es otra cosa.

La consecuencia de esta posición es que el hombre —el alma— no está finalizado por tendencia natural a Dios. A la metafísica del Bien y de su manifestación necesaria «liberalis», comprendida como difusión de su bondad y comunicación, así como la finalización en cuanto *regreso circular*, Escoto opone, para ser breve, una teoría, según la cual ser causa eficiente o creadora no implica esta finalización de lo creado hacia la causa eficiente considerada ahora como causa final. Escoto enseña, en efecto, que la libertad finita «ex se non determinatur ad ordinatam fruitionem»¹⁷, por una parte; y, por otra, afirma que la libertad puede *fruir*, de modo también ordenado, de un bien finito y creacional. Además, Escoto niega que el alma —digamos hoy: el hombre— por razón del carácter de ser *imagen* de Dios —San Buenaventura— o por razón de ser creada inmediatamente por Dios —Santo Tomás— implique que, quien la cree sea fin de lo creado en el sentido del finalismo aristotélico explicado. «Non autem in ratione efficientis unde efficiens est,

¹⁶ Cf. *Lectura II*, d.38 (ed. Vat. XIX, 371s) en donde se discute si la «intentio» ha de ser comprendida como intención «intelectiva» o como fenómeno perteneciente a la libertad, concluyendo que es de la libertad.

¹⁷ *Ord. I* (I, 4).

includitur ratio finis vel quietantis», concluye Escoto¹⁸. En efecto, el fin «ut quietans» es sobrenatural, esto es, de libre elección y acción de Dios. Y esto es así, también después de la creación. No olvidemos que, una vez que Dios ha creado entes *libres*, si Él es todavía fin de lo creado, lo es «ex natura rei» en el orden trascendental. Y ello posibilita a la libertad ser cumplida por Dios en el modo de la máxima amistad; además, puesto que el hombre es libre, puede prefijarse como fin amar a Dios, del modo a como puede prefijarse fines distintos y, por consiguiente, conceder a un objeto cualquiera el valor de fin último. Esto es lo que justificará, en última instancia, la posibilidad del pecado y la posibilidad «a parte subiecti» de la «*fruitio*», alcanzable en su realización con el objeto supremo, Dios, que es tal, esto es, Supremo, «ex natura rei» y libre en darse o no darse. Un sujeto —persona— que es *libre* es el único ser que puede proponerse fines. Si los realiza, es porque los quiere y ama realizarlos —«finis ut amatus». Entre el sujeto, en cuanto «agens per se» y libre, y la posición o realización, el agente, que es «per se», interpone la prefijación del fin como acto originario y como siendo *primera causa en cuanto última* del obrar, sin más. Todo esto pertenece, de una manera especial al dominio de la libertad divina que es de la que, directamente, nos estamos ocupando, no se olvide.

Cuarto. Por lo mismo, solo por actividad libre puede producirse lo absolutamente *Otro*. La producción por actividad libre es primaria y originalmente lo que concede la alteridad absoluta, esto es, el ser *distinto*, «productio per prius est *distinctiva* quam *assimilativa*», escribe Escoto¹⁹ en un texto intratrinitario por el que trata de probar que la Tercera Persona es *distinta* de las demás, pero no *semejante*. Comoquiera que la engendren el Padre y el Hijo no por vía de intelecto o por modo de naturaleza que le conceda, por lo mismo, ‘semejanza’ natural, sino por vía de la libertad, resulta que, en cuanto tal, el Espíritu Santo no se asemejaría naturalmente ni al Padre ni al Hijo. Si se les *asemeja* es por razón de la identidad de Naturaleza y debido al modo infinito en el que están todas las perfecciones esenciales en Dios. Pero abandonemos el plano intratrinitario.

En el plano del producir o del crear de Dios *ad extra*, que es también por vía de libertad, lo que pone este principio libre es lo Otro distinto. Dice Escoto: «Deus et creaturae non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia *in nulla realitate* conveniunt»²⁰: Dios y las criaturas no son absolutamente diversos en los conceptos; lo son, sin

¹⁸ *Ord. I* (I, 8 y 9).

¹⁹ *Ord. I* (IV, 112 y 146).

²⁰ *Ord. I* (IV, 190).

embargo, en la realidad, pues no hay nada real en lo que convengan, a saber: la una es infinita y la otra finita. No hay, pues, una estructura de receptividad trascendental previa que justifique la diversidad, sino que lo que justifica esta diversidad es la índole interna de la libertad, que puede crear con más o menos intensidad —«*remisse*», dice Escoto. Con esta afirmación contundente Escoto descalifica todas las tendencias *enteístas* de tipo participativo a las que nos hemos referido antes. Escoto distingue en el texto con claridad asombrosa el plano del discurso de la metafísica trascendental y el plano del discurso de lo real.

Según Escoto, se debe al *causar natural* que produzca según una cierta semejanza, unívoca o equívoca. Pero la causalidad *natural* no puede producir lo total y absolutamente diverso o la *alteridad* absoluta dentro de lo real en cuanto real. En consecuencia, la creación no puede ser concebida como una «*quaedam emanatio*». La creación es posición de lo absolutamente *otro* y distinto «*in realitate*» —*existencial*. Se trata de una alteridad que no prejuzga el carácter de la alteridad de las personas, de la que nos ocuparemos a su tiempo.

Lo absoluto distinto no es *nada*. Es una *positividad*. Pero no es una positividad por semejanza o por *participación*. Decimos que, por la creación, el creado estrena novedad absoluta de su ser. Es la realización por la potencia divina —la Omnipotencia la adjudica Escoto a la libertad— de un fin «*ut amatus*» en diversidad absoluta de ser real: «*primo diversa in realitate*». No hay aquí cabida para una «*Selbs-Vermittlung*» en ningún sentido: sin nada previo, ni del en sí de lo creado y sin nada de lo creado en Dios que lo ponga como *extrañación* o *autodonación*, el ente finito acontece como *creado* o siendo todo entero creado. Por puro poder de iniciar o potencia libre infinita capaz de producir el ente sin nada previo, la libertad divina pone lo absolutamente nuevo y distinto de Dios, esto es, el creado finito. Y, en cuanto creado por libertad, lo absolutamente distinto, el creado, está en absoluta dependencia del acto libre creador. En efecto, la libertad se define por el poder principal que, *mientras la libertad está poniéndose*, mantiene el poder de decir no —libertad *sincrónica*—, propia de Escoto, y niega la participación y el principio fundante naturalista de la participación, a saber, el principio del «*bonum diffusivum sui*», así como el tema de la *imagen*, etc²². Veamos ahora esto desde otra perspectiva y como comentario libre.

Hay causas que producen su efecto con causalidad unívoca y que podríamos también llamar emanativa, como es la causalidad según la cual los padres engendran a sus hijos. Hay otras causas que producen su efecto con causalidad equívoca, y éstas son superiores en perfección al efecto; es el caso, por ejemplo, del pintor con respecto al cuadro pintado por él. Alguna semejanza hay todavía aquí. Podemos expresarla diciendo que es, por una

«quamdam emanationem», como el artista produce y hace surgir el objeto de arte. Pero la *semejanza* de la obra de arte con el artista es muy pobre y la objetivaremos después.

Pero se da uno diferente a estos dos tipos de causas. Según el tercer modo, la causa produce sus efectos como lo absolutamente otro: no hay semejanza ninguna entre el principio causal y su efecto. Se trata, pues, de causas que, además de ser trascendentes al efecto, son de otra índole, esto es, *libres*. Diríamos aún más: lo *libre* es condición intrínseca de esta trascendencia absoluta del principio que obra. Todo principio *libre*, por ser libre, es trascendente con respecto a su efecto y, en consecuencia, no implica de sí semejanza alguna.

Dios, el Dios cristiano, es de esta índole. Es lo que confiesa la fe cristiana. Escoto ha teorizado la fe cristiana haciendo de cada ente un fin amado —«finis ut amatus»— realizado, esto es, elegido y puesto en realidad por libertad. Toda la realidad del creado es la de ser un fin amado realizado. Y esto no obstante, no es participación de la causa, sino *don* completo. La realidad del *don* es toda ella recibida; incluso el grado de limitación se debe a la causa libre que puede dar más o menos. No hay algo así como un principio trascendental recipiente. Es pura posición gratuita en finitud determinada. Lo gratuito es comprensible por una libertad que obra y produce más radicalmente que si fuera actividad natural que obrara dándose participativamente. No hay aquí «Sebst- Vermittlung» o extrañación alguna del principio libertad en lo que la libertad pone o efectúa. Por el contrario, se trata de crear la realidad como novedad absoluta, originando su ser en alteridad absoluta. Una alteridad absoluta que, tratándose del *condiligente* o de la persona, es «ultimata solitudo» capaz de responder. Y esta es la condición absoluta primera que Dios quiere: crear libremente en vistas a la amistad comprendida como *redamación*: crear otros condiligentes, sabiendo que el condiligente por antonomasia es Cristo Jesús.

Quinto. Según lo dicho se comprende el núcleo esencial de la actividad creativa. Contra los filósofos que afirmaban que todo procede del Primero como un «bonum diffusivum sui» más o menos necesario y por una cierta *emanación*, la fe cristiana, afirma Escoto, confiesa que Dios ha creado «contingenter», esto es, libremente: «Los cristianos las tienen fácil, ya que confiesan que Dios crea por libertad», dice Escoto²¹. Y para acentuar el argumento, afirma en otro lugar: «Lo que Dios crea, lo crea muy ordenadamente

²¹ *Ord. I*, (II, 221): «Sed christianis non est argumentum difficile, qui dicunt Deum contingenter agere».

o por máxima caridad»²². El principio *caritológico* o crear por modo de amor de amistad está en el fundamento de la creación. Poner las criaturas «contingenter», «libere» y «ex maxima charitate» sitúan a la creación bajo el signo de la libertad. Obrar por amor de amistad, querer lo otro como absolutamente *otro*, porque Dios se lo propone como objeto de su amor creativo —«finis ut amatus»— y por el bien que ello es para el absolutamente *otro* —en nuestro caso: para el *creable* en cuanto creado. De un golpe Escoto pone como centro del creacionismo el principio divino *caritológico*, como decíamos: crea «ex maxima charitate».

La objetivación de la libertad, además de responder en la línea abierta por la condena de 1277, ha sido elaborada para dar sentido y comprensión filosófica —que es también teológica— al hecho de la creación por vía de libertad y no por vía de naturaleza en ningún sentido; no lo es por vía de naturaleza ni siquiera en el sentido mitigado de los teólogos *filosofantes* que afirman ser la creación una «quaedam emanatio» o un bien debido a un «bonum diffusivum sui».

La fe cristiana confiesa en su fe hechos gigantescos y, al mismo tiempo, hechos originales. Y para estos hechos hay que pensar y elaborar una Metafísica distinta de la Metafísica griega, esto es, una Metafísica bíblica capaz de justificar directamente y sin mezclas con momentos indebidos y extraños lo confesado por el creyente cristiano. Una Metafísica, pues, que no achique lo confesado por la fe cristiana, sino que lo haga comprender. Una tal cosa es lo que comprende una metafísica de la libertad.

Una filosofía de la libertad es realmente una Metafísica de signo contrario a la Metafísica aristotélica. En efecto, el obrar libre es un modo de obrar distinto del obrar natural —de la Física aristotélica— y no puede ser considerada como un *meta* clásica de lo físico o sobre lo físico. Escoto dirá que es inútil y fatuo querer comprender y explicar el principio *libertad* por los principios implicados en el obrar natural. La consecuencia es, además, que Escoto no puede creer en un ‘sobre-natural’ de tipo tomista, por una parte; y, por otra, no puede considerar la teología como una *super-meta-física* o un *super saber* sobre el saber metafísico en continuación y en la línea de la Metafísica aristotélica, como pretendía Santo Tomás²³.

Por lo demás, una Metafísica, implicada y fundada en la libertad, es una Metafísica capaz de interpretar el hecho de la creación *libre* y en su línea

²² *Rep. Par.* II, d. 27, q.1 (XXIII, 19^a): «[Deus] quidquid causat extra, causa ordenatissime et ex maxima charitate».

²³ Cf. I. G. Manzano, «Limitación del saber metafísico por el teológico», en *Verdad y Vida*, 49 (1991) 59ss.

sin reducirla. La Metafísica de la libertad es un momento clave hacia una Metafísica bíblica. Si no se tiene una nueva Metafísica de la libertad no se comprende el hecho de la creación «contingenter» y, en última instancia, no puede comprenderse lo real existente en cuanto tal. La Metafísica de la libertad es fundamental y de importancia suprema para interpretar correctamente el carácter propio del existente creado por el Creador libre. Veamos, pues, al trasluz de lo dicho, la idea que Escoto se hace *del fin de la creación*.

b.- El fin último de Dios al crear

Escoto no ha escrito una cuestión sobre el fin de la creación. Pero hay una doctrina sobre ella. Es cuando estudia la *predestinación*. Y dentro de este contexto, ¿qué es lo que se propone Dios al crear? La respuesta de Escoto es contundente: «En primer lugar, Dios se ama a sí mismo; en segundo lugar, Dios se quiere dar a los otros y este amor es puro; en tercer lugar, quiere ser amado por *otro* que le pueda amar en grado sumo, hablando del amor de alguien que le es extrínseco»²⁴. Otro texto: «En primer lugar Dios se ama ordenadamente y, en consecuencia, no desordenadamente con amor celoso o envidioso. En segundo lugar, quiere tener a otros como coamantes y esto significa que los otros posean el amor de Dios; y es lo mismo que predestinarlos, si quiere que ellos tengan este amor cumplido y por toda la eternidad»²⁵.

El primer texto es estrictamente cristológico. Pero hagamos abstracción de ello por el momento. El segundo es *antropológico* o, más bien *personalístico*, pues incluye en el coamantes también a los Ángeles, si interpretamos el texto y lo completamos al trasluz de lo afirmado en *Ordinatio*, distinción séptima. Escribe aquí: «Puede decirse que antes que fuera previsto algo sobre el pecador, se trate del pecado o de la pena, Dios, con anterioridad de naturaleza, preeligió para la gloria celestial a todos aquellos a los que quiso tenerles consigo ángeles y hombres, según ciertos y determinados grados, y ninguno fuera predestinado solamente porque fue previsto que otro iba a

²⁴ Rep. Par III, d.7, q.4, n.5 (ed. Vivès XXII, 203): «Primo Deus diligit se; secundo, diligit se aliis; tertio, vult diligi ab alio, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci...». En adelante citaremos el texto crítico publicado por el P. Balic en *Theologiae Marianae elementa*. Sibenici 1933.

²⁵ Ox.III, d.32, q.unic., n.6 (ed. Vivès XXV 433a): «Quare enim primo —Deus— se amat ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo. Secundo, vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter».

caer, y así nadie puede gozarse de la caída del otro»²⁶. Dios no sustituye a nadie por nadie. En consecuencia, decir, como muchos hacen, que San Francisco ocupó el lugar dejado por Lucifer, sería una pura herejía para Escoto. Debemos leer estos textos en sí y en su esencialidad al margen del contexto cristológico o antropológico en el cual están inscritos. Sobre esto volveremos. Es Escoto en su quinta esencia.

Escoto cambia el lenguaje con respecto al de otros teólogos. Se trata de un cambio fundamental. Escoto habla en un lenguaje del «velle» y del «diligere». Nada, pues, de lo difusivo de su bondad; al contrario, se trata de tener al *otro personal* como objeto de su amor —«diligere», «velle»—, o un tenerles por dignos de ser realizados como «fines ut amati». Y el acto primordial de amar —«amare», «diligere», «velle»—, es la afirmación del otro por amor del bien; lo amado, como *otro*, como es en sí. En nuestro caso, un amor que causa libremente lo otro por lo bueno, es que lo *otro*, personal o no, exista. Pongamos entre paréntesis el amor intrínseco e inmanente con el que Dios se ama y ve que es bueno el darse en amor a lo demás que no es Él. Amándose con este amor, necesario pero libre a la vez, Dios también ama eficazmente todo lo creable en el sentido más radical del «diligat se aliis» continuado por el «vult se diligi ab alio» extrínseco, esto es, distinto de Él.

Este amor eficaz del «diligat se aliis» no tiene nada que ver ni con el amor natural ni con el amor de compleción de alguna potencialidad como carencia de algo que a Dios le faltase. El correlato de esta dimensión de tener que completarse o perfeccionarse, Escoto lo llama «bonum commodi», «amor concupiscentiae», «amor naturalis» o bien amor que perfeccione alguna exigencia carencial. Lo cual, como es evidente, no puede acaecer ni haber en Dios. Y esto es lo que justifica, en última instancia, que el amor libre eficaz de la libertad divina en el crear tenga que ser *amor de amistad* —«amor amicitiae» o «affectio iustitiae» o crear «fines ut amati». El amor de amistad se define y comprende, tanto en Dios como en las criaturas dotadas de libertad, por ser un amor del bien que el amado posee y propone como fin del obrar. En el caso excepcional de Dios, es un amor donante de ser o realización de fines como amados. Y en función de este *amor de amistad* se explica y comprende el fin del creado. Pero analicemos aún más esto.

²⁶ Ed. Balic, 7: «Potest igitur dici quod prius natura quam aliquid praevidebatur circa peccatorem, sive de peccato sive de poena, Deus praelegit ad illam curiam caelestem omnes, quos voluit habere *angelos et homines* in certis et determinatis gradibus, et nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevius est casurus, ut ita nullum oporteat gaudere de lapsu alterius».

Lo que Dios quiere al crear —«finis ut amatus»— es la realización de un proyecto en el que se realice un estado de amistad con Él. Diríamos: lo que pretende Dios creando no es una difusión de su bondad, sino que es crear las condiciones de un estado en donde la amistad se realice —o, hablando en un lenguaje bíblico, la Alianza y, en lenguaje neotestamentario, el Reino de Dios. Un estado de alianza o de amistad. Y en dependencia de este estado, los coamantes están *ordenados* a ese fin. La condición, pues, de una alianza o estado de amistad es crear otros coamantes, esto es, otros en alteridad absoluta con respecto a Él y, además, capaces de amarle con amor de amistad asumido en libertad. En pocas palabras: crear *libertades* —entes *libres*— que le puedan devolver en libertad el amor —de amistad— en cuanto son amados y están puestos en la existencia. Este estado, en su realización plena, es la máxima amistad. Diríamos, interpretando etimológicamente las palabras, que no hay aquí *di-fusión*, sino, más bien, *e-fusión*. Esta palabra de efusión indica, en el *e* —«ex», «ek»—, un centro desde el que se origina la acción libre, centros de sí autónomos, y que se funden en la operación de los entes que se efunden en el amor mutuo y caritativo, en última instancia, en la máxima amistad.

A nosotros nos parece imposible comprender que Dios haya querido crear un estado de amistad o de alianza previa a la elección de coamantes. Y a Escoto también. Él nos dirá que quien elige el fin, elige en el mismo acto, lo ordenado a ese fin. Esto es: El fin implica la elección del ordenado como condición de realización de ese fin. Escribe Escoto: «La predestinación es preordenación de un ente, capaz de amar, a la gloria — *máxima amistad*— y a aquellas cosas ordenadas a esta gloria»²⁷.

Esta *ordenación* de la que nos habla Escoto, es ordenación por la voluntad o debida a la libertad, en primer lugar. No es debida a ningún principio metafísico como el «bonum difusivum sui». En segundo lugar, esta ordenación no degrada al ordenado a ser *medio*. Lo ordenado por libertad tiene, más bien, el sentido de ser condición para la realización del fin, que es otra cosa. Sin quitar al ordenado un ápice de su densidad ontológica —son, en efecto, realizaciones de fines como amados y tienen en sí valor propio y autónomo, aun cuando dependiente—, los entes ordenados lo están así en virtud de una libertad: la libertad divina quiere que los predestinados realicen con Él el estado de máxima amistad.

Sin darnos cuenta, se manifiesta en esto un supuesto o un principio que está también operante en la comprensión de la Encarnación o de la estructu-

²⁷ *Ed. Balic*, 12: «Praedestinatio est praeordinatio alicuius glorificabilis ad gloriam et ad ordinata ad gloriam»

ra óptica de Cristo en cuanto «*summum opus Dei*» realizado por Dios con relación a la operación del «*frui*» de Cristo. Este principio se afirma así: Lo que importa a Escoto no es qué es Cristo o su estructura óptica —que también—, sino el *para qué* está ahí Cristo: para amar con infinito amor a quien primero le amó. Lo mismo se diga de los demás coamantes. No es el valor óptico de la criatura lo decisivo en última instancia, sino el *para qué* del que ellos son condición. La realización o actualización de lo dinámico- operativo del preelegido, si bien suponga como condición un grado de realidad, es lo que pretende Dios al obrar y al crear «*ad extra*»: realizar una alianza con los coamantes.

Por lo demás, y esto es muy importante, estar ordenado a un fin no es algo que aparezca en la estructura del creado como una tendencia innata al fin, sino que lo sabemos por la Revelación, ya que ello es pura gratuidad. A pesar de esto, el proyecto de esta alianza o de este estado de amistad con los seres espirituales es un designio, real y eficaz, que está operante, y se hace historia, sin duda, ya desde el comienzo de la creación. La misma creación es ya un momento de realización de este designio. Pero, en su origen, es un designio de alianza cumplida en el estado y perfección de bienaventuranza. Es en este estado final donde se cumplen y se realizan al máximo en intensidad las condiciones de la amistad.

Tendríamos ahora que tratar de comprender lo que es bienaventuranza, gloria, etc. en Escoto²⁸. Diremos con brevedad que la bienaventuranza de Escoto es operación o actualización tanto del entendimiento en su función intuitiva como de la libertad en su función amativa de amor de amistad. Pero, última y radicalmente, es operación de la libertad y no del entendimiento. Escribe Escoto: «Digo a la cuestión, en consecuencia, que la bienaventuranza consiste absoluta, esencial y formalmente, en el acto de la voluntad o libertad, un acto de la voluntad en el que, absoluta y solamente, se realiza la unión inmediata en la que se alcanza el bien en el que se goza»²⁹. Y en la q. 3 de la misma distinción: «Si bien ambas potencias —entendimiento y libertad— concurren en la máxima amistad, aquella, que es potencia principal, se realiza principalmente en la beatitud; de ese modo, [se realiza] más la libertad que el entendimiento. Si se toma la beatitud en su plenitud última, entonces solo la libertad está beatificada en última instancia».

²⁸ Nos hemos ocupado del tema en los dos trabajos siguientes: I. G. Manzano, «*El humanismo implicado en la concepción escotista de la Visión beatífica*», en *Regnum Hominis et Regnum Dei* (Acta IV Congr. Scot. Inter. Vol VII) Romae, 1978, I, 85 ss; Íd., «*La óptica del acto beatífico según Escoto*», en *Antonianum* 68 (1993) 526ss.

²⁹ *Ox. IV*, d. 49, q. 2. (Ed. Vivès, XXIV, 630^a).

A lo que hay que añadir que esa beatificación última no está en la línea de la compleción de lo natural del hombre, sino en la línea de lo estrictamente personal. Es, en efecto, realización de un amor de amistad. La beatitud, la gloria, etc., expresan el contenido complejo implicado en el «frui», en el disfrutar y gozar.

Y es esta bienaventuranza, en cuanto estado de máxima amistad, siendo los amantes o coamantes implicados en el amar, lo que constituye el contenido de la predestinación, por una parte; pero está ya en marcha y está vigente ahora y desde siempre en forma de promesa revelada. Dios la realizará en plenitud contra todo obstáculo. Una plenitud que está ya presente en todos los momentos de la historia. Por esto, el Dios cristiano —y bíblico— es el Dios que *cumple su promesa* y no el Dios «ego sum qui sum» interpretado en línea de una metafísica griega.

Como acabamos de ver, el acto beatífico o «frui» se expresa y comprende en lenguaje de libertad. Es también en este lenguaje en el que se formula el acto de la dilección de sí de Dios y el acto de dilección de Dios a lo demás y no el lenguaje del «bonum diffusivum sui» o el lenguaje ambiguo de la voluntad concebida como impulso a realizar lo que el entendimiento le propone. Ahora se sabe por qué el lenguaje en el que se expresa el fenómeno de la predestinación sea también un lenguaje de libertad: la predestinación se percibe desde la libertad y no desde el entendimiento. La libertad colorea el pensamiento de Escoto.

No vamos a explicitar las consecuencias teológicas con este modo de concebir la bienaventuranza de Escoto; pero sí quisiéramos destacar y decir que lo que los teólogos tradicionales llaman «orden sobrenatural» contra el orden natural, no tiene sentido en Escoto. O si lo tiene, tiene otro significado. En efecto, el así llamado orden sobrenatural es el orden natural pretendido por Dios libremente según Escoto, esto es, el intentado originariamente por Dios al crear teniendo como fin a los «co-amantes» en el estado de la amistad plena. Es sobrenatural, pero en el sentido de ser de libre iniciativa de Dios y, además, de libre aceptación por parte de Dios del acto de amor del creado. Se requiere para la amistad o amistad plena, como la llama Escoto, también la aceptación y decisión de la libertad finita, colaborando Dios como causa principalísima, de dar una respuesta en la forma de amor de amistad al «Supremo libre». No obstante, acontece este estado sin mérito propio de la criatura. Por el contrario, todo él es pura gratuidad. Pero, supuesta esta libertad absoluta de Dios tanto en crear como en colaborar y en aceptar el acto frutivo es acto plenamente natural «a parte hominis».

Supuesto estos momentos, el estado es natural, pertenece esencialmente al orden creacional. «Todo es gracia»³⁰. El pensamiento de Escoto es claro: este estado natural de ser elegido para una relación de amistad con Dios es el previsto como diseño originario y presente en la historia, si bien no como una manifestación plena mientras haya historia, sino como promesa y anuncio o Evangelio. En este sistema, si todavía ha de hablarse de natural, sería como naturaleza caída, esto es, estado en el que se ha perdido la justicia original de amistad con Dios quien, repito, quiso crear coamantes y mantiene el plan, incluso en una historia de pecadores. Pero esta caída no es del orden creacional original: Dios no creó un mundo natural y después un orden sobrenatural para cumplir una tendencia estructural del ente creado en cuanto creado hacia Dios, sino que Dios creó el designio de un estado de Alianza y, con esto, ideó la creación del mundo en el que hubiera entes que libremente se decidieran por su designio de amor, etc. El texto que sigue nos lo dice claramente: «De este modo, también Dios quiere muy racionalmente todo lo *otro*, aún cuando no con diversidad de actos, sino con un único acto, por cuanto, en el único acto, tiende, de modo diverso, a la diversidad de objetos ordenados o sobre los objetos ordenados. Primero quiere el fin y, en ello, consiste su acto perfecto, siendo su intelección perfecta y su libertad beata. Secundariamente quiere todos aquellos seres que inmediatamente están ordenados a Él, predestinando a los elegidos, aquellos que, en efecto, llegarán a unírsele inmediatamente, de manera, por así decir, reflexiva, queriendo que los otros, los preelegidos, amen el mismo objeto para sí, como se dijo ya acerca de la caridad en la distinción 28 de este tercer libro.

Por lo cual, pues, [Dios] se ama a sí mismo en primer lugar y, en consecuencia, sin celos desordenados o envidias. En segundo lugar, quiere tener a otros como coamantes o coagentes o querer que otros tengan su mismo amor [de Dios] en ellos; y en esto consiste la predestinación de ellos, si [Dios] quiere que ellos tengan este bien al final y eternamente. En tercer lugar, [Dios] quiere todo aquello que es necesario para conseguir este fin, a saber, los dones de la gracia. En cuarto lugar, [Dios] quiere en vistas a lo anterior otras cosas que están más alejadas, a saber, este mundo sensible en su beneficio y a su servicio, cumpliéndose así lo que se dice en el libro primero de la Física: “el hombre es ciertamente, de alguna manera, el fin de todos los [seres] sensibles”, ya que, por ser el mundo sensible querido por Dios, está querido por Dios como en el segundo signo de lo querido *ad extra*. Por lo mismo, todos los seres sensibles han sido queridos como en cuarto lugar. Por otra parte, aquello que está más próximo al fin último se le suele llamar

³⁰ Cf. Ef 1,4; Jn 17,24; Hch 1,7; Ef 5,27; Col 1,22; 1 Pe 1,20; etc

como fin de todo aquello que están más alejados. De todos modos, o porque Dios haya querido predestinar para ser creado, en primer lugar, un mundo sensible ordenado al bien de los hombres, o porque haya querido lo más inmediato, a saber, crear al hombre que le ame y, después, que haya querido crear el mundo, lo cierto es que el hombre es el fin del mundo sensible»³¹.

Del texto que acabamos de citar se comprende que Escoto está pensando en el mundo concreto actual de entre los posibles³². En el mundo hay seres diferentes, todos los que conocemos y muchos más, pero todos están *ordenados* en el acto libre de crearlos. No se trata, pues, de cómo estos seres estén en Dios, sino de los seres creados en cuanto incluidos en el acto único y unitario del libre acto creador. Y en este orden concreto, lo primero es el fin, esto es, constituir un estado de amistad con seres que le amen y conozcan en la máxima amistad o plenitud. Lo segundo es la existencia real en un mundo real en el que los seres capaces de amarle puedan probar y discernir su pertenencia en esperanza a la máxima amistad. En pocas palabras, Dios ha creado, como ordenado al fin, un tiempo de espera y de prueba como antecedente de la glorificación final. Se trata de un tiempo de espera, viviendo en un mundo sensible que le tiene como fin, y haya sido previsto el mundo como anterior o posterior al advenimiento del hombre. En todo caso, hay una metahistoria operante en la historia concreta vivida en el mundo concreto; una metahis-

³¹ Ox. III, d.21,q.uni.: «Sic etiam Deus rationabilissime vult omnia, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille diversimode tendit in obiecta ordinata vel super obiecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus, et intellectus eius perfectus, et voluntas eius beata. Secundarie vult illa, quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui scilicet immediate attingunt eum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios condiligere idem obiectum secum, sicut prius dictum fuit de caritate distinctione 28 huius tertii.

Quare enim primo se amat ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo. Secundo, vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter. Tertio autem vult illa, quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto, vult propter ista alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis, ut serviant eis, ut sic verum sit illud I Physicorum: “Homo quodammodo est finis omnium sensibilium quidem”, quia propter istum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum quae sunt remotiora; sive ergo quia in ordine ad hominem praedestinatum vult Deus mundum sensibilem esse, sive quia quodammodo immediatius vult hominem amare se, quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis»

³² Notemos que Escoto sostiene, quizás como el primero en la historia del pensamiento, la posibilidad de otros mundos regidos por otras leyes físicas o morales, mundos que serían diferentes entre sí.

toria que se realizará en su plenitud en el estado de máxima amistad que es, sin duda, el fin de todo.

Se objetará que los contenidos creídos por Escoto son los mismos que lo aceptados por Tomás, por Buenaventura, etc. Lo cual es verdad. ¿Cómo podría ser de otra manera si todos ellos son cristianos? Todos ellos tratan de justificar el contenido de lo confesado en la fe cristiana. Pero los principios justificantes y razonados son del todo diferentes entre sí. Y el resultado de los contenidos teóricos teologales son, por lo mismo, simplemente distintos. Una metafísica de la libertad o una metafísica del «Bonum diffusivum sui» dan cuenta de forma diferente de lo confesado por la fe cristiana a como lo hace una filosofía de la libertad, confesando que Dios crea libremente por un fin diseñado que es anterior, presente u operante a todo lo demás.

Resumiendo: El fin de Dios o, aún mejor, el fin de su obrar «ad extra» fue el de crear un Reino [de amistad plena] en el que su amor de amistad para quien es distinto de Él reciba una respuesta de amistad correspondiente, recíproca tanto en la historia como en el más allá.

Bibliografía

Armendáriz, L. M., «Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación», en *Estudios Eclesiásticos* (1970) 359 ss.

Bissen, J. M., «De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis», en *Antonianum* 12 (1937) 3 ss.

Bonnefoy, J., «LA PLACE DU CHRIST DANS LE PLAN DIVIN DE LA CRÉATION», en *Miscelanea Francescana* 52 (1952) 39 ss.

Bonnefoy, J., *La primauté du Christ selon le'Écriture et la Tradition*. Roma, 1950.

Bonnefoy, J., «Raison de l'incarnation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse», en *Divus Thomas* 46 (1943) 105 ss.

Flick, M., «La struttura del trattato "De Deo Creante"», en *Gregorianum* (1955) 284 ss.

Manzano, I. G., «Das „An sich Sein“ der Freiheit nach J. D. Skotus» (Ansätze zur Freiheitslehre des J.D.Skotus) en *Fons Salutis, Trinitas- Quell des Heils Dreifältigkeit*. Hrsg. H. SCHNEIDER, Köln, 2002, 79-100.

Manzano, I. G., «El humanismo implicado en la concepción escotista de la Visión beatífica», en *Regnum Hominis et Regnum Dei* (Acta IV Congr. Scot.Inter. Vol VII) Romae, 1978, I, 85 ss.

Manzano, I. G., «El principio "libertad" según Escoto», en *Carthaginensia* 9 (1993) 229ss.

Manzano, I. G., «In via Scoti: la via "libertatis"», en *Via Scoti. Methodologia ad mentem J. D. Scoti*. Roma 1995, 245ss.

Manzano, I. G., «La óptica del acto beatífico según Escoto», en *Antonianum* 68 (1993) 526ss.

Manzano, I. G., «Nosotros los cristianos. Limitación del saber metafísico por el teológico», en *Verdad y Vida*, 49 (1991) 59ss.

Manzano, I. G., «Tipología del pensamiento filosófico-teológico de Escoto», en *Isidorianum* 6 (1994) 101ss.

Sagüés, J., *Sacrae Theologiae Summa. De Deo creante et elevante*, Madrid 1952.