

# 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

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

**CRISTOLOGISMO ESCOTISTA VS. CRISTOCENTRISMO  
BONAVENTURIANO: ESQUEMAS FILOSÓFICOS FRANCISCANOS  
SUBYACENTES. EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL OBJETO DE LA  
TEOLOGÍA**

**SCOTIST CHRISTOLOGISM VS. BONAVENTURIAN CHRISTOCENTRISM:  
UNDERLYING FRANCISCAN PHILOSOPHICAL SCHEMES. AROUND THE  
QUESTION OF THE OBJECT OF THEOLOGY**

**MANUEL LÁZARO PULIDO**

Facultad de Filosofía, UNED, España

Escuela de Derecho, Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

mlazarop@fsof.uned.es

<http://orcid.org/0000-0002-0064-5293>)

ResearchID: C-9492-2014

Recibido día 20 de abril de 2020 / Aprobado 15 de mayo de 2020

*Resumen:* En el presente artículo pretendemos mostrar la importancia de la concepción de Cristo en el desarrollo de la filosofía y cómo esta se relaciona con la forma de construir estructuralmente la metafísica: de forma geométrico-reductiva (Buenaventura) o de forma deductiva (Duns Escoto). Para ello, nos centramos en la crítica que el Sutil hace del Seráfico en relación con la cuestión sobre el sujeto de la teología: Cristo (Buenaventura), Dios (Duns Escoto). Tras estas cuestiones existe una diferente forma de ver la primacía de Cristo: en una construcción cristocéntrica (Buenaventura) o cristológica (Duns Escoto).

*Palabras clave:* Duns Escoto; cristocentrismo; cristologismo; metafísica; ontología.

*Abstract:* In the present article, we intend to show the importance of the conception of Christ in the development of philosophy and how it relates to the way metaphysics is structurally constructed: in a geometrical-reductive way (Bonaventure) or in a deductive way (Duns Scotus). To do this, we focus on the critique that the Subtle makes of the Seraphic in relation to the question about the subject of theology: Christ (Bonaventure), God (Duns Scotus). Behind these questions there is a different way of seeing the primacy of Christ: in a Christocentric (Bonaventure) or Christological (Duns Scotus) construction.

*Keywords:* Duns Scotus; Christocentrism; Christology; metaphysics; ontology.

## Introducción

No parece que se pueda discutir la primacía de la teología como disciplina en la Edad Media; pero ello no supone que no se debatiera su estatuto científico. En cierta manera, por su objeto y por su finalidad en sí, la teología es una sabiduría. Establecer el estatuto científico de la teología, supondría, al contrario de lo que se pudiera pensar en un mundo científicista, degradarla a un estadio inferior de conocimiento. Pero, por otra parte, hurtar a la especulación teológica de un esquema de racionalidad sería rebajar su propio estatuto en cuanto reflexión sobre Dios (teo-logía). La cuestión se ciñe, más bien, en ver qué tipo de racionalidad y de esquema filosófico profundo debe operar en la teología. Dicho de otro modo, se trata de determinar cuál es el papel de la razón inferior (la que aborda las cuestiones del orden natural sensible) y de la razón superior (que apunta hacia el orden sobrenatural) en la disciplina teológica que es una sabiduría de orden superior al de la ciencia de la naturaleza sensible. En fin, saber si la racionalidad propia de la razón inferior ayuda a la racionalidad propia de la razón superior. El tema conocido como el de la subalternación de las ciencias, implica un enfoque filosófico y metafísico subyacente al que el teólogo medieval no puede escapar<sup>1</sup>. Ese esquema y esa cuestión sobre el estatuto científico de la teología, en cuanto disciplina realizada por el hombre, afecta a su propio objeto: Dios, Uno y Trinidad de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En el cristianismo, la Segunda Persona de la Trinidad, Cristo —el Verbo de Dios— juega un papel importante, crucial. Él es el medio perfecto de encuentro entre Dios Padre y la creación. El *logos* encarnado es Dios hecho hombre, por quien se recapitulan todas las cosas y en quien los hombres puedan reconocer la obra salvífica de Dios Padre de forma inequívoca. Cristo es la puerta de acceso que Dios ha enviado a la humanidad para que lo reconozcan de forma inequívoca. Si Dios se define por ser Misterio Trinitario, ese Misterio tiene una clave interpretativa en Cristo.

Ante el papel significativo del acontecimiento de Cristo, Segunda Persona de la Trinidad, cuya centralidad se nos aparece en las relaciones (*intra-* y

---

<sup>1</sup> Alexander Fidora, “Subalternation und Erfahrung: Thomas von Aquin – Heinrich von Gent – Johannes Duns Scotus”, en *Erfahrung und Beweis: Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert / Experience and Demonstration: The Sciences of Nature in the 13th and 14th Centuries*, ed. por Alexander Fidora y Matthias Lutz-Bachmann (Berlin: Akademie Verlag, 2007), 195-206. En Juan Duns Escoto, ver: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “João Duns Scot e a subalternação das ciências”, en *João Duns Scotus (1308–2008): homenagem de scotistas lusófonos*, ed. por Luis A. De Boni (Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008), 108-124.

*extra-*) trinitarias, surge una duda epistemológica de naturaleza filosófica y teológica que se puede visualizar en la cuestión siguiente: cuando el hombre quiere realizar un discurso sobre Dios, Uno y Trino, ¿cuál es su objeto primero: Dios, Misterio Trinitario, o Cristo, Verbo de Dios y Mediador perfecto entre Dios y los hombres?

La cuestión efectivamente es teológica, pero la respuesta necesitará – como hemos señalado antes y en conexión con la cuestión el estatuto científico de la teología– de un esquema racional subyacente. El cristianismo no puede negar el rol central de Cristo en la reflexión teológica, pero tiene que ver, entre otras cuestiones, las implicaciones y los matices de su centralidad, y cómo afecta a la elaboración teológica.

Pero esta cuestión nos lleva a otra primera y subyacente sobre el papel filosófico-hermenéutica de Cristo. Aparece, al menos, una disyuntiva que nos hace preguntarnos si Cristo es la clave hermenéutica necesaria para poder penetrar en el Misterio de Dios, Uno y Trino, constituyéndose así en el objeto primario del teólogo (cristocentrismo), inspirándose en una metafísica determinada que la funde y soporte; o si Cristo es la fuente de inspiración de la racionalidad ontológica necesaria para abordar de forma unívoca el objeto primario y fundamental de la teología: Dios, Uno y Trino (cristologismo). En esta pregunta aparece concomitante una reflexión sobre la capacidad racional-natural en la cuestión de lo sobrenatural.

Esta, creemos, es la cuestión, de fondo, que opera en la aproximación bonaventuriana (la primera) y escotista (la segunda), a la hora de abordar el objeto primario de la teología realizada por el hombre. Cuestión que se funda en dos formas de abordar y presentar la cuestión del Ser. Una, la bonaventuriana, entiende un esquema metafísico (emanación, ejemplaridad, reducción) reflejo de una teología en la que Cristo –el Verbo increado, encarnado e inspirado, medio de la Trinidad–, es el centro que recapitula lo natural con lo sobrenatural, esencia y existencia. Una metafísica basada en un esquema sobre las creaturas (los seres creados) en el que la *significatio* (existencia) estructura la *quidditas* (esencia) en lo que conocemos como metafísica expresiva bonaventuriana. La otra, la escotista, entiende un esquema ontológico (univocidad del ser), reflejo de la personalidad única de Cristo, de su existencia humana en cuanto “naturaleza humana asumida” en su propio ser esencial. Se refleja esta reflexión cristológica en su filosofía, donde la *quidditas* se presenta como el único discurso ontológico sobre el ser (ontología univocista escotista), suponiendo así, la unidad “asumida” de lo natural en lo sobrenatural desde el Cristo como *logos*.

Para desarrollar esta cuestión partimos de la cuestión planteada por Duns Escoto en el prólogo a la *Ordinatio* en la que se pregunta por el objeto de la teología (1), para desarrollar los planteamientos cristocéntricos de Buena-



ventura y cristológicos de Duns Escoto (3) sobre el objeto de la teología, con el fin de poder establecer una conclusión sobre el planteamiento metafísico (*significatio*) y ontológico (*quidditas*) subyacente a las posiciones teológicas y el esquema de razonamiento utilizados por ambos.

### 1. De Cristo en cuanto primer objeto: el punto de discusión

Como punto de partida tomaremos la Parte Tercera del *prólogo* de la *Ordinatio*, donde el doctor Sutil se pregunta sobre el objeto de la teología (“Si la teología trata de Dios como primer objeto”)<sup>2</sup>. En la cuestión III referente a “Si la teología trata de todas las cosas en cuanto estas se refieren al primer sujeto de la misma” aparece claramente una disensión en la opinión entre Duns Escoto y Buenaventura. En la *Ordinatio*, Duns Escoto amplía el plan de investigación sobre la cuestión de la teología como ciencia que había mantenido en la *Lectura*<sup>3</sup>. Y, como en ella, a la hora de abordar el tema del sujeto de la teología, enfrentará sus posiciones a la tradición de la primera y segunda generación de los maestros de la Orden: Grosseteste y Buenaventura.

La posición de Escoto en esta cuestión la resume bien Gérard Sondag:

“La razón es simple. Tiene que ver con su concepción que se hace del objeto primero de una ciencia. En efecto, el sujeto primero de una ciencia es tal que contiene todas las verdades conocibles de esta. Ahora bien, a pesar del carácter cristocéntrico de su teología, como teología humana, Escoto fue necesariamente llevado a afirmar que sólo la esencia divina, tomada en sí misma, contiene la teología en sí, es decir, el conocimiento de Dios de sí mismo, mientras que la Encar-

<sup>2</sup> Seguimos: Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*. Vol. 1, ed. por C. Balic, et al (Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950) [*De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio*, prologus.]. Para la traducción española Juan Duns Escoto, *Prólogo de la «Ordinatio»*, en *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, intr. y ed. José Antonio Merino, trad. Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra, Félix Alluntis (Madrid: BAC, 2011), 5-324. Citaremos por esta última edición de la traducción española de las obras de Duns Escoto siempre que se pueda para facilitar la lectura al lector no especializado. Señalaremos la situación general de la edición crítica o latina. En este caso, la *Pars Tertia: De Obiecto Theologia* en Scoti, *Opera omnia*. Vol. 1, 89-140; La opinión de san Buenaventura, *Prol. Pars 3*, q. 3 nn. 172-176: 115-119.

<sup>3</sup> Gérard Sondag, “Commentaire continu”, en Jean Duns Scot, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, intr., ed. y trad. por Gérard Sondag (Paris: Vrin, 1996), 28.

nación es una verdad que es materia de las obras *ad extra*. Además, la Encarnación es contingente, es decir, libremente querida y decidida, mientras que las verdades relativas a la esencia divina son necesarias, es decir, no son objeto de la voluntad de Dios<sup>4</sup>.

Efectivamente, con Sondag participamos de la importancia que Escoto da a la aproximación de ciencia, según la teoría aristotélica, a la hora de definir el objeto de la ciencia (I. Prenotandos) y de resolver cuál es el objeto primero de la teología. También compartimos la relevancia de la doctrina de la Encarnación al respecto. Pero creemos que es preciso matizar el “carácter cristocéntrico” de su teología, y matizarlo desde el punto de vista de la propia cristología, especialmente en relación con Buenaventura. Efectivamente, hay una reflexión epistemológica, en cuanto a la reflexión relativa al “objeto de la ciencia” y la comprensión de lo que supone la propia “ciencia”, y cómo ello afecta a la “teología” entendida como ciencia. Pero este acercamiento supone, a su vez, una posición frente a la naturaleza del Misterio de la Encarnación.

A modo de presentación sintética y de punto de partida de lo que refiere Juan Duns Escoto en la cuestión III<sup>5</sup>, vemos que el maestro franciscano construye su reflexión sobre el objeto teológico, en relación con el alcance racional del hombre en camino (*homo viator*<sup>6</sup>). Para ello tiene en cuenta la limitación que supone la dialéctica entre la iluminación agustinista y el

<sup>4</sup> “La raison en est simple. Elle tient à la conception qu’il se fait du sujet premier d’une science. En effet, le sujet premier d’une science est tel qu’il contient toutes les vérités connaissables de celle-ci. Or, en dépit du caractère christocentrique de sa théologie, en tant que théologie humaine, Scot était nécessairement conduit à affirmer que seule l’essence divine, prise en soi, contient la théologie en soi, c’est-à-dire la connaissance que Dieu a de lui-même, tandis que l’Incarnation est une vérité que relève des œuvres *ad extra*. En outre, l’Incarnation est contingente, c’est-à-dire librement voulue et décidé, tandis que les vérités relatives à l’essence divine sont nécessaires, c’est-à-dire ne sont pas l’objet de la volonté de Dieu”. Sondag, “Commentaire continu...”, 29.

<sup>5</sup> Las siguientes líneas están tomadas de Manuel Lázaro, “Tema IX. La filosofía del siglo XIV (1). Maestros y temas de la escolástica”, en *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, coord. por Manuel Lázaro (Madrid: Ed. Sínderesis, UNED, 2018), 514-515.

<sup>6</sup> Andreas Speer, “Metaphysica secundum statum viatoris: Anmerkungen zum epistemologischen Ausgangspunkt der scotischen Metaphysik”, en *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, part 3*, ed. por Ludger Honnefelder et al., (St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications; Münster: Aschendorff, 2010), 49-67.

naturalismo aristotélico que, o bien se encierra en el mundo físico, o bien naturaliza las verdades sobrenaturales. Se trata de una diatriba que quiere superar. En este sentido, reclama una ciencia teológica cuyo objeto es propiamente Dios. Se alcanza a Dios desde la “visión beatífica” en un camino meramente creyente<sup>7</sup>; pero el hombre teólogo ensaya llegar a Dios, a partir de los medios a su disposición para alcanzarlo en su condición limitada actual. Ahora bien, la teología utiliza unos medios que se diferencian de la filosofía y de la metafísica<sup>8</sup>.

Según Escoto (*I. Praenotandos*) existe una “teología en sí” (*theologia in se*) y una “teología nuestra o en nosotros” (*theologia nostra*) que es “nuestra teología”. La teología en sí, parte de la ciencia en sí (“aquella que puede haberse de suyo acerca de su objeto en cuanto es manifestable de suyo al entendimiento proporcional al mismo”<sup>9</sup>), es una ciencia, en la medida en que es capaz de indicar la esencia del objeto: Dios, en su peculiaridad de esencia divina, en tanto que ser infinito. En este sentido, solo es propiamente teología la que hace Dios como sujeto de conocimiento de sí mismo (autoconocimiento): “la teología en sí consiste en el conocimiento tal como es producible de suyo por el objeto teológico en el entendimiento que le es proporcionado”<sup>10</sup>. La propiedad de la teología de Dios como autoconocimiento (ciencia divina) no quiere negar la posibilidad de realizar una teología, sino señalar los límites de una teología racional, ya que el conocimiento humano no puede alcanzar de forma evidente las verdades de la esencia infinita, encerrado en los límites de lo natural para adentrarse en lo sobrenatural que tiene su propia perfección. Como señala Alessandro Ghisalberti, “Duns Escoto es un teólogo que sitúa con rigor metodológico los niveles de conocimiento que pretende desarrollar; por lo tanto, una referencia prelimi-

<sup>7</sup> Cf. Isidoro Guzmán Manzano, “La óptica del acto beatífico según Escoto”, *Antonianum* 68 (1993): 526-562.

<sup>8</sup> Un estudio sucinto sobre la relación entre la filosofía y la teología tal como se presenta generalmente en Duns Escoto a partir de la primera pregunta de los Prólogos Paralelos de la *Lectura* y la *Ordinatio*, en Gérard Sondag, “Métaphysique et théologie dans les Prologues de la *Lectura* et de l’*Ordinatio* (1ère partie) de Jean Duns Scot”, en *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, ed. por Jean-Luc Solère y Zénon Kaluza (Paris: Vrin, 2002), 117-128. Cf. Michael Schmaus, “Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus”, *Miscellanea mediaevalia* 2 (1963): 30-49; Henri A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus: De verhouding tussen theologie en metafysica* (Amsterdam: Rodopi, 1987).

<sup>9</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, I. Praenotanda, n. 45, 61.

<sup>10</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, I. Praenotanda, n. 45, 61.

nar a la forma en que entiende nuestra teología, la teología que constituye el objeto del trabajo intelectual del hombre, es indispensable cuando decide confrontar los contenidos de la revelación”<sup>11</sup>.

Junto a la teología en sí, existe una teología que tiene su fuente en la Revelación y es necesaria para conocer las verdades de fe y construir una ciencia teológica revelada<sup>12</sup>. Su objeto es Dios Personal, libertad absoluta, en las verdades transmitidas por las Escrituras y que exceden la ciencia natural. Se trata de “nuestra teología o teología en nosotros”, que parte de la “ciencia o doctrina en nosotros” (“aquella que puede producirse en nuestro entendimiento conociendo este dicho objeto”<sup>13</sup>) y que se define, por lo tanto, como aquella que se da “en el conocimiento tal como puede lograrlo nuestro entendimiento al conocer dicho objeto teológico”<sup>14</sup>. Esta teología, pues, necesita de la fe proporcionada por la Revelación al no hacerse evidente a nuestro entendimiento<sup>15</sup>. “Nuestra teología” es la propia del hombre en la condición de viador, en la situación actual (*pro statu isto*). Se mueve en lo factual y contingente, esto es, en lo dependiente de un “principio libre”, de Dios obrando libremente *ad extra*: Dios crea el mundo de forma libre, voluntaria y contingente. Su conocimiento de lo contingente sin tener en cuenta un procedimiento de lo necesario hace que no sea ciencia. Frente a la “teología en sí” que trata de Dios en cuanto su razón quidditativa —es decir, según su esencia—, “nuestra teología” conoce *ad extra*, pues la esencia divina se diferencia de la comunicación *ad extra* en cuanto es esencia infinita. Se trata de una teología en cuanto sabiduría, en tanto que es un saber de principios regido por la necesidad —aunque afecte a objetos contingentes que son conocidos necesariamente—.

<sup>11</sup> “Duns Scotto è un teologo che situa con rigore metodologico i livelli del sapere che intende sviluppare; è perciò indispensabile un preliminare richiamo al modo con cui egli intende la teologia nostra, la teologia che forma l’oggetto del lavoro intellettuale dell’uomo, allorché questi decide di confrontarsi con i contenuti della rivelazione”. Alessandro Ghisalberti, “Riflessi della concezione della teología nell’etica di Duns Scotto”, en *Etica e persona. Giovanni Duns Scotto e suggestioni nel moderno. Atti del Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993*, ed. por Silvestro Casamenti (Bologna: Edizioni Francescane, 1994), 207.

<sup>12</sup> Un estudio pormenorizado sobre el papel de la Revelación en el *Prólogo* de la *Ordinatio*, Isidoro Guzmán Manzano, *Fe y razón en Juan Duns Escoto* (Murcia: Instituto Teológico Franciscano, Editorial Espigas, 2009).

<sup>13</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, I. Praenotanda, n. 45, 61.

<sup>14</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, I. Praenotanda, n. 45, 61.

<sup>15</sup> Sobre el papel de la Revelación en la cuestión metafísica sobre le ser, ver Isidoro Guzmán Manzano, “El Ser, objeto de nuestra metafísica, ¿es obtenido por revelación según Escoto?”, *Verdad y vida* 29 (1971): 57-96.

Duns Escoto toma la definición aristotélica de ciencia, reduciendo la teología a la razón quiditativa, alejándose de la tradición teológico simbólica (Hugo de San Víctor) y expresiva (Buenaventura) de la esfera neoplatónica. Buenaventura mediante la “intuición-cointuición” eleva al hombre a la *deiformitas*, aceptando una chispa sobrenatural en el hombre en camino. De la razón natural mediante el uso de la analogía —una suerte de simbolismo aplicado a la esencia— operaba un salto de lo natural a lo sobrenatural y reducía el plano simbólico al quiditativo —Tomás de Aquino cree en la posibilidad sobrenatural humana, pero solo le dota de instrumentos racionales naturales, con los que pretende demostrativamente ir adquiriendo conocimientos que le exceden<sup>16</sup>—.

Duns Escoto toma conciencia de la condición actual natural del hombre y lo que intenta es señalar —en la profundidad de la realidad ontológica *per se nota*— el medio adecuado para proyectar un puente hacia la realidad sobrenatural aprendida en “nuestra teología”. Así, nuestra ciencia tiene como objeto a Dios, pero, según el Sutil, entendido como ser (*ens*) infinito<sup>17</sup> en tanto que el concepto más perfecto al que tiene acceso nuestro entendimiento<sup>18</sup>, el punto de encuentro entre la filosofía y la teología: la metafísica entendida como ciencia del ente en cuanto ente.

En este contexto de pensamiento, el Sutil refuta la opinión de Buenaventura, para quien “el primer sujeto de la teología es Cristo”<sup>19</sup>. Efectivamente, el Seráfico expresa en el *proemio* a la q. 1 del primer libro al *Comentario de las Sentencias* que: “Además, el sujeto al que todo se reduce del cual todo es determinado en este libro [las *Sentencias* de Pedro Lombardo], como un

<sup>16</sup> Cf. Pietro Scapin, “Il prologo della ‘Summa Theologica’ di S. Tommaso e dell’‘Ordinatio’ di Duns Scotto”, en *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario. Atti del congresso internazionale (Roma – Napoli 17–24 aprile 1974)*, Vol. 2 (Napoles: Edizioni domenicane italiane, 1975-1978), 297-305. Sobre estas diferencias: Antonio Faustino Prezioso, “Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di S. Tommaso nell’‘Ordinatio’ di Duns Scotto”, *Sapienza* 27 (1974): 473-480.

<sup>17</sup> Ernesto Dezza, “Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scotto”, en “*Pro statu isto*”: *L’appello dell’uomo all’infinito. Atti del convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scotto, Milano 7–8 novembre 2008*, ed. por Ernesto Dezza y Alessandro Ghisalberti (Milan: Edizioni Biblioteca Franciscana, 2010), 135-162.

<sup>18</sup> Señala Bernardino de Armellada hablando del concepto de infinito en Escoto: “Lo más relevante que se puede apreciar en estas reflexiones de Escoto consiste en que para él el *infinito* es claramente un concepto *positivo*, con entidad determinada, aunque se refunda en el misterio”. Bernardino de Armellada, “El Infinito, ¿barrera o apertura teológica? (Visión desde el escotismo)”, en *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, ed. por Camille Bérubé (Romae: Societas Internationalis Scotistica, 1984), 88.

<sup>19</sup> Escoto, *Prólogo*..., p. 3, q. 3, IV, n. 172, 72.

*todo integrado*, es Cristo, en la medida en que contiene tanto la naturaleza divina como la humana, o lo creado junto con lo increado, que es el contenido de los dos primeros libros<sup>20</sup>. Ahora bien, esta afirmación es necesario verla en el conjunto de la argumentación.

Es preciso señalar, desde el inicio, que la respuesta que ofrece Buenaventura integra la premisa de que el sujeto final del estudio de la teología es Dios. En la conclusión totaliza los argumentos a favor (fundamentos) para después refutar los argumentos en contra. El primero de los argumentos parte de la definición aristotélica de la ciencia, por lo que una ciencia estudia el objeto y sus propiedades como un todo, es decir, en el caso de la teología: Dios y sus creaturas. El segundo argumento señala que el sujeto del *Libro de las Sentencias*, son las cosas y los signos (*res et signata*). El tercer argumento tiene en cuenta la racionalidad de la fe (“aducir argumentos racionales para probar los artículos de fe”).

Siendo así que acepta los argumentos a favor en tanto que fundamentos de su conclusión, la pregunta descansa en saber cuál es el motivo por el que Cristo aparece como el sujeto de la teología. Lo primero que es preciso resaltar es que Cristo es el sujeto como un *todo integrado*. La introducción de esta distinción responde en realidad al sujeto de estudio, que es la ciencia teológica a partir del *Libro de las Sentencias* que responde a Dios en sí y en sus propiedades, es decir, en sí y en sus procesiones *ad intra* y *ad extra*.

Este es un núcleo esencial de la diferencia existente entre el doctor Seráfico y el doctor Sutil. La implicación fundamental de las propiedades *ad extra* envuelve, además, la propia determinación de la ciencia. Buenaventura, consciente de que Dios, uno y trino, es el sujeto o tema del que trata la teología, distingue tres modos de entender dicho sujeto o tema, un triple sentido, asignando en su razonamiento como una característica propia el pensamiento trinitario, donde el argumento siempre evoluciona desde una figura tridimensional: una, la reducción de todo (*omnia*) al *principio radical* (*principium radicale*); otra la reducción de todo (*omnia*) a un *todo integral* (*ad totum integrale*); por último, la reducción de todo (*omnia*) a un todo universal (*totum universale*)<sup>21</sup>.

El propio Buenaventura pone como ejemplo dos disciplinas o ciencias del *trivium* y del *quadrivium*: la gramática y la geometría. En la gramática

<sup>20</sup> Buenaventura, *Commentaria in I librum Sententiarum*, proem., q. 1, concl., en Buenaventura, *Opera omnia*, Vol. 1, ed. por PP. Collegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1882), 7a. Procederemos a la hora de citar como en la obra de Duns Escoto.

<sup>21</sup> Buenaventura, *Commentaria in I librum Sententiarum*, proem., q. 1, concl., 7a.



el principio elemental o radical, el primer modo al que todo se reduce, es la letra al ser su elemento más simple. En geometría sería el punto. En cuanto al segundo modo, al que todo se reduce como un todo integral es el discurso congruo y perfecto en gramática y el cuerpo, que contiene en sí toda clase de dimensiones. Por último, en gramática el todo universal es la palabra escrita y articulada adecuada para significar algo en sí misma o en otra cosa, siendo en la geometría la cantidad continua, inmóvil<sup>22</sup>.

Observamos en Buenaventura una forma dinámico-reductiva de pensar que choca con la forma analítica de pensar del Sutil, donde Dios-Uno supone la deducción del pensamiento a partir de un argumento, a un concepto, al *esse*, a la univocidad, a la argumentación (por muy intrincada que sea). Donde el primero (Buenaventura) supera desde la trilogía la controversia en los modos de la Trinidad; el segundo, (Escoto) supera la divergencia en la modalidad desde la realidad dada de la elección única. Si en Buenaventura hay tres modos para un pensamiento; en Escoto hay un pensamiento dado a partir de los modos posibles. Si para Buenaventura, en el *Breviloquium*, “la Teología, que trata principalmente del Primer Principio, es decir, de Dios uno y trino, trata en su totalidad de siete cosas”<sup>23</sup>, siendo lo primero: “de la Trinidad de Dios”, y ahí, “cómo se compagina la unidad de substancia y de naturaleza”<sup>24</sup>. Para Duns Escoto, en el *Tratado del Primer Principio*, como clave de la especulación trinitaria que orienta la metafísica<sup>25</sup>, afirma que: “Aunque las propiedades del ser son muchas, y su consideración sería un punto de partida válida para mi empeño, comenzaré, sin embargo, por la consideración del orden esencial”<sup>26</sup>. El Primer Principio es el nombre de Dios enseñado al ser humano *Yo soy el que soy*. Así lo expresa como una oración:

<sup>22</sup> Buenaventura, *Commentaria in I librum Sententiarum*, proem., q. 1, concl., 7a.

<sup>23</sup> Buenaventura, *Breviloquium*, pars. I, cap. 2, nn. 1-2, en *Obras de san Buenaventura*, T. 1, ed. por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, (Madrid: BAC, 1945), 207. Buenaventura, *Breviloquium*, en Buenaventura, *Opera omnia*, Vol. 5, ed. por PP. Colegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1891), 201-291.

<sup>24</sup> Buenaventura, *Breviloquium*, pars. I, cap. 2, nn. 1, 207.

<sup>25</sup> Paul Vignaux, “Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot”, *Aquinas* 5 (1962): 301-323 [publicado más tarde en: “Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot”, en *De Anselme à Luther: études de philosophie médiévale* (Paris: Vrin, 1976), 207-229].

<sup>26</sup> Juan Duns Escoto, *Tratado acerca del Primer Principio*, cap. 1, en *Filosofía y teología...*, 327. Johannes Duns Scotus. *Tractatus de primo principio – Abhandlung über das erste Prinzip*, ed. y trad. por Wolfgang Kluxen. 4ª ed. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009).

“¡Oh Señor Dios nuestro! Cuando tu siervo Moisés inquirió de Ti, Doctor veracísimo, cuál es tu nombre, para que él a su vez pudiera decírselo a los hijos de Israel, Tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de Ti, se lo diste a conocer respondiendo: *Yo soy el que soy*”<sup>27</sup>.

Buenaventura, por su parte, había ya expresado en el *Itinerarium* el primer nombre dado al entendimiento como el del ser, “que predica, ante todo, la unidad de la divina esencia, por lo cual se dijo a Moisés *Yo soy el que soy*”<sup>28</sup>. Pero se trata del nombre dado en el Antiguo Testamento, siendo el segundo, —el bien— el nombre propio de Dios en el Nuevo Testamento, fundamento de la revelación de la pluralidad de Personas: “Damasceno, siguiendo a Moisés, dice ser *el que es* el nombre primario de Dios, mientras Dionisio, siguiendo a Cristo, asegura que el nombre divino primario es el bien”<sup>29</sup>.

Efectivamente, si pensamos desde el entendimiento lógico-ontológico nos aparece el Primer nombre de Dios como ser —el lugar donde se queda Escoto—, pero si entendemos la capacidad del hombre elevada en su contemplación desde la cointuición, el bien es un nombre más radical. Podemos entender que *el principio radical* no es suficiente, ni suficiente es un único modo de entender el objeto de la ciencia teológica. Dios, como principio o sujeto radical o Primer Principio, es el elemento desde el cual se construye el discurso teológico, como el punto en geometría o la letra en gramática. Ahora bien, si la teología tiene que tratar de la reducción de las propiedades de Dios *ad intra* y *ad extra*, es decir, de Dios en cuanto que es y es dándose como bien, entendido no solo como una disciplina racional, sino en cuanto que dota de racionalidad a la fe, concibiendo la teología no como teología natural, sino como teología sistemática..., entonces debe considerar el “todo integrado” de Cristo, el Verbo increado, encarnado e inspirado. Buenaventura entiende, aquí, “todo” como el equivalente a ‘totalidad’, un modo de decir absoluto, y así es sinónimo de perfección —no “todo” en comparación a la parte—<sup>30</sup>. Y *todo integral* significa que está compuesto de partes, que junto con otras constituyen la totalidad. Las partes son, pues, integrales e integradas, como en un producto mixto. El *todo universal* es aquel superior

<sup>27</sup> Escoto, *Tratado...*, cap. 1, 327.

<sup>28</sup> Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, n. 2, en *Obras de san Buenaventura*, T. 1, 613. Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, en Buenaventura, *Opera omnia*, Vol. 5, 295-316.

<sup>29</sup> Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, n. 2, 613.

<sup>30</sup> Buenaventura, *Commentaria in I librum Sententiarum*, dist. 19, p. 2, art. un., q. 1, concl. 356a.

sustancial que se toma por encima y por debajo de la línea predicamental, como animal al hombre y el hombre a Sócrates<sup>31</sup>. En Cristo, pues, se integra toda la teología, como un “discurso acabado” (gramática), como un “cuerpo” en el que se contienen todas las dimensiones (geometría). Como señala Alfonso Pompei: “En Cristo, Hombre-Dios, todas las demás realidades consideradas distintamente en los diversos tratados teológicos forman un todo. En este sentido, hablamos de cristocentrismo de toda la teología entendida como un todo”<sup>32</sup>.

Juan Duns Escoto sitúa el Primer Principio como horizonte de reflexión teológica a partir de la distinción entre teología en sí y nuestra teología o teología en nosotros. La imposibilidad de una mirada pluridimensional (de reducción al centro) como la que utiliza Buenaventura, hace que Escoto opte por una óptica de análisis-síntesis. La gramática trata de la letra, a partir del cual se construye el discurso, como la geometría del punto, diría Escoto frente a Buenaventura, o, dicho de otra forma, es desde la singularidad de los principios tomados en sí (los principios conocidos por sí<sup>33</sup>) que podemos después derivar las combinaciones o relaciones. Solo hay un modo deductivo-analítico que parte de lo esencial como la única forma de razonamiento. Esa especificidad nace de la propia concepción de la doble naturaleza de Cristo, como señala en su crítica a Buenaventura:

“Y que ni el Padre ni la Trinidad es Cristo, ni parte de Cristo, según las maneras de partes ya dichas ni objeto esencialmente atribuido a Cristo, es cosa manifiesta. Semejante atribución es inadmisibile por dos razones: Primeramente porque, como quiera que decir Cristo es decir dos naturalezas según las cuales lo hacen sujeto teológico los que tal sentencia defienden, seguiríase que Cristo según la naturaleza creada tiene prioridad esencial respecto del Padre o de la Trinidad, pues no se da atribución esencial sino respeto de lo que esencialmente es primero, y esto es falso; y, en segundo lugar, porque Cristo, según su naturaleza divina, no tiene prioridad por la que haya de atribuírsele o el Padre o la Trinidad ... La unidad que compete, en efecto, a Cristo

<sup>31</sup> Buenaventura, *Commentaria in I librum Sententiarum*, Scholion, 9b.

<sup>32</sup> “in Cristo, Uomo-Dio, tutte le altre realtà considerate distintamente nei vari trattati teologici formano come un tutto intero. In tal senso si parla di cristocentrismo di tutta la teología come un tutto intero”. Alfonso Pompei, “Theologia”, en *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teología, Spiritualità*, ed. por Ernesto Caroli (Padova: Editrici Francescane, 2008), 801.

<sup>33</sup> Gérard Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité* (Paris: Vrin, 2005), 24-26.

en cuanto único supuesto en dos naturalezas, no es unidad eterna; pues la unidad formal del primer sujeto implicaría exigencia necesaria a la unidad de Cristo; luego el primer sujeto en cuanto primero no es exclusivamente eterno”<sup>34</sup>.

Efectivamente, reduciendo la ciencia teológica a Primer Principio, Cristo tenía que aglutinar en sí (no en reducción o resolución) las características propias del Primer Principio: contener el ser y la pluralidad personal. Según Escoto no es que sea imposible por la propia noción de Persona, sino que en su comunión de naturalezas tendría que entrar también la naturaleza humana, que, por otra parte, no es eterna. Jesús no puede ser el Primer Principio evidente en el cual construir un razonamiento, en tanto que Cristo es “el principio hermenéutico del obrar de Dios obrando ‘*ad extra*’”<sup>35</sup> –si bien en el presente estudio sería mejor decir el principio de inteligibilidad–. El marco de comprensión del Sutil no es el punto desde el cual pensamos la geometría, ni la palabra desde la que se construye el discurso. Ejemplos, por cierto, más cercanos a la esfera platónica de entendimiento de la ciencia. La metáfora que utiliza Duns Escoto es la clásica aristotélico-tomista de la medicina, para expresar que no puede ser la diferencia específica o la parte accidental la que pueda ser objeto de la teología:

“en resumen: dígase lo que se quiera de la medicina respecto del cuerpo así acondicionado, no solo particular, sino también ente *per accidens*, es al menos imposible que la primera ciencia acerca del cuerpo humano tenga como sujeto el cuerpo sanguíneo-sano. Más todavía: dado que hubiese ciencia que lo considere, habrá de admitirse otra anterior a ella... En efecto, al decir del Damasceno, por Cristo se entiende el Verbo-Hombre; luego con anterioridad a la noticia cuyo primer sujeto fuese Cristo, existiría de suyo otra anterior, cuyo centro de referencia es el Verbo, caso que se admitan inmanentes en el Verbo como Verbo propiedades suyas. Más aún: con anterioridad asimismo a la noticia referente al Verbo, tendríamos otras que se refieren a Dios, aquellas, digo, que le competen por razón de su deidad, común a las tres divinas personas”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, IV, nn. 173-174, 73-74.

<sup>35</sup> Isidoro Guzmán Manzano, “El primado absoluto de Cristo en Escoto: nuevas perspectivas: Cristo, el principio hermenéutico de la teología cristiana y fundamento de toda la creación posible”, *Naturaleza y gracia* 55 (2008): 40.

<sup>36</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, IV, nn. 174, 74-75.

Y es que el núcleo (el centro de referencia) que define a Cristo es el Verbo, que es una Persona que comparte deidad con las otras dos personas, a las cuales “se refieren algunas verdades teológicas”<sup>37</sup>.

Un inciso en el discurso para destacar, de nuevo, el diferente enfoque o perspectiva filosófica. Es preciso comprender que existe un diseño –incluso una visualización– totalmente diferente entre Buenaventura y Duns Escoto. Ya hemos tenido la oportunidad de referirnos en otros textos, cómo Buenaventura mantiene en la relación entre lo natural y lo sobrenatural un diseño quiditativo-simbólico (*res-significatio*) construido a partir de una metafísica que se presenta con una proyección geométrica<sup>38</sup>. En este diseño, la figura –el cuerpo, en geometría, el discurso congruo en gramática, Cristo en teología– se abstrae de la medida cuantitativa. Buenaventura es consciente de que la mirada desde el principio radical impide ver los puntos que hay posteriores a él, mientras que, al contrario, la observación del cuerpo que contienen los puntos nos permite poder llegar al principio de la perspectiva. Buenaventura diseña un marco metafísico en la cual insertar el cuerpo integrado objeto de la ciencia (teológica), objeto que participa de todas las dimensiones que lo integran. Este marco metafísico de dimensiones entitativas y significativas (una realidad construida como a modo de entes geométricos) le permite poder construir una geometría filosófico-teológica. Duns Escoto, sin embargo, se aparta del lenguaje metafísico de inspiración platónica, para construir un razonamiento apegado al método inductivo-deductivo aristotélico –patrón profundizado por Grosseteste y Bacon<sup>39</sup>–, en un pensamiento más cercano a la aritmética, a la deducción lógica (ahora bien con la potencia de la modalidad) y una ontologización sustitutiva de los entes matemáticos (entes en potencia)<sup>40</sup> o a una geometría (basada en el punto y la línea) que no expresa un correlato como forma (platónica)<sup>41</sup>. En este sentido, la base es el discurso racional a partir de los primeros principios axiomáticos desde la esencial-

<sup>37</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, IV, nn. 174, 74.

<sup>38</sup> Manuel Lázaro, “La metafísica vectorial en Buenaventura”, en *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval –Córdoba, Toledo, París–*, ed. por Manuel Lázaro, Francisco León, Vicente Llamas (Madrid: Editorial Sínderesis, UNED Editorial, 2020), 219-227. Manuel Lázaro, “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

<sup>39</sup> Cf. John Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia* (Madrid: Alianza, 1987), 41-48.

<sup>40</sup> Miguel Martí, “La filosofía de las matemáticas de Aristóteles”, *Tópicos* 52 (2017): 64.

<sup>41</sup> Henry Mendell, “Aristotle and Mathematics”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. por Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/>.

dad, en este caso del infinito del Primer Principio. Este es deductivo –lineal y en árbol (en 2D)–; aquel es reductivo –geométrico desde puntos e integración de dimensiones por producto mixto (en 3D)–.

Retomemos, el discurso sobre el objeto de la ciencia teológica. Si el entendimiento de qué sea la ciencia y cómo se construye epistemológicamente nos ayuda a entender cuál es el objeto de la ciencia, no es menos cierto que, en el caso de la teología, el teólogo se conjuga con el filósofo. A la reflexión epistemológica, se le suma de forma prioritaria, o al menos concomitante, la explicación relativa a la Segunda Persona de la Trinidad y el significado y alcance del Misterio de la Encarnación, de la explicación de la doble naturaleza en el Verbo (el logos) de Dios. Y en esto coinciden los dos teólogos, ambos cristianos (seguidores de Cristo), ambos franciscanos (seguidores de quien se configuró con Cristo), ambos centrando su pensamiento en y desde Cristo, Segunda Persona de la Trinidad, Verbo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre: la clave hermenéutica (Buenaventura) o el principio intelectual (Duns Escoto) del pensamiento.

## 2. Cristo, Dios y hombre verdadero: cristocentrismo y cristologismo.

Tanto Buenaventura como Duns Escoto son hijos de Francisco de Asís, el santo que alcanza una experiencia de similitud con Cristo crucificado, experiencia de la humanidad doliente del Hijo de Dios, como primera manifestación de la gloria de su divinidad en la gracia de la resurrección. Buenaventura, general de la orden, es consciente de esta realidad sobrenatural dada en un hombre. La experiencia de los “Sagrados Estigmas” es explicada en la *Leyenda Mayor* por el Seráfico en el camino de la experiencia divina de Francisco como “el ápice de la vida unitiva del Santo... los estigmas constituyen la demostración más clara de su identificación con Cristo y de la validez de su misión en la historia”<sup>42</sup>. La experiencia de Cristo es una experiencia clave para adentrarse en el Misterio divino, en Dios uno y trino, para alcanzar la cointuición, la expresión de experiencia racional de la vía unitiva, de raíces victorinas y dionisianas, al rescate del mero racionalismo. La experiencia del *Poverello* es una experiencia dada en la historia con el Hijo de Dios, el Verbo, encarnado en el mundo y en la historia de la salvación<sup>43</sup>. En Buenaventura, la acción del Verbo –como mediador entre Dios y

<sup>42</sup> Fernando Uribe, *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor* (Salamanca: Tenacitas, 2008), 331.

<sup>43</sup> Cf. Alexander Gerken, “Bonaventuras Konvenienzengründe für die Incarnation des Sohnes”, en *Wissenschaft und Weisheit* 23 (1960): 131-146. Para una valoración de la teoría



sus creaturas— se ofrece, de una manera particular al hombre, en el Verbo encarnado<sup>44</sup>. La reparación por el Verbo inspirado está en estrecha relación con la acción creadora del Verbo eterno o increado, ya que es una acción en continuidad: una nueva creación. Esto implica que, si la actividad creadora del Verbo inspirado hace referencia a la producción en el ser, la reparación de las cosas se relaciona con la ordenación al bien. La encarnación del Hijo de Dios eleva la naturaleza, en especial, la naturaleza humana. La encarnación del Verbo es la manifestación más importante, más sabia, de Dios. En su Palabra, Dios ha llamado a toda creatura a la existencia. Y en la encarnación del Verbo continúa su obra creadora por la reparación en Él, como pura donación de amor y expresión divina por gracia. La encarnación del Verbo, Cristo, supone una dimensión no solo filosófico-dogmática, sino una mirada histórico-salvífica. El Verbo es el mediador que expresa al Padre:

“El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas que son hechas por él, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y según esto, es el *árbol de la vida*, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida”<sup>45</sup>.

Integrando las dimensiones naturales y sobrenaturales, espaciales y temporales, en un dinamismo donde Cristo integra la verdadera metafísica, pues es el sujeto privilegiado, pleno, de la causalidad metafísica:

“Este es el medio metafísico que reduce, y esta es toda nuestra metafísica: la de emanación, la de ejemplaridad, la de consumación, es decir iluminar por radios espirituales y reducir al sumo. Y así serás verdadero metafísico”<sup>46</sup>.

---

crisocéntrica en relación con el Verbo encarnado y sus posibilidades, cf. Gabriele Panteghini, “¿Teología del Verbo o Teología dell’Incarnazione? Fondamenti e limite del cristocentrismo bonaventuriano, en Gamboso et al., *Teologia e Filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione* (Brescia: Morcelliana, 1974), 9-54.

<sup>44</sup> Buenaventura, *Sermones de tempore (Sermones in nativitate Domini)*, serm.1, en Buenaventura, *Opera omnia*, Vol. 9, ed. por PP. Collegii a S. Bonaventura (Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1901), 103a.

<sup>45</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 17, en *Obras de san Buenaventura*, T. 3, ed. por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí (Madrid: BAC, 1947), 189. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, en *Opera omnia*, Vol. V, ed. por PP. Collegii a S. Bonaventura (Florentiae: Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1891), 329-449.

<sup>46</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 17, 189. *Opera omnia*, vol. V, ed. por PP. Collegii a S. Bonaventura (Florentiae: Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1891), 332b.

La vía más apropiada para poder dar cumplimiento al entendimiento que lleva a Dios tiene como medio a Cristo, el Verbo increado, encarnado e inspirado. Cristo para Buenaventura no es una forma secundaria, “algo que es cuasi común al Verbo”<sup>47</sup>, como señala Escoto, pues es la “expresión” perfecta en la que todas las cosas quedan reducidas. Si el sujeto de la teología es Dios, a él llega el hombre por Cristo, que configura en sí todas las dimensiones tanto sobrenaturales como naturales (teológicas, metafísicas y físicas). Como ya he expresado en otros trabajos<sup>48</sup>: “san Buenaventura presenta su programa metafísico: un proyecto que tenga como epicentro lo sobrenatural, es decir, teológicamente, que se reduzca a Dios; y que tenga como modelo de mediación entre lo sobrenatural (teológicamente Dios creador) y lo natural (teológicamente la naturaleza creatural) al Verbo de Dios: su objeto es «la *esencia*, por la eterna generación de lo primario»<sup>49</sup>”. El Verbo es expresión de la *res* y de la *signata*, siendo Cristo no solo encarnación del Verbo, sino “imagen perfecta” (semejanza) del Padre<sup>50</sup>. Cristo, el Verbo encarnado, es mediación ejemplar y mediación simbólica<sup>51</sup>. Como concluye Rossano Zas Friz:

“En el misterio de la encarnación es donde encontramos el origen y la meta del movimiento simbólico, que tiene en el símbolo su referencia objetiva y en la cointuición su contrapartida subjetiva como percepción en la fe de lo que se presenta veladamente en la presencia sensible del símbolo. Cristo es el origen en cuanto es hombre y Dios; y es su meta, porque su aparecer no tiene otro fin que el reparar. Co-intuyéndose quién es él en la fe, el pecador es elevado a la sabiduría y es así curado radicalmente por la divina gracia”<sup>52</sup>.

El camino de investigación, el *Itinerario* de la mente hacia Dios, de la sabiduría cristiana, del espíritu especulativo, filosófico, teológico y espiritual pasa, siguiendo el ejemplo de Francisco de Asís, por Cristo crucificado: “*Transeamus cum Christo cruxifixo ex hoc mundo ad Patrem*”<sup>53</sup>. El fin del

<sup>47</sup> Escoto, *Prólogo...*, p. 3, q. 3, IV, nn. 174, 74.

<sup>48</sup> Lázaro, “Más allá de la quiditas...”, 60-61.

<sup>49</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 12, 185.

<sup>50</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 16, 189.

<sup>51</sup> Manuel Lázaro, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata (Roma): Fratelli Editori di Quaracchi, 2005), 208.

<sup>52</sup> Rossano Zas, *La teología del símbolo de San Buenaventura* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997), 283.

<sup>53</sup> Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c.7, n.6, 633.

hombre es ir al Padre, y ello ha de hacerse por Cristo, sujeto de la teología, pues Él es el centro integral de todas las dimensiones naturales-sobrenaturales (creadas y divinas). Cristo se presenta el como el *Medium* entre la verdad eterna de Dios y la creación en la acción humana”<sup>54</sup>. De esta forma posibilita un lugar para la metafísica como es el espacio posible para la figura, o el pergamino para el discurso congruo.

En Duns Escoto, como en Buenaventura, Cristo tiene la primacía, incluso podríamos decir que en Escoto de forma absoluta. Pero en un orden distinto. Recuerdo aquí y ahora las palabras del profesor Isidoro Guzmán Manzano:

“El hombre Jesús tiene la grandeza única de ser aquel hombre que ha sido personal por el Verbo, el hombre Jesús ha sido enriquecido con toda gracia o plenitud de operación, tanto respecto a la actividad volitiva, como respecto a la actividad intelecto-cognoscitiva y esto, en tal grado que, ya desde el primer momento de su existencia personada por el Verbo, realiza el supremo acto de Superamistad con Dios y que es, por su parte, el fin primero y último que Dios ha querido crear, el fin último al que ha sido llamado todo lo creado de hecho y, especialmente, lo creado inteligente y volente, Cristo y su Iglesia porque Él es el Primero en todo”<sup>55</sup>.

Con el profesor Guzmán Manzano creemos que Cristo es el criterio hermenéutico de la teología escotista, como lo será en Buenaventura. Pero, mientras que en el Seráfico ese criterio es desde su visión geométrica, donde Cristo es el centro integral de las dimensiones hacia el Principio radical (cristocentrismo), en Duns Escoto, Cristo es el Verbo, el *logos*, como escala de las relaciones *ad extra* desde el Primer Principio de forma lineal. Cristo es el criterio “cristológico” de “nuestra teología”, afectando así el acercamiento a la realidad desde la *res quiditativa*.

No podemos hacer ahora, ni en Buenaventura ni en Escoto, un discurso sobre su cristología. Nos interesa ver su relación en torno al sujeto de la teología. Recordemos la cita de Juan Damasceno, cita que también hemos visto en Buenaventura. El Seráfico lo tiene en cuenta, pero reconoce su lectura

<sup>54</sup> “En raison de cette place, le Christ a une relation spéciale avec la Création comme ‘Exemplar’. Il devient ainsi le ‘Medium’ entre la vérité éternelle de Dieu et la création dans l’agir de l’homme”. Gerken “Medium”, 99. Cf. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, nn. 12-17, 331a-332a; San Buenaventura, *Christus unus omnium magister*, en *Opera omnia*, vol. V, nn 6-10, 15, 568b-570a, 571b.

<sup>55</sup> Guzmán Manzano, “El primado absoluto de Cristo en Escoto...”, 11.

esencialista, y el olvido de la manifestación neotestamentaria en tanto que bien. Por su parte, Duns Escoto acude al Damasceno en su argumentación contra Buenaventura. Duns Escoto, lector siempre atento, reconoce cómo Juan Damasceno plantea la unión hipostática de modo que en el doble movimiento de Dios hacia el hombre (descendente) y del hombre hacia Dios (ascendente), el movimiento divino es preeminente. Este movimiento es un movimiento de dinamismo lógico. Peter Hünermann señala que este movimiento, en Damasceno, olvida el tiempo, la historia<sup>56</sup>. Se trata del olvido de una dimensión humanizante, que, sin duda, también se hace presente en el Sutil, en favor de la idea de la hipóstasis como “autorevelación del sujeto en sus operaciones”<sup>57</sup>. Esta adopción en la explicación del Dios en cuanto ser que explica el movimiento de racionalidad, sin embargo, varía en la explicación de la encarnación del Hijo de Dios. Aquí aparece una inversión valorativa, explícita en Buenaventura, implícita en Duns Escoto. Para Juan Damasceno, la “composición de la *hipóstasis* del Verbo consiste justamente en las dos naturalezas que se unen en la Persona divina”<sup>58</sup>, pero teniendo en cuenta que “el Verbo de Dios prestó una hipóstasis a la carne”<sup>59</sup>. La fundamental relevancia del Verbo se hace presente de forma especial en la cristología escotista, es la persona del Verbo la que determina la dependencia sustantiva de la humanidad de Cristo. En términos ontológicos podríamos decir que “la existencia es condición necesaria pero insuficiente para la subsistencia”<sup>60</sup>. La naturaleza humana de Cristo goza de un *esse subsistentiae*, de modo que “teniendo propia existencia –modalidad de *esse existentiae simpliciter*–, no tiene, en cambio, subsistencia propia”<sup>61</sup>.

La naturaleza humana de Cristo, en Escoto, es una “naturaleza asumida”, en “el sentido que se dice que algo es asumido «en unidad de persona»”<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Peter Hünermann, “Figlio di Dio nel tempo. Abbozzo di un concetto”, en *Problemi fondamentali di cristologia oggi*, ed. por Leo Scheffczyk (Brescia: Morcelliana, 1983), 122.

<sup>57</sup> José Carlos Camaño, “La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de san Juan Damasceno”, *Revista de Teología* 85 (2004): 65.

<sup>58</sup> Camaño, “La dinámica simbólica...”, 66.

<sup>59</sup> Juan Damasceno, *La foi orthodoxe (45-100)*, 46, 1. 30, ed. B. Kotter (París: Cerf, 2011), 16.

<sup>60</sup> Vicente Llamas, *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser* (Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Ed. Espigas, 2018), 37.

<sup>61</sup> Llamas, *In Via Scoti...*, 39.

<sup>62</sup> Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 2, n. 120, en Juan Duns Escoto, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1-17 y Lectura III, Distinciones 18-22*, dir. Por José Antonio Merino y trad. por Alejandro Villalmonste (Madrid: BAC, 2008), 34. Ioannis Duns Scoti, *Opera omnia*, Vol. 9, ed. por B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, y S. Ruiz de

Esta “unidad personal” hay que entenderla de modo que “la dimensión «persona» no añade nada a la naturaleza humana individual, sino que sólo le concede la *no dependencia* de otros en el ser y en el actuar, visión que... pretende salvaguardar al máximo la integridad y la integralidad de lo humano”, con ello ilustra “el misterio de Cristo verdadero Dios hecho hombre verdadero”<sup>63</sup>. Efectivamente, “la persona divina, por ser independiente, puede tener capacidad suficiente para recibir esta dependencia que la naturaleza humana tiene respecto a ella”<sup>64</sup>. Escoto distingue entre la naturaleza y la persona creada. Ciertamente: “es claro que no es lo mismo aquello por lo cual es formal y últimamente se individualiza y aquello por lo cual es «personificada», con esta personalidad creada. Porque, según el Damasceno, «tomó el Verbo nuestra naturaleza en un individuo (en átomo), pero no asumió la persona»<sup>65</sup>. Este “tomarse” es una acción transitiva que afecta un agente diferente al que le corresponde una pasión. En este sentido, propiamente, más que encarnarse (que implicaría la acción de encarnar) supondría “ser unido” o “ser asumido”, “porque esta acción, en cuanto pasa al objeto, pasa en la naturaleza humana, no en el Verbo”<sup>66</sup>. La naturaleza asumida supone la acción receptiva en la naturaleza unidad, es decir, “es sujeto receptivo y está en potencia”<sup>67</sup>. Esta asunción de la naturaleza hace del Verbo el protagonista absoluto del propio Misterio de la Encarnación. Es el Verbo la persona de la Trinidad que “asume en sí” la naturaleza humana<sup>68</sup>. El Verbo, al asumir la naturaleza humana, se encarna, que es un “modo de difundirse”, por lo que es causa eficiente y causa formal en la medida en que termina formalmente la naturaleza<sup>69</sup>. La naturaleza asumida “no es formalmente y en sentido propio la existencia de la persona divina”<sup>70</sup>. El Verbo es, pues, el ser “que es” la sustancia, mientras que la naturaleza asumida lo es “según lo accidental”, tiene una existencia en el Verbo<sup>71</sup>. El Verbo es término de una relación de

---

Loizaga (Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2006) [*Ordinatio* III, dist. 1-17.]. Ioannis Duns Scoti. *Opera omnia*, Vol. 21, ed. por B. Hechich, et al. (Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2004) [*Lectura* III, dist. 18-40].

<sup>63</sup> Juan Iammarrone, “Cristología”, en *Manual de Teología franciscana*, coord. por José Antonio Merino y Francisco Martínez (Madrid: BAC, 2003), 174.

<sup>64</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 21, 9.

<sup>65</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 32, 11. La referencia de Juan Damasceno es del *De fide orthodoxia* c. 55.

<sup>66</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 66, 20.

<sup>67</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 66, 20.

<sup>68</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 71, 21.

<sup>69</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. I, parte primera, q. 1, n. 71, 21.

<sup>70</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. IV, q. 1, n. 36, 117.

<sup>71</sup> Escoto, *Ordinatio*, dist. IV, q. 1, n. 37, 118.

dependencia. La existencia humana de Cristo no cae en el monofisismo, pero da protagonismo al Verbo divino. Como señala Iammarrone: “Duns Escoto considera el sujeto divino del Verbo sujeto personal de una realidad humana individual”<sup>72</sup>.

Cristo es el Verbo, en absoluta primacía especialmente en su relación *ad extra*. El Verbo increado asume la naturaleza. Mientras que, en Buenaventura, el Verbo encarnado crucificado, Cristo, es “el *mediador entre Dios y los hombres*, teniendo, como se manifestará, el medio en todas las cosas”<sup>73</sup>, lo que hace que sea —como Verbo inspirado— “el medio de todas las ciencias”<sup>74</sup>. Siendo así el Verbo, como increado, es medio entre el universo y Dios, y en su papel productor y creador es mediador entre Dios y el hombre. Podemos concluir que el Verbo increado es el arquetipo expresivo ejemplar de los seres creados. El Verbo se constituye así como mediador entre Dios y el hombre. El Verbo encarnado es el epicentro del esquema comunicativo que reúne así a todas las creaturas. Y es, también, el centro teológico (centro de la economía de la salvación): centro de la creación, centro del tiempo y centro de la salvación. Como Verbo increado “el Hijo de Dios es similitud hipostática del Padre, por la que el Padre se conoce a sí mismo”<sup>75</sup>. El Hijo de Dios, la Segunda persona, el Verbo (increado, encarnado e inspirado) es expresión del Padre que se constituye sujeto de la teología en sí y para el hombre. Esta mediación crística, que es expresión en su encarnación de la naturaleza y la significación, perfecta imagen de Dios, fundamenta en la teología no solo la inteligencia de la fe, sino, recordemos, la *res et signata*. Este cristocentrismo lleva a una verdadera metafísica en la que el hombre metafísico es capaz de penetrar en lo sobrenatural a partir de Cristo (verdadero hombre y verdadero Dios: “el mismo es el hijo del hombre y el Hijo de Dios”<sup>76</sup>), imagen expresiva del Padre. Pero no solo otorga un esquema metafísico, sino que dota a las realidades creaturales de un salto cualitativo también metafísico, pues no son solo cosas que pueden ser reducidas ontológicamente a quididades, sino que son en sí, a modo de imagen, lo que Cristo es a modo de expresión perfecta: *signata*. Estos *signata* están además insertos en la economía de salvación a través de sacramentos instituidos que manifiestan no solo la realidad humana sino también la divina (la gracia).

<sup>72</sup> Iammarrone, “Cristología”, 174.

<sup>73</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 10, 183.

<sup>74</sup> Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, coll. 1, n. 11, 183.

<sup>75</sup> J. -G., Bougerol, *Introduction à l'étude...*, 80 (traducción mía).

<sup>76</sup> Buenaventura, *Breviloquium*, p. 4, cap. 2, n. 7, 339.



En Duns Escoto, el Verbo, por su primacía absoluta, en un diseño de deducción (no de reducción), se muestra especialmente como Verbo increado, como Persona trinitaria, si bien abierta al ser relacional. Dios es Ser Supremo, pero es formalmente caridad. Dios Amor (Caridad) es el fundamento del primado de Cristo. Dios Caridad ama de forma sumamente ordenada:

“Primero Dios se ama a sí mismo; en segundo lugar se ama en otros y este amor es casto. En un tercer momento, quiere que alguien distinto del propio ser divino, lo ame con el sumo amor posible. En cuarto lugar, prevé la unión de aquella naturaleza que habrá de amarle con este amor supremo (Cristo). Aunque nadie haya caído en pecado”<sup>77</sup>.

La primacía de Cristo descansa en el Dios como Primer Principio en tanto que es formalmente Caridad, es su “constitutivo metafísico... establece el orden y da consistencia a la vida íntima de Dios”<sup>78</sup>. A partir del Primer Principio, Dios Ser que es Caridad, viene dada la “primacía ontológica y axiológica en el ‘orden de la intención’” de Cristo<sup>79</sup> y de su figura humana. Desde el Primer Principio no queda sino mirar la reflexión sobre el Ser, sobre su quiddidad, desde la perspectiva ontológica.

Dominique Demange escribe que:

“Para Duns Scotus, la metafísica es una ciencia de lo real y no de la representación, es la teoría de las propiedades previsibles abstractas y comunes del ser real, e incluso la ciencia de los conceptos más abstractos y equívocos... Después de haber vacilado sobre esta espinosa cuestión de la articulación entre la metafísica, la teología y la teoría de los objetos, Duns Scotus terminará por reconocer formalmente esta disociación entre la teoría de los objetos (“ontología”) y la metafísica: ser, como primer concepto de la metafísica, se distingue ahora de ser como el objeto primario del intelecto, es decir, ser en el sentido de la totalidad de lo pensable, es decir, de lo lógicamente posible.”<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Ioannis Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, lib. III, d. 7, q. 4, en Ioannis Duns Scotus, *Opera omnia*, Vol. XXIII (Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1891), 303b. La traducción la tomamos de Alejandro de Villalmonde, “Cristo y María en el pensamiento de Duns Escoto”, *Verdad y Vida* 66 (2008): 551.

<sup>78</sup> Villalmonde, “Cristo y María...”, 552.

<sup>79</sup> Villalmonde, “Cristo y María...”, 557.

<sup>80</sup> “la métaphysique est pour Duns Scot une science du réel et non de la représentation, elle est la théorie des propriétés abstraites et communes prédicables de l’être réel, soit encore la science des concepts quidditatifs les plus abstraits... Après avoir hésité sur cette épineuse

Efectivamente, para Escoto, desde su óptica deductiva a partir de la lógica modal, la investigación siempre responde al elemento atómico que es la profundización ontológico-qualitativa del ser, ahí entendida la univocidad del ser. La idea de la infinitud no lleva a la metafísica, como la idea de Ser nos lleva a la teología. Es la idea de Ser Primero como Ser (Damasceno) en su propiedad de Caridad lo que hace del discurso sobre el Ser el sujeto de la teología. El resultado de la filosofía escotista es diferente al de Buenaventura para quien la metafísica es un marco de comprensión en el que se desarrolla la ciencia de lo real y de la representación, entendida esta como el salto cualitativo de las dimensiones de la realidad natural. Buenaventura se muestra como un teólogo que utiliza el esquema filosófico en su ejercicio de modo que existe un paralelismo entre teología y metafísica; mientras que Duns Escoto es un teólogo que consciente de la necesidad de la razón para la teología sabe que no puede renunciar a ser filósofo<sup>81</sup> para poder, a su vez, hacer teología<sup>82</sup>.

### 3. Conclusión

La cuestión sobre el sujeto de la teología tiene como centro la reflexión sobre el papel de Cristo en la reflexión teológica. La reflexión sobre Cristo es central tanto en el pensamiento bonaventuriano (Cristo medio y centro, la cristología de la encarnación, su naturaleza divina) como en el escotista, donde se afirma el primado absoluto de Cristo. Cristo, cómo se explica el Misterio de la Encarnación, ilumina el quehacer filosófico en general y en tanto que posibilidad de acceder de lo natural a lo sobrenatural. La cristología condiciona la metafísica al tiempo que la metafísica determina el papel

---

question de l'articulation entre métaphysique, théologie et théorie de l'objet, Duns Scot finira donc par reconnaître formellement cette dissociation entre théorie de l'objet ('ontologie') et métaphysique: l'étant, comme premier concept de la métaphysique, est désormais distingué de l'étant comme objet premier de l'intellect, à savoir l'étant au sens de la totalité du pensable, c'est-à-dire du logiquement possible". Dominique Demange, *Jean Duns Scot, la théorie du savoir* (Paris: Vrin, 2007), 18.

<sup>81</sup> Olivier Boulnois, "Duns Scot, philosophe et théologien", en *Lumières médiévales. Saint Bernard, Averroès, Saint Thomas d'Aquin, Duns Scot*, ed. por Pascale Bermon et al (Paris: Collège des Bernardins, Parole et Silence - Lethielleux Editions, 2017), 95-113. Cf. Norbert Hartmann, "Philosophie und Theologie nach Johannes Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980): 196-212.

<sup>82</sup> Franz Lackner, "Theologie – Anfang und Vollendung der Metaphysik: Eine Verhältnisbestimmung", en *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, ed. por Franz Lackner (Kevelaer: Edition T. Coelde, 2003), 130-145.

de la reflexión cristológica en el camino de la reflexión natural hacia lo sobrenatural, y el objeto de la teología dando lugar a dos esquemas diferentes: el cristocentrismo bonaventuriano y el cristologismo escotista.

Para Duns Escoto, Dios es el Primer Principio, como Primer Principio es el Ser. Dios es el Primer Principio esencial que teológicamente es Caridad-Amor. Dios Caridad-Amor se da como bien supremo de sí mismo y máximamente comunicable *ad intra* y *ad extra*. Señala Vicente Llamas que “La posición referente y mediadora de Cristo dicta una visión cristocéntrica del evento creacional: Jesús es la sublime obra de Dios *ad extra*; el Hijo, en circuncinación, su procesión *ad intra*”<sup>83</sup>. La explicación, sin embargo, debe verse en contexto cristológico, toda vez que el protagonista es el Verbo, sea increado (el Hijo), sea encarnado (Cristo), pero en la forma preeminente de Verbo, de *logos* como principio lógico-ontológico, puesto que, como el mismo Vicente Llamas refiere, tomando de base la *Reportata Parisiensia*, “la naturaleza humana no tiene, en Cristo, el *proprium esse subsistentiae*, sino que acredita la *subsistentia Verbi*, dado que comunica con el Verbo en cuanto éste es hombre”<sup>84</sup>. La comunicabilidad *ad extra* se realiza por el Verbo (*logos*) de Dios del que depende la creación y que se manifiesta en el orden natural como Verbo que asume la naturaleza humana, en el Misterio de la Encarnación, en Cristo. Cristo tiene el primado absoluto como derivación lógica de Dios Caridad-Amor querida por la Trinidad divina, dependiente del Verbo encarnado por el cual Dios Trino entra en la historia fundamentando la realidad. Se trata de un esquema cristológico, de derivación del Primer Principio: Dios Ser, el sujeto de la teología y el fundamento de una ontología univocista. Lo podemos llamar metafísica, pero no por ello, en realidad lo es. Isidoro Guzmán Manzano afirma que “Así, pues, la Metafísica, en cuanto tal, aun cuando pretenda conocer el *scibilis in se*, sin embargo, en cuanto nuestra, es conocimiento supremo por conceptos, los más abstractos y comunes que, en consecuencia, dejan fuera lo concreto y distinto de la realidad ... La Metafísica, si bien imposible en lo que pretende, puede ser realizada, sin duda; pero será siempre realización en consonancia con nuestro modo finito de ser”<sup>85</sup>. Esto supone afirmar que en Escoto el conocimiento de lo real es una ontología que cuando intenta ser metafísico, en su análisis de inspiración aristotélica, no puede sino terminar siendo teología, pero eso es

<sup>83</sup> Llamas, *In Via Scoti...*, 270.

<sup>84</sup> Llamas, *In Via Scoti...*, 270. Duns Scoti, *Reportata Parisiensia* III, d. 6, q. 1, 283.

<sup>85</sup> Guzmán Manzano, Isidoro. “El saber teológico en Juan Duns Escoto.” *Carthaginensia* 11 (1995) 93–132. ( ): 104-105

otra cosa, a no ser que la teología termine siendo reducida a una ontología de lo infinito.

Para Buenaventura, Dios es el Primer Principio y principio radical de la teología. El Primer Principio es Dios uno y trino. El cuadro de comprensión es de naturaleza geométrica en el que el Primer Principio es un punto de proyección de las diferentes dimensiones, por eso es especialmente definido por ser Trinidad. Definido por el ser y por el bien, el Primer Principio, sumamente comunicable, integra en sí las procesiones intratrinitarias y la producción extratrinitaria. La teología tiene así su sujeto a Dios por Cristo sobre todas las cosas por vínculo de caridad<sup>86</sup>. El Misterio de la Encarnación es la de unión hipostática y personal de Dios con el hombre en la que el Primer Principio se constituye en supuesto o persona de la naturaleza humana<sup>87</sup>. De este modo, Cristo recapitula al Primer Principio, en teología al *Principio radical*, pues Cristo se constituye en el medio, el centro entre la creación y el Primer Principio, Dios uno y trino, en cuanto “todo integral”. Cristo es (*res*) expresión (*signata*) perfecta del Padre, integrando todas las dimensiones: lo natural y lo sobrenatural, teológicamente *ad intra* y *ad extra*. La teología bonaventuriana se define, así, por su cristocentrismo que posibilita que el hombre pueda ser un verdadero metafísico.

Cristo es el eje del pensamiento franciscano. La mirada sobre él depende del esquema de razonamiento (aritmético-deductivo en Escoto, geométrico-reductivo en Buenaventura) constituyendo una mirada cristológica (Escoto) y cristocéntrica (Buenaventura) que, a su vez, derivará en una óptica sobre los seres ontológica (*res-quistas* unívoca) o metafísica (*res-significatio*). Se trata de algo más que una diatriba entre una metafísica del ser y de la representación, que es una lógica deductiva, no conocida por la óptica bonaventuriana y algo distinto en Escoto, donde la metafísica está solo presente en la teología en sí (*theologia in se*), pero que se vuelve ontología en la teología del hombre (*theologia nostra*). La clave sobre la reflexión de Cristo no es ajena a la filosofía, no solo porque para hacer un discurso cristológico es preciso un esquema y un lenguaje racional, sino porque para desarrollar la filosofía hemos de dotarla de una referencia si queremos apuntar hacia lo sobrenatural. Y el ejemplo existencial de este ensayo es Cristo<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> Buenaventura, *Breviloquium*, p. 1, c. 1, 4, 207.

<sup>87</sup> Buenaventura, *Breviloquium*, p. 4, c. 2, 5, 337.

<sup>88</sup> Es increíble que en la obra Thomas Williams, ed, *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), solo hay tres referencias a “Cristo”.

## Referencias bibliográficas

Armellada, Bernardino de. “El Infinito, ¿barrera o apertura teológica? (Visión desde el escotismo)”. En *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis*, editado por Camille Bérubé, 81-92. Romae: Societas Internationalis Scotistica, 1984.

Boulnois, Olivier. “Duns Scot, philosophe et théologien”. En *Lumières médiévales. Saint Bernard, Averroès, Saint Thomas d’Aquin, Duns Scot*, editado por Pascale Bermon et al, 95-113. Paris: Collège des Bernardins, Parole et Silence - Lethielleux Editions, 2017.

Buenaventura. *Commentaria in I librum Sententiarum*. En Buenaventura. *Opera omnia*, Vol. 1. Editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 1-861. Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1882.

Buenaventura. *Breviloquium*. En Buenaventura. *Opera omnia*, Vol. 5. editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 201-291. Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1891.

Buenaventura. *Itinerarium mentis in Deum*. En Buenaventura. *Opera omnia*, Vol. 5. Editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 295-316. Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1891.

Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*. En Buenaventura. *Opera omnia*, Vol. V. Editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 329-449. Florentiae: Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1891.

Buenaventura, *Sermones de tempore*. En Buenaventura. *Opera omnia*, Vol. 9. Editado por PP. Collegii a S. Bonaventura. Quaracchi: Ad Aquas Claras, 1901.

Buenaventura, *Breviloquium*. En *Obras de san Buenaventura*, T. 1, editado por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, 166-539. Madrid: BAC, 1945.

Buenaventura. *Itinerarium mentis in Deum*. En *Obras de san Buenaventura*, T. 1, editado por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, 556-633. Madrid: BAC, 1945.

Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*. En *Obras de san Buenaventura*, T. 3, ed. por León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromí, 176-659. Madrid: BAC, 1947.

Camaño, José Carlos “La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de san Juan Damasceno”, *Revista de Teología* 85 (2004): 57-78;

Damasceno, Juan. *La foi orthodoxe (45-100)*. Editado por B. Kotter. París: Cerf, 2011.

Demange, Dominique. *Jean Duns Scot, la théorie du savoir*. Paris: Vrin, 2007.

Dezza, Ernesto. “Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scot”. En “*Pro statu isto*”: *L'appello dell'uomo all'infinito. Atti del convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scot, Milano 7–8 novembre 2008*, editado por Ernesto Dezza y Alessandro Ghisalberti, 135-162. Milan: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010.

Duns Scoti, Ioannis. *Reportata Parisiensia*. En Ioannis Duns Scotus, *Opera omnia*, Vol. XXIII. Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1891.

Duns Scoti, Ioannis. *Opera omnia*. Vol. 1. Editado por C. Balic, et al. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 [*De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio*, prologus].

Duns Scoti, Ioannis. *Opera omnia*. Vol. 9. Edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan y S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2006 [*Ordinatio III*, dist. 1-17.].

Duns Scoti. *Opera omnia*. Vol. 21. Edited by B. Hechich et al. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2004 [*Lectura III*, dist. 18-40.].

Duns Scotus. Johannes. *Tractatus de primo principio – Abhandlung über das erste Prinzip*. Editado y traducido por Wolfgang Kluxen. 4ª edición. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.

Duns Escoto. Juan. *Prólogo de la “Ordinatio”*. En *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, introducción y edición de José Antonio Merino, traducción de Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra, Félix Alluntis, 5-324. Madrid: BAC, 2011.

Duns Escoto, Juan. *Tratado acerca del Primer Principio*. En *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, introducción y edición de José Antonio Merino, traducción de Bernardo Aperribay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra, Félix Alluntis, 327-394. Madrid: BAC, 2011.

Fidora, Alexander. “Subalternation und Erfahrung: Thomas von Aquin – Heinrich von Gent – Johannes Duns Scotus”. En *Erfahrung und Beweis: Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert / Experience and Demonstration: The Sciences of Nature in the 13th and 14th Centuries*, editado por Alexander Fidora y Matthias Lutz-Bachmann, 195-206. Berlin: Akademie Verlag, 2007.

Ghisalberti, Alessandro. “Riflessi della concezione della teología nell'etica di Duns Scot”. En *Etica e persona. Giovanni Duns Scot e suggestioni nel moderno. Atti del Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993*, editado por Silvestro Casamenti, 207-226. Bologna: Edizioni Francescane, 1994.



Guzmán Manzano, Isidoro. “El Ser, objeto de nuestra metafísica, ¿es obtenido por revelación según Escoto?”. *Verdad y vida* 29 (1971): 57-96.

Guzmán Manzano, Isidoro. “La óptica del acto beatífico según Escoto”. *Antonianum* 68 (1993): 526-562.

Guzmán Manzano, Isidoro. “El primado absoluto de Cristo en Escoto: nuevas perspectivas: Cristo, el principio hermenéutico de la teología cristiana y fundamento de toda la creación posible”. *Naturaleza y gracia* 55 (2008): 9-77.

Guzmán Manzano, Isidoro. *Fe y razón en Juan Duns Escoto*. Murcia: Instituto Teológico Franciscano, Editorial Espigas, 2009.

Hartmann, Norbert. “Philosophie und Theologie nach Johannes Duns Scotus”. *Wissenschaft und Weisheit* 43 (1980): 196-212.

Hünemann, Peter. “Figlio di Dio nel tempo. Abbozzo di un concetto”. En *Problemi fondamentali di cristologia oggi*, editado por Leo Scheffczyk, 113-143. Brescia: Morcelliana, 1983.

Iammarrone, Juan. “Cristología”. En *Manual de Teología franciscana*, coordinado por José Antonio Merino y Francisco Martínez, 149-196. Madrid: BAC, 2003.

Krop, Henri A. *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus: De verhouding tussen theologie en metafísica*. Amsterdam: Rodopi, 1987.

Lackner, Franz. “Theologie – Anfang und Vollendung der Metaphysik: Eine Verhältnisbestimmung”. En *Zwischen Weisheit und Wissenschaft: Johannes Duns Scotus im Gespräch*, editado por Franz Lackner, 130-145. Kevelaer: Edition T. Coelde, 2000.

Lázaro, Manuel. “Tema IX. La filosofía del siglo XIV (1). Maestros y temas de la escolástica”. En *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, coordinado por Manuel Lázaro, 499-606. Madrid: Ed. Sínderesis, UNED, 2018.

Lázaro, Manuel. “La metafísica vectorial en Buenaventura”. En *Pensar la Edad Media Cristiana: Espacios de la Filosofía Medieval –Córdoba, Toledo, París–*, editado por Manuel Lázaro, Francisco León, Vicente Llamas, 219-227. Madrid: Editorial Sínderesis, UNED Editorial, 2020.

Lázaro, Manuel. “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.

Llamas, Vicente. *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Ed. Espigas, 2018.

Losee, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza, 1987.

Martí, Miguel. “La filosofía de las matemáticas de Aristóteles”. *Tópicos* 52 (2017): 43-66.

Mendell, Henry. “Aristotle and Mathematics”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), ed. por Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/aristotle-mathematics/>.

Panteghini, Gabriele. “¿Teología del Verbo o Teología dell’Incarnazione? Fondamenti e limite del cristocentrismo bonaventuriano”. Wn Gamboso et al., *Teologia e Filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, 9-54. Brescia: Morcelliana, 1974.

Pompei, Alfonso. “Theologia”. En *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, editado por Ernesto Caroli, 798-809. Padova: Editrici Francescane, 2008.

Prezioso, Antonio Faustino. “Critica di alcune teorie filosofiche di S. Bonaventura e di S. Tommaso nell’‘Ordinatio’ di Duns Scoto”. *Sapienza* 27 (1974): 473-480.

Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur. “João Duns Scot e a subalternação das ciências”. En *João Duns Scotus (1308–2008): homenagem de scotistas lusófonos*, editado por Luís A. De Boni, 108-124. Porto Alegre: EST Edições; Bragança Paulista: EDUSF, 2008.

Scapin, Pietro. “Il prologo della ‘Summa Theologica’ di S. Tommaso e dell’ ‘Ordinatio’ di Duns Scoto”. En *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario. Atti del congresso internazionale (Roma – Napoli 17–24 aprile 1974)*, Vol. 2, 297-305. Naples: Edizioni domenicane italiane, 1975-1978.

Schmaus, Michael. “Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus”. *Miscellanea mediaevalia* 2 (1963): 30-49.

Sondag, Gérard. “Commentaire continu”. En Jean Duns Scot. *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, introducción, edición y traducción por Gérard Sondag, 25-106. Paris: Vrin, 1996.

Sondag, Gérard. “Métaphysique et théologie dans les Prologues de la *Lectura* et de l’*Ordinatio* (1ère partie) de Jean Duns Scot”, en *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, editado por Jean-Luc Solère y Zénon Kaluza, 117-128. Paris: Vrin, 2002.

Sondag, Gérard. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.

Speer, Andreas. “Metaphysica secundum statum viatoris: Anmerkungen zum epistemologischen Ausgangspunkt der scotischen Metaphysik”. En *Johannes Duns Scotus 1308-2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of “The Quadruple Congress” on John Duns Scotus, part 3*, editado por Ludger Honnefelder et al., 49-67. St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute Publications; Münster: Aschendorff, 2010.

Uribe, Fernando. *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*. Salamanca: Tenacitas, 2008.

Vignaux, Paul. “Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot”. *Aquinas* 5 (1962): 301-323 [publicado más tarde en: “Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot”. En *De Anselme à Luther: études de philosophie médiévale*, 207-229. Paris: Vrin, 1976].

Villalmonete, Alejandro de. “Cristo y María en el pensamiento de Duns Escoto”. *Verdad y Vida* 66 (2008): 545-572.