

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

1. La ininterrumpida aparición contemporánea de estudios críticos o sistemáticos realizados en torno a la figura de Duns Escoto puede dividirse en dos períodos. El primero llega hasta la segunda década del siglo XX. El segundo se extiende desde esas fechas hasta nuestros días.

Respecto a la figura del gran maestro escocés, en el primer período muchos autores tuvieron que enfrentarse a viejos juicios negativos y desconfianzas exageradas, recogidas en manuales e incluso en obras de mayores pretensiones. Surgió entonces la elogiada reacción de muchos investigadores que se sentían punzados por la injusticia de aquellas valoraciones: los nombres de Minges, Belmont, De Basly, Bettoni o Longpré –entre otros muchos– enmarcan ese contrapeso, que consiguió ahuyentar prejuicios y abrir resquicios de luz. A partir de ese momento fueron estudiadas las obras de Escoto con más calma e imparcialidad, abriéndose un segundo período que ha llegado a dar un número importante de trabajos en torno a temas específicos de la doctrina escotista. A incrementar ese interés contribuyó también la naciente investigación crítica –tras la segunda guerra mundial– en torno a la autenticidad de algunas obras que se atribuían a Escoto.

El libro que escribe Gilson sobre el Doctor Sutil, editado en 1952, es uno de los mejores de esa segunda fase: monografía que, en sentido propio, no es una síntesis completa de la doctrina escotista, sino una amplia introducción a las posiciones fundamentales del maestro; en ella ofrece los rasgos más auténticos de su fisonomía especulativa. Las muchas y acertadas intuiciones que Gilson vierte en su libro acerca de los larvados influjos y los ocultos contendientes que vitalizan el discurso del Doctor Sutil han sido confirmadas por la edición crítica de las obras de Escoto, iniciada por Balic.

Aunque Gilson se reconoce discípulo de santo Tomás, se acerca a Escoto sin máscaras ni prejuicios, con gran finura de observaciones y diligencia de anotaciones.

Pero los esfuerzos de Gilson se dirigen también a encontrar el punto original que explica la divergencia entre Escoto y el Aquinate. Y lo vislumbra en el hecho de que Escoto pertenece a la familia de los metafísicos de la esencia; por lo que le es extraño el acto de ser, tan propio del tomismo: él investiga la “entidad” sin recurrir al acto de ser. Duns Escoto enfoca la estructura metafísica del ente haciendo que la esencia se presente antes que la existencia. Por eso Gilson ase-

gura que hay dos metafísicas del ser. En la primera, la existencia es el acto de la esencia: hay ente porque hay ser. En la segunda, la existencia es un modo de la esencia: hay ser porque hay esencia real.

El libro de Gilson es, así, un banco de pruebas donde –a semejanza de lo que él plantearía en otras obras fundamentales, como *El ser y la esencia*– se pregunta por la virtualidad y alcance de los dos enfoques: la metafísica del ser y la metafísica de la esencia. Visto así el asunto básico, deberían aparecer vanas las controversias entre escotistas y tomistas: porque si no hay acuerdo en lo fundamental –la noción de ser– huelga la polémica sobre lo accesorio. Y sobrarían las miles de páginas escritas, por ejemplo, acerca de las diferencias entre la tomista analogía del ser y la escotista univocidad del ser. Gilson prueba que, en ambas perspectivas, la tesis dialéctica de las demostraciones se debe a un rumbo inicial. En ambos casos, dentro de un movimiento ascensional, se llega al “Yo soy” del Éxodo: Escoto lo entiende como la esencia cuya modalidad propia es la infinitud; Tomás, como acto puro de existir. La infinitud juega en el enfoque escotista un papel análogo al del ser en el enfoque tomasiano. Temas subsiguientes –como el principio de individuación, la inmortalidad del alma, la estructura del conocimiento humano, la naturaleza de la voluntad– quedan adheridos al impulso originario de esos enfoques.

2. Gilson utiliza provocativamente a lo largo de la obra una estratagema retórica de largo alcance, afirmando que el Doctor Sutil es sólo un teólogo que ilustra racionalmente los misterios de la fe; y que sus profundas disquisiciones filosóficas –que tanto abundan en su obra– no habrían de ser tomadas como un fin en sí mismas. Escoto había aceptado reverencialmente la desconfianza bonaventuriana hacia Aristóteles, símbolo de los filósofos: de modo que la filosofía no era sino una doctrina de la necesidad natural en detrimento de la libertad, o una teoría que, al concebir a Dios como naturaleza y no como persona, es incapaz de comprender que las relaciones entre Dios y las criaturas son hábitos de amor y de libertad. No habría modo de llegar a la verdad por vías filosóficas. El filósofo carecería de alas para volar hacia las alturas. La filosofía sería, absolutamente hablando, la profesada por los filósofos paganos. En conclusión: nadie debería de buscar en el Doctor Sutil –parece afirmar Gilson– algo así como un sistema filosófico completo, ni tampoco un esbozo, un germen de intención filosófica.

Para desesperación de muchos admiradores de Escoto, podrían citarse largas frases de Gilson que vienen a parar siempre a este mismo punto.

Fácilmente se admitiría que Escoto no es un filósofo profesional, sino un teólogo que, dentro de su convulso tiempo académico –en el que París y Oxford habían condenado no sólo las doctrinas de Averroes, sino también las de Tomás de Aquino–, intenta ilustrar las verdades de fe contribuyendo con la metafísica

en esa tarea. Sin embargo, las expresiones de Gilson no apagan por completo el convencimiento de que si bien Escoto recela de los filósofos, no desconfía de la razón: de ahí la sutil tendencia intelectualista que atraviesa su radical voluntarismo. Él sabe que la inteligencia de la fe sólo puede hacerse con categorías metafísicas y doctrinas filosóficas. En realidad a lo que su voluntarismo se opone básicamente es al intelectualismo averroísta, necesitarista.

Podríamos también acordar que Escoto estaba plenamente convencido de que una razón humana abandonada a sus propias fuerzas no puede progresar, quedándose varada en el necesitarismo metafísico. Ahora bien, el cristianismo había posibilitado que la razón humana consiguiera una visión más amplia de la realidad. De ahí que muchos autores contemporáneos –disintiendo de Gilson– estén convencidos de que los progresos hechos por la inteligencia humana en la investigación de la verdad, aunque dentro de una atmósfera cristiana, bien pueden merecer el nombre de conquistas racionales: el sistema de tales empeños sería una nueva filosofía. En esta dirección, y después de Gilson, se han movido G. Pini, A. B. Wolter, L. Honnelfelder, M. B. Ingham, G. Pizzo, R. Cross, L. Parisoli, E. Wölfel, y un largo etcétera. Estos autores, alentados también por anteriores obras de Balic y Bettoni, pretenden reconstruir la filosofía escotista, aunque para ello pongan a prueba muchas dotes de elaboración personal. Si el Doctor Sutil no tuvo tiempo de desarrollar en todas sus consecuencias las notables intuiciones especulativas diseminadas en sus escritos, es claro que el investigador actual ha de prestar oídos al secreto ritmo de esas intuiciones para encontrar la inspiración unitaria que las vivifica. Es muy plausible una síntesis de filosofía escotista. Pero también bastante difícil. En cualquier caso, el estudioso que pretenda seguir filosóficamente las intuiciones de Escoto –teológicamente acrisoladas– tiene la inmediata y urgente tarea de determinar o definir nítidamente la estructura y alcance de la función racional que ha de plantear y solucionar los diferentes problemas que se le presenten.

Se yergue, en fin, ante nosotros el desafiante reto de des-teologizar el voluntarismo de Escoto, su exaltación de la libertad absoluta y la omnipotencia divina, la cual no estaría sujeta a ley o determinación alguna. Si se mantiene como canon racional la tesis teológica de que en la naturaleza no existe una ley necesaria, especialmente en el orden moral, produce estremecimiento espiritual enfrentarse a la ausencia de una ley natural humana: la norma suprema de moralidad no sería ya la ley eterna divina, sino la voluntad de Dios, de cuyo arbitrio depende la verdad, el bien y el mal moral. Precisamente uno de los lances más apasionantes de los estudios contemporáneos es la reconstrucción filosófica de ese voluntarismo “antipagano” –o radicalmente cristiano– que debe dejar quizás un amplio margen a la función intelectual y cuyas marcas están muy dispersas en el Doctor Sutil. La obra de W. Hoeres significó en 1962 un esfuerzo notable en esa dirección.

Matizando con un ejemplo el sentido de esta deriva, al margen de Gilson, podría decirse que el Doctor Sutil acepta abiertamente que el hombre puede naturalmente saber que el ente como tal es el objeto propio y adecuado de su entendimiento, aunque no pueda naturalmente saber si más allá de los seres materiales conocería directamente también los seres inmateriales. Y así, el escotista demuestra filosóficamente que el alma puede sobrevivir al cuerpo, aunque no pueda demostrar cómo de hecho sobrevive, pues el hombre carece naturalmente de la experiencia de una actividad puramente espiritual, ajena al mundo sensible.

3. Tras la lectura de esta espléndida monografía de Gilson –que no sólo gusta por exquisitamente histórica, sino también por desbordantemente especulativa– uno queda convencido de la razón más profunda que explica la coexistencia de varias metafísicas. Y con esa razón profunda, que no ha envejecido, Gilson perfila la figura intelectual de Escoto. Motivo suficiente para seguir alentando, con esta traducción al español, un futuro fértil de estudios sobre el pensamiento del Doctor Sutil.

Para esta edición española, en fin, he querido referir en un breve apéndice bibliográfico, elaborado por temas específicos, las más principales obras, antiguas y modernas, que se han ocupado de Escoto.

Juan Cruz Cruz