

INTRODUCCIÓN

1. Sobre la *via Scoti*

Esta investigación tiene dos propósitos. Por un lado, se trata de estudiar el modo en que según Juan Duns Escoto la razón humana puede conocer la existencia de Dios. El tema se trata especialmente en su *Tractatus de primo principio*, un texto relativamente breve y accesible. Pero esta apariencia es engañosa: el *Tractatus* tiene muchos implícitos que este trabajo intenta aclarar. Se hace necesario un recorrido que, partiendo del *ente* como noción propia de la razón natural, explique algunas de las principales tesis escotistas de epistemología y metafísica.

En segundo lugar se trata de una propuesta de interpretación o lectura de la filosofía de Escoto, o mejor dicho, un intento de separar las que propongo como tres grandes dimensiones o ramas de su filosofía: el *esencialismo* de su lógica y teoría de la esencia, la *causalidad* con la que piensa el ámbito natural y el orden entre los existentes, y el *contingentismo* en su filosofía de la voluntad. El trabajo intenta mostrar cómo estas tres vetas se entrecruzan y se ordenan entre sí, tomando los conceptos de *ente* y *Dios* como guía.

Creo que en este encuentro de distintas temáticas, con ecos tanto clásicos como modernos, es donde mejor se manifiesta la actualidad de Duns Escoto, quien es por ello uno de los autores más sugerentes para tratar con provecho del método de la metafísica y sus aporías. Precisamente, el interés que en él tienen muchos filósofos contemporáneos es signo de que un estudio histórico no está peleado con una lectura sistemática relevante para la filosofía actual. Heidegger, lector de Escoto, señaló la dualidad en sentido aporético: “los historiadores de la filosofía tienen razón cuando enfocan su crítica contra quienes tratan de exponer un diálogo de pensamientos entre pensadores. Pues un diálogo de esta clase, a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes. Son leyes más vulnerables. En los diálogos el peligro de errar es mayor, los defectos más frecuentes”¹. Cabe pues una lectura positiva de la dificultad: el diálogo entre distintos autores depende de la confrontación y

¹ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, “Prólogo a la segunda edición”, p. 7.

pertinencia de las estructuras metodológicas con las que tematizan doctrinas relevantes; la tarea de la historia de la filosofía es recoger y dar cuenta de las diferentes estructuras. Siempre que una lectura escotista se apegue a lo que de su pensamiento nos ha llegado, la confusión entre el autor y su interlocutor puede no sólo aminorarse, sino que la distinción entre tema y método es provechosa para el eventual diálogo de las grandes propuestas filosóficas, como la del propio Heidegger. El punto de partida supone entonces una genuina dirección de la atención hacia Juan Duns Escoto. Esto es algo que sólo recientemente ha comenzado a hacer el ‘renacimiento’ de la historia de la filosofía medieval; concretamente, como señala Wolfgang Kluxen, a partir de 1920, con los preparativos para la publicación de la edición crítica de la obra de Duns².

La filosofía de Escoto es orgánica y, aunque no es un sistema cerrado, conecta los distintos temas de modo que no es fácil atenderlas todas ni tampoco separarlas. Una estrategia relativamente común para simplificar su estudio es leer el escotismo en contraposición con el tomismo, es decir, tomar a Tomás de Aquino como referencia “estándar” y enunciar las discrepancias³. Algunos me-

² Cfr. W. Kluxen, “On Metaphysics and the Concept of Freedom in the Philosophy of John Duns Scotus”, en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*, Rodopi, Amsterdam, 1998, pp. 1-5. Para una perspectiva general sobre los estudios escotistas modernos cfr. L. Honnfelder, “Metaphysik und Ethik bei Johannes Duns Scotus: Forschungsergebnisse und –perspektiven. Eine Einführung”, en L. Honnfelder / R. Wood / M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden, 1996, pp. 1-9.

³ Me parece paradigmático en este sentido el trabajo de E. Gilson, *L'être et l'essence* (Vrin, Paris, 1948); pero esto depende también de su valoración histórica de Escoto. Gilson dedicó además una monografía y una serie de artículos de gran interés a Escoto: “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1927 (2), pp. 89-149; “Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennissant”, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Âge*, 1929 (4), pp. 5-107; “Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus”, *Franziskanische Studien*, 1935 (22), pp. 209-231; “L'objet de la métaphysique selon Duns Scot”, *Mediaeval Studies*, 1948 (10), pp. 21-92. Los dos últimos se basan, con todo, en las interpretaciones fundamentales de los dos primeros y preparan el camino para su *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952. Fue además Gilson quien presidió el Congreso Escotista Internacional de 1966: Kluxen afirma que fue él quien proyectó de nuevo la visión sistemática del escotismo. En lo referente a la valoración histórica, A. Vos (*The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, p. 6) sugiere que Escoto perdió relevancia en el s. XIX ante el necesitarismo científico. Por otra parte, de manera análoga al caso de los estudios tomistas, influyó la dimensión eclesiástica del propio Escoto. Sobre ello cfr. A. Wolter, “Reflections on the Life and Works of Scotus”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1993 (62), pp. 1-36 y S. Ruiz de Loizaga, “Hitos significativos de la Comisión Escotística durante el período 1964-2006”, en Martín Carbojo Núñez (ed.), *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte: in onore di P. César Saco Alarcón*, Antonianum, Roma, 2008, vol. I, p. 131.

dievalistas intentan incluso leer a Duns Escoto y Tomás de Aquino como posiciones antagónicas, análogas a las de Avicena y Averroes⁴. Sin menoscabo del reconocimiento que Escoto le tiene a Santo Tomás (estas interpretaciones suelen dar la impresión de algo así como una discordia), esto sólo tiende a resaltar tesis extravagantes, como el hilemorfismo universal o la rigidez de la univocidad metafísica frente a la riqueza de la analogía. “Si uno sigue las presentaciones de Geyer (1928) y aún las posteriores de Flasch (¡1986!), que llega a denominar a Escoto un pensador de ‘transición’, encontramos su pensamiento presentado como un conjunto de ‘doctrinas especiales’, y nada de la unidad sistemática que caracteriza la originalidad de Escoto, y que es la razón de que los historiadores lo tengan en tan alta estima”⁵. Es importante recordar primero que Duns no tenía un interés particular de enfrentamiento con el tomismo; pretendía más bien volver a pensar críticamente las bases epistémicas de los discursos filosófico y teológico en general:

“En el siglo trece, el proceso de [‘cientificación de toda teoría’, *Verwissenschaftlichung aller Theorie*] alcanza un estado en el que el reclamo de la metafísica de poder alcanzar una interpretación científica conclusiva del mundo –un reclamo que se había hecho prominente a través de la recepción de Aristóteles– se tomó como un reto para desarrollar un tipo de intelectualidad cristiana con bases científicas dedicado a una forma científica de teología. Científicamente el reto sólo se podía satisfacer con un tipo de metafísica que hiciera uso de las enteras posibilidades racionales presentes en la tradición aristotélica. Por otro lado, esta metafísica debía mantenerse a raya por medio de una crítica inmanente para mantener la necesidad de la fe y la posibilidad de una teología científica. Estas son las condiciones que rodean el proceso que L. Honnfelder, en un importante estudio, ha llamado ‘*der zweite Anfang der Metaphysik*’ (‘el segundo inicio de la metafísica’)”⁶.

Este interés lógico y epistemológico permite abordar a Escoto de cara a planteamientos críticos posteriores como los de Kant o Husserl. Podemos entonces distinguir la importancia, por así decir, “material” de Escoto en la historia de la filosofía, y su importancia “formal”. Señalar la importancia “material” no es

⁴ F. León Florido afirma que después de Tomás de Aquino y las condenas del obispo Tempier, la Escolástica agotó los recursos para integrar fe y razón: cfr. “Duns Escoto: cuando la teología se hace razón. (Notas sobre la interpretación *onto-teológica* de Olivier Boulnois)”, en P. Roche Arnas (ed.), *El pensamiento político en la Edad Media*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2010, pp. 487-493. Esto supondría la separación definitiva entre teología (saber de Dios) y ontología (ciencia de la univocidad del ente), consagrando el carácter ontoteológico de la metafísica en Escoto.

⁵ W. Kluxen, “On Metaphysics and the Concept of Freedom”, p. 3.

⁶ W. Kluxen, “On Metaphysics and the Concept of Freedom”, p. 4.

difícil, ya se trate de notar la cantidad de sus discípulos⁷, las ‘apropiaciones’ o coincidencias posteriores (Suárez, Leibniz, Peirce, Heidegger, Deleuze, etc⁸.) o las lecturas académicas actuales que ven en Escoto un formalista o un voluntarista. Aprovecharé el primer apartado del primer capítulo para matizar las lecturas sobre el papel de Escoto en la historia de la filosofía; es necesario tomar una postura a este respecto, ya que la opinión histórica de Escoto suele marcar decididamente los distintos comentarios; además, no pocas interpretaciones sobre Escoto carecen de suficiente apoyo textual.

Todo esto obliga a resaltar la importancia “formal” de Escoto, sin negar que sus contribuciones sean devisivas en muchos aspectos para el tránsito de la Escuela a la filosofía moderna, y tomando su concepción de la metafísica como hilo conductor para estudiar posibles conexiones. Creo que en este sentido es particularmente útil el concepto escotista de *Infinito*. El Infinito es el tema más alto de la filosofía de Escoto y en su epistemología es el punto de encuentro de los discursos filosófico y teológico. Son precisamente los dispositivos o estrategias introducidos por Duns para dar cabida a ambos discursos los que pueden conducir igualmente al racionalismo, al nominalismo voluntarista o al empirismo. Quiero decir que al tratar del Infinito aparecen muchas cuestiones que dan lugar a distintos acentos, todos potencialmente en relación con autores posteriores: neoplatonismo, voluntarismo, formalismo, etc⁹.

De ahí mi propósito de mostrar cómo en la noción de *infinito* se entrecruzan tres líneas que considero las grandes claves de su filosofía: el *esencialismo*, la *causalidad* y una tercera que podría llamarse *contingentismo* (aunque se suele llamar “voluntarismo”¹⁰). Precisamente, las tres manifiestan la recepción de

⁷ Cfr. F. Bak, “Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis”, *Franciscan Studies*, 1956 (16), pp. 144-165.

⁸ En esta línea cfr. por ejemplo F. Inciarte, “*Natura ad unum, ratio ad opposita: On Duns Scotus’ Transformation of Aristotelianism*”, en *First Principles, Substance, and Action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Georg Olms, Hildesheim, pp. 359-394; A. de Muralt, *L’enjeu de la philosophie médiévale: études tomistes, scotistes, occamianes et grégoriennes*, Brill, Leiden, 1993, pp. 161-167; A. Pérez-Estevez, “De Duns Escoto a Martin Heidegger”, *Revista española de filosofía medieval*, 2006 (13), pp. 129-142; J. F. Boler, *Charles Peirce and Scholastic Realism: A Study of Peirce’s Relation to John Duns Scotus*, University of Washington Press, Seattle, 1963; M. Beuchot, “El realismo escolástico de los universales en Peirce”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 1159-1172.

⁹ Examina prejuicios comunes en esta línea L. A. de Boni, “O Neoplatonismo de Duns Scotus”, en O. F. Bauchwitz (ed.), *O Neoplatonismo*, Argos Editora, Natal, 2001, pp. 77-89.

¹⁰ F. León Florido hace una división análoga al señalar tres “nocións básicas de la estructura filosófica escotista: *esse obiectum, distinctio formalis ex natura rei*, hipótesis *de potentia Dei absoluta*” (“Duns Escoto: cuando la teología se hace razón”, p. 493). Aquí propongo una contrapartida tres grandes dimensiones metódicas que dan razón de estas nocións.

Aristóteles, el neoplatonismo y la tradición cristiana, todas marcadas por la lógica oxoniense¹¹. La interpretación de Escoto comienza a desdibujarse al no atenderlas suficientemente, o no distinguir el orden de influencia de una sobre otra. La noción de *infinito* se toma como centro de este trabajo con un criterio en parte pragmático (para resaltar lo sistemático de la filosofía de Escoto y su papel histórico) y en parte sistemático (para dotarla de unidad y delimitar su campo de estudio). En mi opinión, en el *Infinito* se puede ver la unidad de las tres líneas; esto no es extraño, puesto que este concepto implica de hecho la entera filosofía de Duns de dos modos:

1) Desde el punto de vista del tema, la Infinitud es el *ser* mismo, el *ser a se*, que no necesita nada previo ni extrínseco. De cara al Infinito pesa más la justificación de la contingencia (lo finito limitado) que la existencia del Ser. La filosofía debe dar doble cuenta de esto: primero, la metafísica y la filosofía natural han de desglosar la *ratio essendi* de la infinitud para explicar el origen de lo finito; en segundo lugar, nuestro conocimiento opera en sentido contrario para alcanzar la *ratio cognoscendi* del *Infinito*. Escoto tiene que moverse continuamente en estas dos direcciones.

2) El problema del *ser* deviene entonces problema del conocer. Desde el punto de vista metodológico, Escoto integra las distintas disciplinas filosóficas en un discurso uniforme. La lógica tiene que resolver la cuestión de qué clase de conceptos pueden pensarse y de qué forma un concepto puede referir a la esencia divina. La psicología debe exponer el modo en que nuestras facultades se distinguen y refieren a determinaciones reales para articular predicaciones de cumplimiento real [*prima intentiones*]. La física proveería el material del que parte la argumentación: los seres y determinaciones finitas. La metafísica elevaría esa serie a un ordenamiento causal en sentido trascendental. Todo va sujeto a un escrutinio crítico constante, según los criterios de los *Analíticos* de Aristóteles.

El *Infinito* es, así, la noción que da unidad temática y metodológica al escotismo. El *Infinito* no es el único tema de la filosofía de Escoto, pero sí el que reúne todas sus grandes cuestiones. Esta co-implicación de cuestiones, a su vez, arroja una notable dificultad al momento de plantear este trabajo. Es necesario delimitar la investigación para que tenga un sentido y una realización plausible.

¹¹ La impronta lógica de Escoto es tan aguda que J. Pimborg lo incluye entre los *modistae* (cfr. “Speculative Grammar”, en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cap. 13). Ésta es sin duda una institución inglesa y pueden rastrearse sus orígenes en Simon de Faversham, Andrés de Cornwall, etc. Sin embargo, la lógica es para Escoto un mero *órganon* de las tres líneas mencionadas y está a su servicio. Algo análogo puede decirse de la espiritualidad franciscana; cfr. J. I. Saranyana, “El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham”, *Scripta Theologica*, 1982 (14), pp. 847-862.

2. Propósito del trabajo

a) Tesis

El propósito de la tesis es exponer metódicamente la filosofía trascendental de Escoto tomando como hilo conductor el concepto de *Infinito*. Para explicar su realización enunciaré primero tres criterios metodológicos sobre el modo de leer a Escoto y las tres tesis que el trabajo pretende mostrar. Los criterios de lectura expresan mi modo de leer Escoto frente a otros estudios contemporáneos: resumidamente, se trata de pensar su filosofía como *orgánica, crítica y relevante*.

a) Una exposición *orgánica* mostraría la interconexión que tienen entre sí las distintas tesis de un autor. Algunas de las mejores obras sobre Escoto exponen su pensamiento en cambio como una *sucesión* de temas. Por ejemplo, Étienne Gilson divide su clásico tratado sobre *Juan Duns Escotoen* diez grandes apartados: objeto de la metafísica, existencia del infinito, la naturaleza divina, la contingencia, el ángel, la materia, el alma, el conocimiento, la voluntad y la relevancia histórica del autor. Evidentemente, los temas están relacionados entre sí y son los problemas fundamentales de Escoto, pero lo que me interesa aquí es mostrar por qué un tema lleva a otro. Algo similar sucede con la monumental exposición de Luigi Iammarrone, una de las mejores de conjunto, que además incluye su teología¹². Una lectura más propiamente orgánica aparece en la reciente *The Philosophy of John Duns Scotus* de Antonie Vos¹³. Entre sus muchos méritos contiene la más detallada y documentada exposición de la vida y obra de Escoto que conozco, resalta no sólo sus posiciones sino el sistema lógico que las sustenta, está al corriente de los avances textuales y de la bibliografía más actualizada, e intenta evaluar también su papel histórico. Como Vos afirma, “John Duns alcanzó a absorber la entera *philosophia christiana* y la teología sistemática y logró reconstruirlas desde una nueva perspectiva semántica, lógica y ontológica”¹⁴. Su exposición se dispone en torno al concepto de contingencia sincrónica (acentuadamente en lo lógico-semántico), que ofrece múltiples rendimientos interpretativos pero, como tendremos ocasión de examinar, también puede oscurecer otros aspectos relevantes. En todo caso es el tipo de modelo que me gustaría seguir. No se pretende nada como “agotar el escotismo” en un examen crítico, pero sí intentar que cada tema muestre su conexión con los de-

¹² L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea franciscana, Roma, 1999.

¹³ A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*.

¹⁴ A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, p. 103.

más para apreciar el interés unitario de Duns, a pesar de la complejidad textual y de su proceso de maduración. No esconderé posibles discrepancias, pero intentaré ofrecer, en la medida de lo posible, una lectura conjunta tomando los textos de madurez como guía para ensamblar los posibles cambios de opiniones.

b) En línea con lo anterior, pretendo mostrar el esfuerzo especulativo de Duns en la integración de la metafísica con la teoría del conocimiento. En ese sentido, sostengo que su filosofía es “crítica” en tanto comporta no sólo un conjunto de tesis *in recto* de filosofía, sino también un estudio del modo de pensarlas a través de operaciones lógicas y semánticas *in obliquo*. En muchas ocasiones son las prestaciones epistémicas las que lo llevan a dirimir los problemas doctrinales (sin ir más lejos, en el capítulo primero mostraré cómo este enfoque le sirve de guía para pensar la metafísica como ciencia). De ahí la importancia de la lógica escotista, en algunos aspectos novedosa para su tiempo. Escoto se apoya en ella para explicar no sólo los *objetos* a los que tiene acceso el hombre en la vida terrena, sino especialmente las *estructuras* o métodos –en último término, las condiciones de posibilidad de la esencia humana finita – que permiten este acceso.

c) El tercer gran principio metodológico del trabajo es otro modo de mirar los anteriores: se trata de mostrar la metafísica escotista en un sentido *relevante*. Con el empleo de esta palabra no me refiero a que este trabajo sea de particular “importancia”. Busco un término que muestre que, precisamente porque la filosofía escotista es orgánica y crítica, guarda dentro de sí un notable número de modelos explicativos que van más allá de los propios temas a los que se dirigían. No busco hacer historia de la filosofía en sentido documental, sino contribuir al estudio de Escoto como una vuelta de tuerca más en dirección a los cambios tardomedievales y a la filosofía moderna. Desde Duns, en efecto, se pueden pensar muchos temas presentes en la filosofía posterior: las prestaciones reflexivas del intelecto, la causalidad libre de la voluntad, la primacía de la razón práctica, el verificacionismo empírico como cumplimiento de estructuras epistémicas, la reducción cognitiva hacia el conocimiento de *esencias*, la infinitud pensada como una totalidad no abstracta de perfecciones [*Inbegriff aller Realitäten*], la lógica modal, la semántica de los mundos posibles, etc. No es extraño que, además de la influencia que sus tesis tuvieron en su momento, se resalte también la cercanía de Escoto a filósofos “recientes” que aparentemente poco tendrían que ver con la Escuela, como Kant, Husserl o Heidegger. Esta cercanía es sobre todo metodológica.

Estas primeras hipótesis responden a mi impresión personal al leer a Escoto. Su valor metodológico se reduce a un criterio de lectura, que cabría expresar así: exponer siempre el reclamo metodológico-crítico en los distintos temas de la filosofía escotista. Intentaré exponer los temas en la medida en que la episte-

mología escotista los hace posibles y, viceversa, señalar siempre el modo en que Escoto ofrece consideraciones metódicas que justifiquen sus tesis.

Como se verá un poco más adelante, la escasa información que tenemos de la vida de Escoto y el estado actual de los textos nos impide determinar con exactitud el orden en que fueron escritos. Sabemos además que Escoto revisó muchos de ellos de cara a una edición “definitiva”, pero el estado de estas revisiones es difícil de precisar. Por ello es complicado en ocasiones establecer qué pensaba efectivamente Escoto respecto a un determinado problema: quizá la que parece su opinión definitiva no es sino una objeción que pensaba contestar, o bien una que asume no en tanto propia, sino como parte del juego argumentativo de la exposición. Con el intento de atemperar esta incertidumbre seguiré dos criterios básicos:

a) en primer lugar, supondré que el pensamiento de Escoto experimenta una madurez gradual, pero es en definitiva el pensamiento de un mismo autor sobre los mismos problemas: en la medida de lo posible, lo interpretaré por ello como una doctrina en busca de coherencia, aunque no sea un sistema cerrado;

b) en segundo lugar, me guiaré por los textos “definitivos” para dirimir entre pareceres distintos. En general se reconoce que el *Tractatus* y las *Quodlibetales* son las obras más acabadas de Duns. Así, por más interés que tenga una opinión de la *Lectura*, si aparece la contraria en el *Tractatus*, me guiaré por la última. Este criterio tiene también una aplicación pragmática: como algunas doctrinas experimentan un desarrollo considerable, cuando por motivos de tiempo sea aconsejable me apoyaré simplemente en la versión “definitiva” para dar una propuesta de solución o soluciones a una cuestión.

Desde estas breves ideas metodológicas es fácil ver que el concepto de *Infinito* es notablemente conveniente. En él se pone en juego el “criticismo” de Duns, además de que une las mencionadas vertientes del escotismo: esencialismo formal, asunción de la epistemología causal aristotélica y revalorización de la libertad en la constitución de lo contingente. En concreto, su unidad se puede expresar mediante las tres tesis que defenderé en este trabajo:

i) El Infinito escotista auna causalidad, esencialismo y contingentismo.

Esta es la propuesta global de la investigación. Si bien muchos académicos han explicado ya que la filosofía escotista responde a estas tres consideraciones; lo que intento aquí es mostrar su interacción tomando al Infinito como su principio común.

La causalidad es una consideración analítica de los principios de lo real, manifiesta en la epistemología de Escoto. Unido a ella en el neoplatonismo medieval, y de manera singular en la tradición lógico-semántica de Oxford, el esencialismo cimienta la esencia como el nivel quiditativo propio de la realidad y la

argumentación, enfocando particularmente la composición de “notas” de cada perfección entitativa según una jerarquía de perfección (que Escoto llama en conjunto *ens quantum*). El contingentismo es uno de los tratamientos centrales de Escoto, responde a motivos históricos y religiosos y necesariamente deja una impronta en el modo de tratar las otras dos líneas, que deben dejarle un “espacio” suficiente: el esencialismo y la causalidad que articulan el Infinito no pueden contradecir su libertad también infinita.

En mi opinión podríamos hacernos una buena idea del *status quaestionis* de los estudios escotistas estudiando a los autores que priorizan una perspectiva por encima de las otras. Los autores que estudian la metafísica escotista en el sentido de relaciones *causales* entre sustancias suelen ser los medievalistas de tradición clásica: Étienne Gilson, Allan Wolter, Carl Balić, Efrem Bettoni, Gerard Sondag, etc. Los autores de tradición analítica se enfocan más bien a los aspectos argumentales que enmarcan el *esencialismo*: p. ej. Richard Cross, Stephen Dumont, Giorgio Pini, Simo Knuutila. Por último, quienes se dedican más bien a la filosofía moral escotista acentúan más bien los aspectos en los que el contingentismo es decisivo: así Antonie Vos o Thomas Williams. Algunos autores podrían considerarse más “transversales”, en la medida en que su enfoque los lleva a notar conexiones sistemáticas entre dos o más aspectos: p. ej. Ignacio Miralbell, Steven Marrone, etc.

Por supuesto, la división así expuesta es una sugerencia mía. Aun así, creo que tiene también cierta justificación *a fortiori*: los estudios sobre Escoto suelen resaltar su relevancia histórica según su presencia en distintas tradiciones que coinciden en general con las tres dimensiones propuestas. Me parece que hay buenas razones para mantener la división. Como mi hipótesis central es que en el *Infinito* se cruzan las tres por ser él su principio, a lo largo de la tesis intentaré mostrar cómo se entrecruzan de cara a la prueba de la existencia de Dios.

ii) La impronta crítica inclina al esencialismo.

El elenco de temas de la filosofía escotista no es distinto al de otros filósofos medievales. Más revelador es el modo en que Escoto los ordena y que, a mi juicio, depende de las tres líneas anteriores. Si la filosofía de Escoto es genuinamente crítica, su planteamiento debe tener partir también de un motivo epistemológico-crítico. Y en efecto, el punto de partida se considera de dicho modo en dos sentidos: en primer lugar, *histórico*: las primeras obras de Escoto son estudios sobre lógica aristotélica. Ahí se plantean algunos de los grandes temas de su filosofía en torno a la distinción entre primeras y segundas intenciones (ciencias reales o disciplinas lógicas). El resto de sus obras también empieza con el examen lógico que permite enfocar adecuadamente las cuestiones: tanto el prólogo a la *Ordinatio* como el de las *Quaestiones* sobre la *Metaphysica* parten del problema del *objeto* de la filosofía y la teología desde el punto de vista

de su fundamentación epistémica y rendimiento discursivo; el *Tractatus de primo principio* comienza con una consideración sobre el modo de argumentar acerca de las *passiones* del ente pertinentes para encuadrar la prueba de la existencia de Dios y sigue con el orden causal expresado en la predicación lógica, etc.

En segundo lugar, el primer *tema* de Escoto debería ser también esencialista según la impronta crítica. Esto es también así y se manifiesta en las doctrinas de la univocidad del ente, las distinciones formal y modal, el ordenamiento ontológico de los instantes de naturaleza (secuencias no-temporales) y el *ars obligationis* como herramienta argumentativa: estas son las “herramientas” metodológicas básicas de Escoto.

Las implicaciones de la primacía del esencialismo son múltiples, pero especialmente significa que el primer acercamiento de Escoto a un tema es formal-predicativo. Duns prefiere trabajar con “notas” que con causas; la doctrina causal se emplea en cierto modo para ordenar notas esenciales. Hay ya *pasos* (pero sólo pasos) en dirección de la posterior identificación de los planos lógico y real en línea con la llamada *regula Scoti* o *propositio famosa* según la cual el orden de composición mental de las notas coincide con el orden de su determinación causal (uno entre muchos posibles puntos de comparación con Spinoza). En suma: la vena crítica de Escoto hace del esencialismo la dimensión preferente de su método; esto es coherente con la tradición lógico-analítica de Oxford en tiempos de Duns. Escoto intenta sin embargo mantener un balance, que empleo para dar unidad a la tesis y exponer ambas prestaciones: en último término es *el mismo* Infinito el que determina el orden causal y culmina el orden esencialista de eminencia.

iii) La causalidad atempera el esencialismo; ambos el contingentismo radical.

La causalidad aparece en un segundo momento como conexión del tratamiento esencial con el mundo real. El orden real es el orden de las causas. Si bien la filosofía de Escoto prefiere estudiar el orden intrínseco de cada ente en términos de la anterioridad o posterioridad de sus notas, este orden debe después confrontarse con el causal para asegurar que los tratamientos lógicos de la esencia se den en *prima intentio*. El sentido en que la causalidad es segunda respecto del esencialismo y sin embargo lo atempera se verá sobre todo en dos momentos: primero con la importancia general de la *vía sensibilis* para la actividad intelectual; en segundo lugar, en el orden esencial, cuyo acomodo es causal.

El contingentismo, por su parte, aparece en tercer lugar porque la voluntad es analogada por Escoto a la causalidad. Sin embargo, la causalidad que abre la

voluntad es libre y por ello sus efectos son contingentes. Por supuesto, si el contingentismo apareciera en primer término parecería imposible explicar, desde un orden meramente voluntario del mundo, su origen en un creador: en otros términos, si el mundo fuera tan contingente que no tuviera un orden causal entre esencias, la ciencia sería imposible y con ella la demostración de la existencia de Dios. En la última parte de la tesis explicaré cómo “entra” el voluntarismo en la filosofía de Escoto y, según ello, por qué el camino contrario sí es posible, i.e. partir de la *contingencia* del mundo para alcanzar sin embargo un orden *causal* que nos permita tener noticia de la esencia divina. Éste es el orden *quoad nos* en que aparecen las tres dimensiones del escotismo.

b) Metodología y partes de la investigación

El trabajo se divide en tres capítulos aproximadamente correspondientes a las tres hipótesis presentadas:

1) “La metafísica como ciencia” tiene el propósito doble de plantear las primeras claves epistemológicas y sentar distancia con algunas lecturas contemporáneas de Escoto.

El problema central es el establecimiento del objeto de la razón natural; el planteamiento escotista responde a esta cuestión en el diálogo fe-razón. No es extraño que muchas lecturas actuales sobre la filosofía y la modernidad incluyan una valoración negativa de Escoto, en el sentido de que su método separaría indebidamente la ontología de la teología y daría lugar a un fideísmo o a una “idolización” de la idea (únivoca) de *ser* que conduciría al racionalismo y al ostracismo de la teología. Por ello comenzaré con una exposición fundamentalmente crítica, tras la cual ensayaré una respuesta a esta opinión y a la de quienes creen que Escoto busca cerrar el camino de la razón o limitarlo. Duns quería, en mi opinión, explicar los dinamismos de la razón para armonizar lo que ella puede alcanzar y lo que puede acoger de la fe. Para Escoto es la misma razón natural la que se abre a los contenidos de la fe y debe por tanto tener cabida para ellos en su modo de ser; de lo contrario, la teología sería no sólo la destrucción de la filosofía sino también del hombre. En el primer capítulo se expresa esto mismo: Escoto es un autor extremadamente sugerente para la filosofía moderna, pero debemos volver a sus textos para no imponerle rasgos de pensar posteriores.

El mejor punto de partida para este doble motivo es el mismo de Duns: la coexistencia de filosofía y teología como ciencias universales sin que sus objetos se identifiquen o se fagociten mutuamente. Alcanzada desde aquí la aspira-