

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVI
Julio-Diciembre 2000
Número 30

SUMARIO

ESTUDIOS

- Antonio Gómez Cobo
El ordo verborum en la Homelia in laude Ecclesiae de Leandro de Sevilla. Incidencia en su teología..... 249-274
- Francisco Chavero Blanco
“Discite a me”. El sermo V de sancto Francisco y la teología de san Buenaventura..... 275-322
- Guzmán I. Manzano
El primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto..... 323-364
- Ignacio Jericó Bermejo
«Credere et dicredere». Sobre la problemática del artículo de fe en los comentarios impresos de Pedro de Aragón (1584)..... 365-408
- J. Silvio Botero Giraldo
Protagonismo de pareja. Un ministerio a ejercitar..... 409-431

NOTAS Y COMENTARIOS

- Miguel Álvarez Barredo
La Iniciativa de Dios..... 433-437
- Guzmán I. Manzano
Estudios sobre el conocimiento en Escoto..... 439-442
- BIBLIOGRAFÍA 443-466
- NOTAS BIBLIOGRÁFICAS..... 467-479
- LIBROS RECIBIDOS..... 481-485
- ÍNDICE GENERAL 487-492

EL PRIMADO ABSOLUTO DE CRISTO Fundamentos y valoración de la posición de Escoto

I. G. MANZANO

Con Escoto nos encontramos, sin duda, ante un pensador de gran envergadura y que ocupa un puesto propio dentro de la gran Escolástica. El Papa Pablo VI, en su carta apostólica *Alma parens*, describía este pensar original del Sutil del modo siguiente: “Apud augustum et primum templum S. Thomae Aquinatis, praeter alia honorabile exurgit, quamvis dissimili structura et mole, templum, quod, firmis innixum fundamentis et arduis exornatum pinaculis, ardenti contemplativo ingenio usus, Johannes Duns Scotus ad aethera extulit”¹.

De esto vamos a tratar: de intentar especular con Escoto y valorar uno de esos atrevidos pináculos que encontramos en su pensamiento y que apuntan certeramente a lo más alto. Sin duda, su doctrina sobre el Primado absoluto de Cristo no es sólo un pináculo de su pensamiento, sino que es, sin más, el pináculo por excelencia. De él nos vamos ocupar directamente; pero lo haremos especulando con Escoto los fundamentos firmes en los que se basa para, después, dar una valoración de esta verdad teológica fundamental. En efecto, creo que el surgimiento del pináculo responde a cimientos diversos en los que aquel pináculo se asienta y sostiene y desde los que debe ser comprendido.

¹ La carta está fechada el 14 de julio de 1966 y fue publicada en AAS, 58 (1966) 609-614. La traducción del texto es: “...junto a la majestuosa catedral de Sto. Tomás de Aquino está, entre otras, aquella digna de honor, construida por la ardiente especulación de J.D. Escoto, si bien con estructura diversa y sobre otros cimientos y que apunta al cielo con atrevidos pináculos”.

Nuestro trabajo será eminentemente especulativo, esto es, la consideración en sí de lo indicado en esto de ser Cristo el “absolutamente predestinado” como intención primera, los cimientos o los fundamentos que lo sustentan y su valor supremo de poder ser elevado en principio original teológico dentro de un modo de hacer teología. En consecuencia, prescindimos de muchas pequeñas, pero interesantes cuestiones que se suponen resueltas en una cierta dirección, tales como, por ejemplo, de si el texto de Rom. 1,3 pueda servir o no para justificar la absoluta predestinación de Cristo, de si hay o no un cambio de dirección entre el texto de la *Ordinatio* y de la *Reportata Parisina* frente a las otras Reportaciones y sus dependencias mutuas, de si hay antecedentes al pensamiento de Escoto, etc.². Nosotros vamos directamente a aquellos tres momentos indicados, basados, sin duda, en una meditación de los textos escotistas fundamentales y que la crítica ha discernido como textos escotistas auténticos. Esos tres momentos son los que centrarán nuestras consideraciones de los textos de Escoto. El orden de nuestra exposición será el siguiente: I.- Los fundamentos sobre los que cobra sentido el Primado absoluto de Cristo. II.- Exposición del Primado de Cristo según Escoto. III.- valoración del mismo.

I. *Los fundamentos del primado de Cristo*

El *De Deo Creante* clásico es un tratado que se ocupa de la creación del mundo por Dios, de la creación del hombre y, eventualmente, de la creación

² Sobre el Primado de Cristo en Escoto hay una no exigua literatura. No la vamos a dar ni siquiera aproximativamente toda. Damos sobre el particular la literatura más pertinente a nuestra intención. En concreto: J.M. BISSEN, “De praedestinatione absoluta Christi secundum D. Scotum expositio doctrinalis”, *Antonianum* 12 (1937) 3s. A. VILLALMONTE, “El ‘mysterium Christi’ del Vaticano II en perspectiva escotista, *Naturaleza y Gracia*, 13 (1966) 215s. Íd., “Duns Escoto, la Inmaculada y el pecado original”, en *Mélanges Bérubé*. Roma, 1991, 239. Villalmonte es, sin duda, el teólogo que más profundamente y más extensamente se ha ocupado de la cuestión del “pecado original”. La clave de su crítica y de su modo de comprender teológico de este “theologumenon” es, sin duda, la doctrina de Escoto sobre el Primado de Cristo. Ello aparece manifiesto en sus muchos escritos sobre el “pecado original”. No creo que se pueda hoy escribir algo sensato sobre el pecado original sin tener en cuenta al P. Villalmonte. Es una desgracia que los teólogos que se ocupan del pecado original no le tengan muy presente a la hora de tratar este tema teológico. G. CARDAROPOLI, “Il cristocentrismo nel pensiero di D.Scoto e di Teilhard de Chardin”, *De Doctrina J.D.Scoti*. III, Romae 1968, 257s.; Íd., “Cristologia e antropologia in D.Scoto e nella teologia contemporanea”, en *Etica e persona. D. Scoto e suggestioni nel moderno*. Bologna 1994, 261 s.

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

A. *La doctrina tradicional sobre el fin de la creación.*

El tema del *fin de la creación* viene propuesto en general en continuación al modo de proponérselo la Escolástica en general, más especialmente en dependencia de Sto. Tomás, quien nos diera ya el armazón fundamental, recogido y repetido sustancialmente después una y mil veces en los tratados con el título *De Deo Creante*. Este modo de pensar ha sido recogido incluso por las declaraciones de la Iglesia al respecto, como puede verse por lo dicho al respecto por el Vaticano I³.

En torno a los contenidos concretos desarrollados en este tratado *De Deo Creante* hay muchas cosas comunes y aceptadas y que suponemos conocidas. Nosotros nos vamos a centrar sobre el tema del “fin de la creación”, si bien tengamos que retroceder sobre ciertos momentos que lo sustentan, como veremos.

Nos importa comenzar nuestras reflexiones por este tema y con la exposición del pensamiento tradicional; pero tenemos que distinguir entre el contenido de lo expresado en la confesión de la ingenuidad cristiana, a saber, que Dios creó libremente este mundo, y los principios filosóficos que la sustentan para hacer inteligible lo que confiesa la ingenuidad cristiana.

Es sabido, en efecto, que las intervenciones de la Iglesia a este respecto (y en general) se debieron, primariamente, a la necesidad de defender, vindicar y salvaguardar este contenido expresado en la fe para los creyentes, y que están al margen del uso del vocabulario y de los conceptos filosóficos

³ No damos bibliografía sobre el particular. Baste recordar el artículo ya un poco viejo de M. FLICK, “La struttura del trattato ‘De Deo Creante’”, *Gregorianum* (1955) 284 ss y los más modernos de L. M. ARMENDÁRIZ, “Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación”, *Estudios Eclesiásticos* (1970) 359 s. y, sobre todo, “Variaciones sobre el tema ‘creación’”, *Ibid.*, (1981) 867 s.

que lo vehicular y hacen conocer. Esta distinción vale también con respecto a lo que nos dicen los teólogos al respecto: una cosa es lo que nos dicen en cuanto contenido de la confesión y otra los principios que quieren dar inteligibilidad y aclarar ese contenido.

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

No está en el mismo caso el teólogo. Si bien ellos distinguen entre el contenido de la confesión y el de la explicación o el de dar razón y hacer inteligible, para hacer esto último echan mano de una cierta filosofía y de una cierta conceptualización determinada que puede ser más o menos apta para aclarar lo confesado. Los teólogos son, en efecto, hombres que tratan de dar razón de la fe. De aquí que unos teólogos atinen mejor que otros en darnos unos principios basados en una cierta filosofía que nos harán conocer mejor lo inteligible de lo confesado. Lo que estoy diciendo no es sino decir más explícitamente el dicho agustiniano del “credo ut intelligam, intelligo ut credam” y, después, resumido en eso del “fides quaerens intellectum”. Fue, como sabemos, el lema del filosofar teologizante o del teologizar filosofando del Medioevo y continuó siendo así.

Como decía, el pensamiento de Sto. Tomás ha determinado en este campo, como, en general, en todos los demás dominios de la teología, el pensamiento católico. Y en Sto. Tomás, en efecto, hay una cuestión explícita en la que se pregunta y trata de iluminar a partir de una filosofía el tema del “fin de lo creado”: en la cuestión 44, en la que se pregunta sobre la “procesión de las criaturas de Dios y de todos los entes de la primera causa”⁴, hay un artículo, el cuarto, en el que se trata expresamente de si Dios es causa final de todo lo creado. También S. Buenaventura⁵ se la propone y le da una salida fundamentalmente coincidente con el Angélico, si bien un poco diferenciada por acentuaciones de aspectos más en consonancia con su idiosincrasia particular.

⁴ *Sum. Theol.* q.43, a.4: “Utrum Deus sit causa finalis omnium”.

⁵ *II Sent.*, d.1, Pars II, q.1: “quid sit finis principalior rerum conditarum, utrum divina gloria, an utilitas nostra”. Como se ve, S. Buenaventura parece estar seguro de que Dios es el fin del creado y lo que toca ahora determinar es si el fin de lo creado en cuanto creado, es la gloria de Dios o es nuestra utilidad.

La doctrina generalmente aceptada la podemos resumir en lo siguiente: “A parte Dei”, Dios crea sin pretender nada, que sea distinto de Él mismo. Creando no pretende ningún fin interno a Él mismo en el sentido de que intente procurarse algún bien. Él es, en efecto, la Bondad, suma y suprema, en la que, ontológicamente, se identifica fin y realidad. Lo cual está claro para todos los teólogos y para todos los filósofos cristianos y no cristianos anteriores que admitan un Primero.

Debido a esta razón, si Dios crea es a partir de un principio “liberal”. Ya en Platón, el Uno se desborda necesariamente en virtud del “bonum diffusivum sui et communicativum” produciendo el múltiple inteligible (teoría de la “Díada” suprema). Es en la filosofía Neoplatónica, en Plotino en particular, en donde se nos habla de un amor liberal del Primero que necesariamente se pone en el otro como su emanación. Es una idea que está también en Avicena. Tomás y Buenaventura, sin criticar ni precisar conceptos, emplean el principio del “bonum diffusivum sui” en su comprensión de la creación, añadiendo, sin embargo, que la comunicación de Dios es “voluntaria” por parte de Dios, ya que éste no necesita de nada para ser en su plenitud. Estos grandes escolásticos tienen un principio, del cual es dudoso que se pueda deducir lo “libre” formalmente tal, aunque sí la voluntariedad del obrar, y que con él pueda esclarecerse el contenido propiamente de la confesión cristiana, a saber, que Dios creó este mundo “libremente”. Sin embargo, comoquiera que la creación sea de índole de la producción por modo de intelecto (Dios crea por conocimiento⁶) que impere, aun cuando su ejecución se deba a la voluntad (digamos como si yo ideo e imagino la construcción de un artificio, y es mi cuerpo el ejecutante), eso de la “libertad” queda muy en la penumbra. Como diría Ockham, hacer algo voluntariamente no es todavía hacerlo libremente. Lo “libre”, dentro de un sistema intelectualista, como lo es el de Sto. Tomás, es de difícil comprensión en su propia originalidad. La voluntad en Sto. Tomás es siempre pedísecua del entendimiento y subordinada al imperio de éste, incluso cuando se trate de “libertad”. Por lo que la ejecución es ejecución “voluntaria” de algo “impe-rado” por el entendimiento y que es libre sólo en la carencia de la necesidad dada en el juicio indiferente.

Con respecto a la creación del mundo, el Entendimiento divino fundamenta su elección sobre el poder ser “ad opposita” de este o aquel mundo. Todavía con respecto a este mundo concreto es el imperio del entendimiento el que determina la elección de la ejecución.

⁶ Sum. Theol., q.14, a.8: “Utrum scientia Dei sit causa rerum”.

A este modo de comprender el juego interno de entendimiento y voluntad (Sto. Tomás no emplea casi nunca el término de “libertad”) se añade el principio del “bonum diffusivum sui et communicativum”. Lo creado es pura manifestación de la Bondad de Dios en la que se participa. La “participación” es un combinado de la participación platónica y de la causalidad eficiente aristotélica; la consecuencia es que Dios, en cuanto causa eficiente, comunica participativamente su bondad al creado. En la teología tipo Rahner y Welte, entre otros, este darse participativamente es una “Selbst-Vermittlung” de Dios, una autodonación interpretada como autorrealización participativa “ad extra”. Contribuye a esta interpretación la afirmación tomista en la que se afirma que la creación se hace “per quamdam emanationem”.

En virtud de lo anteriormente dicho, la criatura consite en el recibir. Un recibir según una medida comprendida en el horizonte y sustitutiva de la “materia prima” de Aristóteles. Se hablará, en este caso, de receptividad trascendental. Todo el libro de Rahner *Hörer des Wortes* nos lo podría hacer comprender. Rahner y otros se expresan además en términos de una especie de “extrañación” de Dios en la criatura. Un algo así como si el concreto creado tuviera ya una cierta realidad inmanente en Dios y que, ahora, se hace existente como “Selbst-Vermittlung” de Dios en su posición de finitud. Y, para ser más concreto, consideremos lo que nos dice un autor, Béla Weissmahr, por ejemplo.

Después de oportunas distinciones nos dice: “por lo mismo hay que insistir en el acto creativo como “auto-realización” de Dios con mayor énfasis que como “devenir” de Dios, suponiendo, claro está, (lo cual, añadido yo, pertenece a la conciancia cristiana) que ni en la auto-realización ni en ese devenir late ninguna indigencia ni rastro alguno de imperfección”⁷. Y un poco después, nos dice: “Por lo demás, los dos aspectos señalados están íntimamente unidos. Si esa autorealización es total y absolutamente libre, si es una pura autodeterminación sin necesidad alguna y expresión como tal de la plenitud, su productividad tiene que ser otorgante; con otras palabras, al realizarse tiene que comunicarse a sí mismo produciendo lo otro como autónomo” (p. 160). El autor continúa con otras precisiones hablando del *ser creatural*. Nos dice: “por otra parte, el ser por el que la criatura es, estaba ya dado ‘antes’ de que la criatura surgiera, en Dios mismo... Así pues, el ser de la criatura, *en tanto que por él se entiende lo que es común a todos los entes*, existía ya ‘antes’ de la creación, y ciertamente que como ser divi-

⁷ B. WEISSMAHR, *Teologia natural*. Barcelona 1986, 159.

no. En este sentido la creatura procede ‘de Dios’: mediante la comunicación de su propio ser, Dios ha creado la creatura distinta de él” (p.161).

Todo ente creado, por ser “participativamente”, es también un ente que necesariamente está “vuelto” a Dios como a último fin. Este estar vertido a Dios como “ad finem” no sólo es una relación trascendental constitutiva del ente “finito”, como en Escoto, sino que está interpretado como una verdadera “tendencia natural” a su compleción por y con Dios. “A tergo”, todas las criaturas están vertidas, lanzadas y orientadas tendencialmente a Dios como a su fin. El principio aristotélico de finalidad está operante en la explicación tomista acompañándose de una interpretación de la participación platónica en términos y contenidos más bien aristotélicos (causa eficiente). En la filosofía de S. Buenaventura, fundada en el principio del “bonum diffusivum...” sin mediación aristotélica de causas eficientes, aparece el “ejemplarismo” en toda su plenitud.

Hay en todo esto mucho de verdad, a saber, el contenido de la confesión cristiana. Pero está envuelto en muchos momentos filosóficos que son más que dudosos. Y, además, es dudoso que lo ingenuamente confesado por la conciencia cristiana esté interpretado de modo conveniente y que la respete.

Para terminar este esbozo, hay que decir que, según Sto. Tomás, el agente primario de la creación es la “Esencia” divina, ya que es una producción “según semejanza”, y no obra de las tres divinas Personas, aun cuando las involucre⁸.

De aquí está claro, por otra parte, que todo lo creado tenga alguna “semejanza” natural con el Creador. Todo lo creado, pues, no sólo es manifestación (objetiva, al menos) y tiende a dar gloria (objetiva) a Dios como su fin. El fin del creado o “finis operis”, se dirá después, es dar gloria a Dios, comprendida ésta en el sentido inmediatamente agustiniano de “clara cum laude notitia”.

A partir de lo anteriormente dicho se comprende el lirismo emotivo religioso de S. Buenaventura, más platónico y menos aristotélico, de que todas las criaturas prediquen a gran voz la gloria del Señor, se comprende su teoría de la “imagen”, etc. A partir de aquí se comprende ese “naturalismo” típico de Sto. Tomás de índole más bien aristotélica, estando en S. Buenaventura presente en forma de finalismo y ejemplarismo de índole, más bien, platónica.

Ante un mundo así creado por participación, que es recepción de la bondad de Dios manifestada, habrá de ponerse algún obstáculo tanto para hacer comprensible que no todo lo creado muestra tan claramente la gloria del

⁸ *Sum. Theol.*, q.45, a. 6: “Utrum creare sit proprium alicuius personae”.

Señor como para, para un pensamiento ulterior, justificar, de alguna manera, la aparición de Jesús como Salvador. Este obstáculo, que todo lo ha pervertido, es el dogma(!) del pecado original. De este modo se comprende la maravilla de la creación, ahora destruida por el pecado, y la necesidad de la restauración. Una restauración que supera y mejora la primitiva y originaria creación.

Más que una discusión (y sería muy conveniente hacerlo) de lo dudoso de los principios y hacer ver que menguan y hasta eliminan lo que quieren hacer comprender, me parece más contundente contra esa visión, tan religiosa por lo demás, hacer ver que los principios que fundan esta comprensión servirían también para justificar una creación que, a lo mejor, no tendría mucho sentido. Sometamos, pues, esa doctrina a una crítica usando una doble hipótesis.

Sea la primera hipótesis: Supongamos que Dios haya querido crear y haya creado un mundo “apersonal”, esto es, sin seres capaces de conocer y amar. Los principios antes dados para justificar la creación se cumplirían. En efecto, se cumpliría el principio del “bonum diffusivum sui et communicativum” en cualquiera de sus variantes interpretativas. Pero que ello tenga sentido es otra cosa. En efecto, en conformidad con lo antes dicho, este mundo así creado podría muy bien ser objeto de la manifestación diversificada de la Bondad del Señor. Este les habría donado su bondad y las criaturas reverberarían esa bondad y podrían, por una tendencia natural, estar así finalizadas hacia Dios. ¿Tendría sentido un mundo “apersonal” tal? Algunos teólogos, en consecuencia de estos principios interpretativos del modo de comprender la creación, responden afirmativamente⁹. A muchos otros no les parece así. Juzgue el lector.

Sea la segunda hipótesis: Supongamos que Dios haya querido crear y ha creado un mundo “personal”, esto es, un mundo con entes capaces de conocer y reconocer y de amarle, pero con los cuales Dios no quiere entablar una amistad. Un mundo, pues, en el que los entes personales, por razón de su creaturidad, estuviesen obligados a alabar a Dios, pero no llamados a una amistad con Dios. Un mundo, pues, en donde los hombres vivieran en conformidad con el impulso recibido y, mediante él, vueltos hacia el Principio; pero, unos entes personales que, mientras viven, hacen esto, y después tengan que morir en el sentido de aniquilación; o bien, entes personales que podrían vivir eternamente una vida naturalmente feliz en el *limbo* de los teólogos. Un mundo así, ¿tendría sentido? Juzgue el lector.

⁹ Sacrae Theologiae Summa II, *De Deo creante et elevante*. BAC, Madrid 1952, 202.

Por lo demás no se ve qué pueda significar que los entes inanimados “tiendan” hacia Dios; Y menos aún que estos seres inanimados cumplan o alcancen su perfección realizándose con Dios.

Es difícil hacer ver que un Dios que pueda realizar cualquiera de estas dos hipótesis de mundo pueda ser el Dios de la confesión cristiana. Y, sin embargo, son posibles dentro de un Dios que obrara según los principios arriba enumerados.

B. Los fundamentos de Escoto sobre el fin de la creación

Como decía al comienzo, más que la doctrina expresa de Escoto particularizada sobre temas particulares, nos interesa considerar los supuestos fundamentales que justifican su opinión sobre puntos particulares. Después veremos su aplicación en la interpretación de este tema del fin de la creación. Este apartado lo dividiremos en dos puntos principales. La intuición fundamental del sistema de Escoto y su aplicación concreta en general.

1. La intuición fundamental del sistema de Escoto.

Comencemos por decir que Escoto no se ha propuesto nunca una cuestión sobre el fin de la creación. Su doctrina sobre el fin de la creación la trata brevemente en otro contexto, como enseguida veremos.

En segundo lugar digamos que la creación para Escoto es el resultado de una *actividad libre* ejercida formalmente por las tres divinas Personas y no por la Esencia divina. Este ejercicio trinitario de la actividad creativa libre no viene apropiada, sino que son ellas, las tres divinas Personas, las que formalmente crean o ejercen esta actividad libre creativa. Y esto es decisivo. La creación es obra de “personas” y no de esencia o naturaleza.

Y aquí e inmediatamente tenemos ya indicado el meollo, la intuición fundamental del sistema de Escoto, cuya luz colorea incluso las doctrinas particulares, en concreto, la cuestión del fin de la creación. Hay que saber leer a Escoto bajo el dominio del principio “libertad” para comprender el íntimo de su sistemática filosófico-teológica. Comencemos por una determinación más concreta del principio “libertad”. El todo de lo que pretendemos decir se resume en lo siguiente: si la “actividad libre” es transcendentamente diversa de la “actividad natural”, puesto que es actividad de personas, la estructura del acto creativo tiene que ser interpretada diversamente a como es interpretada en función de la “actividad natural”, como lo hicieron Sto. Tomás, S. Buenaventura y otros.

En efecto, la actividad con la que la Santísima Trinidad crea es una “actividad libre”. Esta actividad es una actividad trascendentalmente distinta de la “actividad natural” que, como sabemos, incluye también a la actividad intelectual, según Escoto. Dios es también actividad intelectual; mas ésta no produce ni puede producir nada “ad extra”. Es la actividad, intrínseca y formalmente “libre”, la que crea. Contra los filósofos, custodios de la razón, que quieren explicar por vía de entendimiento la existencia del mundo (de modo “necesario”, pues, si bien interpretado de ésta o aquella manera) y contra los teólogos que quieren explicar la originalidad de la confesión cristiana diluyéndola en principios “naturalistas” (cual lo es el “bonum diffusivum sui et communicativum” etc.), Escoto responde con una teoría de la “actividad libre” que los mismos filósofos podrían admitir. Comoquiera que me haya ocupado en diferentes trabajos de este “principio libre”, no demoraré sobre esto otra vez¹⁰.

La Libertad divina (es una segunda premisa) es perfectamente *autónoma* en su obrar. No necesita mendigar nada del Entendimiento (como actividad) para ser recta y buena en su obrar. Y menos aún, ser imperada. Si el Entender divino es necesariamente “verdadero”, la Libertad divina es necesaria, pero libremente, “buena” en su obrar o querer (velle). Esta autonomía del querer divino en su ámbito propio del querer ha de ser comprendida en el mismo sentido en el que los intelectualistas conceden esto con respecto al entender en su ámbito. Lo cual implica otra enseñanza del Sutil, a saber, que las dos actividades, la del entendimiento y la de la voluntad, son igualmente “perfecciones (actividades) simples” y no puede haber superioridad de la una sobre la otra. Originariamente, pues, ni intelectualismo ni voluntarismo en Escoto. Escoto será voluntarista en otro sentido y orden: en el orden de la actualización u operación, como veremos: amar es más perfecto que entender. Es más: amar es lo propio de la persona en cuanto tal.

En tercer lugar, Escoto es el primero entre los escolásticos que teoriza el “nexo final” que es, por otra parte, el “primer motor” y el supuesto del obrar libre. La Santísima Trinidad, creando libremente, obra según fines “propuestos”, a saber, pone en la existencia entes que son “fines ut amati”¹¹. Por lo demás su comprensión del “agens per se” contra el “agens naturale”

¹⁰ Cfr. en particular, I.G. MANZANO, “In via Scoti: la via ‘libertatis’”, en *Via Scoti. Metodologia ad mentem J.D.Scoti*. Roma 1995, 245s.; Íd., “Tipología del pensamiento filosófico-teológico de Escoto”, *Isidorianum*, 6 (1994) 101s; Íd., “El principio ‘libertad’ según Escoto”, *Carthaginiensia*, 9 (1993) 229 s.

¹¹ Cfr. *Lectura II*, d.38 (ed. Vaticana, XIX, 371 s) en donde se discute si la “intentio” es del objeto, del entendimiento o de la libertad concluyendo que es de la libertad.

está hecha en función de esto: que la libertad es el poder (o actividad) de obrar proponiéndose fines.

Explicitemos algo más, aun cuando brevemente, el pensamiento de Escoto. Aristóteles había distinguido en su Física entre agente natural y agente “técnico” o agente que obra según “intelecto” que impera. Escoto le corrige y da a este agente “técnico” el contenido de ser “agente libre”, aun cuando se ponga o no después de una liberación. Escoto carga la suerte, pues, sobre lo libre del principio técnico contra la interpretación “intelectualista” del mismo por el Filósofo y sus seguidores.

La consecuencia rápida de esto es que ningún “agens naturale”, aun cuando sea “intelectivo”, obra por un fin. Es de la naturaleza del entendimiento entender las razones objetivas según su valor de verdad propio. Y si la verdad objetiva nos lleva a...otra verdad como a su fundamento, no encontrará en la primera su verdad última. Pero no puede obrar por un fin. Todo a lo más, podrá “deliberar” entre medios no necesarios. Por lo demás, Escoto ejercerá una crítica del “finalismo tendencial natural” y se cargará así de un golpe el finalismo de la naturaleza, en primer lugar; y, en segundo lugar, al eliminar este finalismo elimina también que los seres inanimados estén dirigidos cognoscitivamente por un Dios cognoscente. Más bien son dirigidos por un Dios que “ordena libremente”, que es otra cosa.

La consecuencia de esta posición es que el hombre (el alma) no está finalizado ni consiste en tendencia última a Dios de este modo “natural”. A la metafísica del Bien y de su manifestación “liberalis” como difusión de su bondad y comunicación, así como al de la finalización en cuanto “regreso circular”, Escoto opone, para ser breve, una teoría, según la cual, ser causa eficiente o creadora no implica esta finalización hacia la causa eficiente considerada ahora como causa final. Escoto enseña, en efecto, que la libertad finita “ex se non determinatur ad ordinatam fruitionem”¹², por una parte; y, por otra, afirma que la libertad puede “fruir”, de modo también ordenado, de un bien finito y creacional. Además, Escoto niega que el alma (digamos hoy: el hombre) por razón del carácter de ser “imagen” de Dios (S. Buenaventura) o por razón de ser creada inmediatamente por Dios (Sto. Tomás) implique que, quien crea, sea fin de lo creado en el sentido del finalismo aristotélico explicado. “Non autem, concludit Escoto, in ratione efficientis unde efficiens est, includitur ratio finis vel quietantis”¹³. En efecto, el fin “ut quietans” es sobrenatural, esto es, de libre elección y acción de

¹² *Ord. I* (I, 4).

¹³ *Ibid.* (I, 8 y 9).

Dios. Y esto es así, también después de la creación. No olvidemos que, una vez que Dios ha creado entes “libres”, si Él es todavía fin de lo creado lo es “*ex natura rei*”; pero lo puede ser para una libertad, finita en nuestro caso, que puede prefijarse fines distintos y, por consiguiente, conceder a un objeto cualquiera el valor de fin último. Esto es lo que justificará, en última instancia, la posibilidad del pecado.

Un sujeto (persona) que es “libre” es el único que puede proponerse fines. Si los realiza, es porque los quiere y ama realizarlos (*finis ut amatus*). Entre el sujeto, en cuanto “agens per se”, y la posición o realización, el agente que es “per se” interpone la prefijación del fin como acto originario y como siendo “primera causa en cuanto última”, sin más.

Todo esto, lo es de una manera especial de la Libertad divina que es de la que directamente nos estamos ocupando, no se olvide.

Por lo mismo, en cuarto lugar, es por actividad libre que se puede producir lo absolutamente “Otro”. La producción por actividad libre es primaria y originalmente lo que concede la alteridad absoluta, esto es, el ser “distinto”. “*Productio per prius est distinctiva quam assimilativa*”, escribe Escoto¹⁴ en un texto intratrinitario mediante el cual trata de probar que la Tercera Persona es distinta. Pero comoquiera que la engendren el Padre y el Hijo no por vía de intelecto o por modo de naturaleza que le conceda, por lo mismo, “semejanza” natural, sino por vía de la libertad, resulta que, en cuanto tal, el Espíritu Santo no se asemejaría naturalmente ni al Padre ni al Hijo. Si se les “asemeja” es por razón de la identidad de Naturaleza y debido al modo infinito en el que están todas las perfecciones esenciales en Dios. Pero abandonemos el plano intratrinitario.

En el plano del producir o del crear de Dios “ad extra”, que es también por vía de libertad. lo que pone este principio libre es lo “distinto Otro” en absoluto. Y aquí Escoto: “*Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*”¹⁵.

Según Escoto, se debe al “causar natural” que produzca según una cierta semejanza, unívoca o equívoca. Pero la causalidad “natural” no puede producir lo total y absolutamente diverso o la “alteridad” absoluta. En consecuencia, la creación no puede ser concebida como una “*quaedam emanatio*”. La creación es posición de lo absolutamente “otro” o distinto “in realitate” (existencial). Se comprende entonces que, pensada en este horizon-

¹⁴ *Ibid.* (IV, 112 y 146).

¹⁵ *Ibid.* (IV, 190).

te de comprensión, la “persona” no pueda ser concebida como “individua substantia naturae intellectualis”, sino como “ultima solitudo”: lo en sí absoluto distinto y para sí que niega toda pertenencia posible a otro mientras existe como tal persona.

Lo así absoluto distinto no es que sea “nada”. Es una positividad. Pero no es una positividad por semejanza o por “participación”. Diríamos que el creado estrena novedad absoluta de ser. Es la realización por la potencia divina (la Omnipotencia la adscribe Escoto a la libertad) de un fin “ut amatus” en diversidad absoluta de ser real. “Primo diversa in realitate”. No hay aquí cabida para una “Selbst-Vermittlung” en ningún sentido: sin nada previo ni del en sí creacional y sin nada de sí en Dios que lo ponga como “extrañarse” o “autodonación”. Por puro poder de iniciar o potencia libre infinita que Dios es se pone lo absolutamente nuevo y distinto de Dios. Y, en cuanto creado por libertad, lo absolutamente distinto, el creado, está en absoluta dependencia del acto libre creador. En efecto, la libertad se define por el poder principal que, mientras se está poniendo, mantiene el poder de decir no (libertad “sincrónica”, propia de Escoto).

De un golpe, Escoto se lleva por delante todo eso de la “participación” y el principio fundante “naturalista” de la participación, a saber, el principio del “bonum diffusivum sui”, así como todo eso de la “imagen”, etc.¹⁶

Veamos lo que nos ocupa desde otra angulación y como comentario libre.

Hay causas que producen su efecto con causalidad “unívoca” y que podríamos también llamar “emanativa”, como es la causalidad según la cual los padres engendran a sus hijos. Hay otras causas que producen su efecto con causalidad “equivoca”, pues que éstas son necesariamente superiores en perfección al efecto; es el caso, por ejemplo, del pintor que pinta un cuadro. Alguna semejanza hay todavía aquí. Podríamos expresarla como por una “quamdam emanationem”.

Radicalmente diferente de estos dos tipos de causación es un tercero. Según este tercer modo, la causa produce sus efectos como lo absolutamente otro: no hay semejanza ninguna entre el principio causal y su efecto. Se trata, pues, de causas que, además de ser absolutamente trascendentes al

¹⁶ Para que no haya confusión digamos que Escoto no niega que el hombre pueda y tenga que pensar a Dios “in conceptibus communibus” o la Metafísica; ni tampoco niega que el hombre lo piense como “participación” o que se considere a sí mismo como “imagen”. Estas construcciones del hombre tienen su sentido e importancia. Diríamos: son antropomorfismos justificados. Pero su verdad está bajo el criterio de que Dios y las criaturas son “primo diversa in realitate”.

efecto, son de otra índole, esto es, “libres”. Diríamos aún más: lo “libre” es condición intrínseca de esta trascendencia absoluta del principio que obra. Todo principio “libre”, por ser libre, es trascendente con respecto a su efecto y, en consecuencia, no implica de sí semejanza alguna, como decíamos.

Dios, el Dios cristiano, es de esta índole. Es lo que confiesa la ingenuidad cristiana. Escoto ha teorizado la ingenuidad cristiana haciendo de cada ente un “fin como amado” (*finis ut amatus*) realizado, esto es, elegido y puesto en realidad por libertad. Toda la realidad del creado es la de ser un fin amado realizado. Y esto no obstante, no es participación de la causa, sino “don”. La realidad del “don” es toda ella recibida, incluso el grado de limitación. No hay algo así como un principio trascendental recipiente. Es pura posición gratuita en finitud determinada. Lo gratuito sólo es comprensible desde una libertad que obra y produce más radicalmente que si obrara dándose participativamente. No hay aquí “Selbst-Vermittlung” o extrañación alguna del principio libertad en ningún sentido. Por el contrario, se trata de un crear el real existente en novedad absoluta de su ser en alteridad absoluta. Una alteridad absoluta que, en tratándose del “codiligente”, es “ultimata solitudo” capaz de responder. Y esta es la condición absoluta primera que Dios quiere: crear libremente en vistas a la amistad como “redamación”.

Por fin y en quinto lugar, de lo que antecede se comprende el núcleo esencial de la actividad creativa.

Contra los filósofos que afirmaban que todo procede del Primero como un “*bonum diffusivum sui*” y más o menos necesariamente por una cierta “emanación”, la ingenuidad cristiana, afirma Escoto, las tiene fácil, pues que confiesa que Dios ha creado este mundo “contingenter”, esto es, “libremente”:

“*sed christianis non est argumentum difficile, qui dicunt Deum contingenter agere*”¹⁷.

Y para remachar la cosa, Escribe Escoto en otro lugar:

“*(Deus) quidquid causat extra, causat ordinatissime et ex maxima caritate*”¹⁸.

Poner las criaturas “contingenter”, “libere”, “*ex maxima caritate*”, colocan a la creación bajo el signo de la libertad. Obrar por amor de amistad, querer lo otro como absolutamente “otro”, porque Dios se lo propone como objeto de su amor creativo (*finis ut amatus*) y por el bien que ello es para el

¹⁷ *Ord. I.* (II, 221).

¹⁸ *Rep. Par. II*, d. 27, q.1 (XXIII,1910).

absolutamente “otro” (en nuestro caso: para el creable” en cuanto creado). De un golpe, Escoto pone como centro del creacionismo el principio divino “caritológico”: “ex maxima caritate”.

Su teorización de la libertad, además de responder en la línea abierta por la condenación de 1277, ha sido elaborada para dar sentido y comprensión filosófica (que es también teológica) al hecho de la creación por vía de libertad y no por vía de naturaleza en ningún sentido; no lo es por vía de naturaleza ni siquiera en el sentido mitigado de los teólogos “filosofantes” que afirman ser la creación una “quaedam emanatio”.

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

Una filosofía de la libertad es realmente una Metafísica de signo diverso y hasta contrario a la Metafísica aristotélica. En efecto, el obrar libre es un modo de obrar totalmente distinto del obrar natural (de la Física aristotélica) y no puede ser considerado como un “meta” sobre lo físico. Escoto dirá que es inútil y fatuo querer comprender y explicar el principio “libertad” por los principios implicados en el obrar natural, ni físicos ni “metafísicos”.

La consecuencia es, además y en otros dominios, que Escoto no puede creer en un “sobre-natural” de tipo tomista, por una parte; y, por otra, no puede considerar a la teología como una “super-meta-física” o un super saber en continuación y en la línea de la Metafísica aristotélica, como pretendía Sto. Tomas¹⁹.

Por lo demás, una Metafísica implicada en la filosofía de la libertad es una Metafísica capaz de interpretar el hecho de la creación “libre” y en su línea, esto es, sin achicarla. Es, esta Metafísica de la libertad, un momento clave hacia una Metafísica “bíblica”.

Si no se tiene una Metafísica diferenciada y apurada no se comprende el hecho de la creación “contingenter” ni, en última instancia, no se puede comprender lo real existente en cuanto tal. La Metafísica de la libertad es fundamental y de importancia suma para interpretar correctamente el carácter propio de existente en cuanto tal.

¹⁹ Cfr. sobre el particular lo que escribimos en “Nosotros los cristianos. Limitación del saber metafísico por el teológico”, *Verdad y Vida*, 49 (1991) 59s.

Veamos, pues, al trasluz de lo anteriormente dicho, la idea que Escoto se hace de eso que llamamos “el fin de la creación”.

2. El fin último de Dios al crear

Decíamos que en Escoto no hay una cuestión sobre el fin de la creación. Pero hay una doctrina sobre ella. Todo lo que antecede es testimonio de ello. Pero lo son más los textos que siguen. En ellos se trata del fin de la creación; pero se trata de ella en el contexto de la “predestinación”.

Y dentro de este contexto, ¿qué es lo que se propone Dios al crear? La respuesta de Escoto es contundente: “Primo Deus diligit se; secundo, diligit se aliis; tertio, vult se diligi ab alio, et iste est amor castus; tertio, vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci...”²⁰. Y en otro lugar: “Quare enim primo (Deus)se amat ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo. Secundo, vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter”²¹.

El primer texto es estrictamente cristológico. Pero hagamos abstracción por el momento de esto. El segundo, es estrictamente “antrópico”, o más bien “personalístico” pues que incluye en el “condiligentes” también a los Ángeles si interpretamos el texto y lo completamos al trasluz de lo afirmado en *Ordinatio*, distinción séptima. Escribe aquí: “Potest igitur dici quod prius natura quam aliquid praevidebatur circa peccatorem, sive de peccato sive de poena, Deus praelegit ad illam curiam caelestem omnes, quos voluit habere angelos et homines in certis et determinatis gradibus, et nullus est praedestinatus tantum, quia alius praevisus est casurus, ut ita nullum oporteat gaudere de lapsu alterius”²².

Debemos leer estos textos en sí y en su esencialidad independientemente del contexto cristológico en el cual están inscritos. Sobre esto volveremos. Tenemos aquí a Escoto entero.

Ya el lenguaje cambia. Se trata de un cambio esencial. Escoto habla fundamentalmente en un lenguaje del “velle” y del “diligere”. Nada, pues, de

²⁰ *Rep Par. III*, d.7, q.4, n.5 (ed. Vivès, XXII, 203). De aquí en adelante daremos el texto crítico publicado por C. BALIC en *Theologiae Marianae elementa*, Sibenici, 1933 del modo siguiente: ed. Balic y página. El texto en cuestión se encuentra en p. 14 s.

²¹ *Ox. III*, d.32. q. unic, n.6 (ed. Vivès, XV, 433a).

²² Ed. Balic, 7.

difusivo de su bondad, sino, diríamos, un tener a lo “otro personal” como objeto de su amor (diligere, velle) o un tenerles por dignos de ser realizados como “fines ut amati”. Y el acto fundamental del amar (“amare”, “diligere”, “velle”) es adherirse al bien por amor del bien que lo amado, en cuanto “otro”, es en sí. En nuestro caso, un amor que causa libremente lo otro por lo bueno que es que lo “otro personal” exista. Abandonemos el amor intrínseco e inmanente con el que Dios se ama y ama *complacientemente* todo lo demás de Él. Amándose, además de este amor necesario pero libre a la vez, Dios también ama *eficazmente* todo lo creable: es a lo que se refería directamente el “diligat se aliis” continuado por el “vult se diligi ab alio” extrínseco, esto es, distinto de Él.

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

Lo que Dios quiere (finis ut amatus) al crear es la realización de un proyecto en el que se realice un estado de amistad con Él. Diríamos: lo que pretende Dios creando no es una difusión de su bondad, sino que es crear las condiciones de un estado en donde la amistad (o, hablando en un lenguaje bíblico, la Alianza y, en lenguaje Neotestamentario, “el Reino de Dios”) acontezca y se realice. Un estado de alianza o de amistad, pues. Y en dependencia de este estado, los “condiligentes” como “ordenados” a ese fin. La condición, pues, de una alianza o estado de amistad es crear “otros condiligentes”, esto es, otros en alteridad absoluta con respecto a Él y, además, capaces de amarle o “redamarle” con amor de amistad asumido en libertad. Después, que se le parezcan o asemejen o no es secundario. En pocas palabras: crear “libertades” (entes “libres”) que le puedan devolver en libertad el *amor* (de amistad) con el que estos creados, en cuanto amados, están puestos en la existencia. Este estado así, en su realización plena,

es la “Superamistad”. Diríamos, interpretando etimológicamente las palabras, que no hay aquí “di-fusión”, sino, más bien, “e-fusión”. Esta palabra de efusión indica, en el “e” (“ex”, “ek”), un centro desde el que se origina la acción libre, centros de sí autónomos, y que se funden en la “operación” de los entes que se efunden en el amor mutuo y caritativo.

A nosotros nos parece imposible comprender que Dios haya querido crear un estado de amistad o de alianza previamente a la elección de “condiligentes”. Y a Escoto también. Él nos dirá que quien elige el fin, elige en el mismo acto lo ordenado a ese fin. Esto es: El fin implica la elección del ordenado como condición de realización de ese fin. Escribe Escoto: “Prae-destinatio est praeordinatio alicuius glorificabilis ad gloriam et ad ordinata ad gloriam...”²³.

Esta “ordenación” de la que nos habla Escoto, es ordenación por la voluntad o debida a la libertad, en primer lugar. No es debida a ningún principio metafísico cual lo es el “bonum diffusivum sui”. En segundo lugar, esta ordenación no degrada al ordenado a ser “medio”. Lo ordenado por libertad tiene, más bien, el sentido de ser condición para la realización del fin, que es otra cosa. Sin quitar al ordenado un ápice de su densidad ontológica (son, en efecto, realizaciones de fines como amados y son en sí con valor propio y autónomo, aun cuando dependiente), los entes ordenados lo están así en virtud de una libertad. Una ordenación debida a una predestinación libre que puede ser revocada por el ordenado que es también en sí, como centro, libre y autónomo.

Sin darnos cuenta, hay aquí supuesto un principio que está también operante en la comprensión de la Encarnación o de la estructura “óptica” de Cristo en cuanto “maximum opus Dei” en vistas a la operación del “frui” de Cristo. Este principio lo podríamos expresar así: lo que importa a Escoto no es qué es Cristo o su estructura óptica, sino que lo que le importa es “para qué” está ahí Cristo: para amar con infinito amor a quien primero le amó. Lo mismo se diga de los demás “condiligentes”. No es el valor óptico de la creatura lo decisivo en última instancia, sino el “para qué” y el “de qué” ellos son condición. Lo “dinámico-operación”, si bien suponga como condición un grado de realidad como condición, lo que justifica el obrar de Dios al crear es la creación de un estado de Alianza y de amor caritativo con los condiligentes.

Por lo demás, y esto es de extrema importancia, este estar “ordenado” a un fin no es algo que aparezca en la estructura del creado como una ten-

²³ *Ibíd.* 12.

dencia innata al fin, sino que lo sabemos como pura gratuidad por la Revelación. Sobre esto volveremos.

Esta alianza o estado de amistad es un designio, real y eficaz, que está operante, y se hace historia, sin duda, ya desde el comienzo. La misma Creación es ya momento de realización de este designio. Pero, originariamente, es un designio de alianza en estado y perfección de “bienaventuranza última”. Es, en efecto, en este estado en donde se realizan al máximo en intensidad las condiciones de una amistad.

Tendríamos ahora que tratar de comprender lo que es “bienaventuranza” en Escoto²⁴. Diremos brevemente que la “bienaventuranza” de Escoto es operación o actualización tanto del entendimiento en función intuitiva como de la libertad en función amativa de amistad. Pero, última y radicalmente, es operación de la libertad y no del entendimiento. Escribe Escoto:

“dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis(=libertatis), quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum quo fruatur”²⁵.

Y en la q.3 de la misma distinción: “Si autem ambae potentiae concurrunt ad beatitudinem, sic illa, quae est principalior potentia, habet principaliter beatitudinem, et sic voluntas magis quam intellectus. Si autem accipias secundum aliam ultimationem, sic tantum voluntas ultimate beatificatur”²⁶.

A lo que hay que añadir que esa beatificación definitiva no está en la línea de la compleción de lo natural del hombre, sino en la línea de lo estrictamente personal. Es el contenido complejo comprendido como “frui”.

Y es esta “bienaventuranza”, en cuanto estado de amistad y en cuanto a los componentes (los condilgentes) de esta amistad, lo que es el contenido mismo de la “predestinación”, por una parte; pero está ya en marcha y está vigente ahora y desde siempre en forma de promesa “revelada”. Dios la realizará en plenitud contra todo obstáculo. Una plenitud que está ya presente en todos los momentos de la historia. Por esto, el Dios cristiano (y bíblico) es el Dios que *cumple su promesa* y no el Dios “ego sum qui sum” en la línea de una metafísica griega.

²⁴ Nos hemos ocupado del tema en los dos trabajos siguientes: I.G. MANZANO, “El humanismo implicado en la concepción escotista de la Visión beatífica” en *Regnum Hominis et Regnum Dei* (Acta quarti Congr. Scot. Inter. Vol VII) Romae, 1978, tom. I, p.85 s.; “La óptica del acto beatífico según Escoto”, *Ant.* 68 (1993) 526s.

²⁵ *Ox.IV*, d.49,q.2, (Ed. Vivès, XXIV, 6300).

²⁶ *Ox.IV*, d.49, q.3 (XXIV, 634a).

Como acabamos de ver, el acto beatífico o “frui” se expresa y comprende en lenguaje de libertad. Es también en este lenguaje en el que se expresa el acto de la dilección de sí de Dios y el acto de dilección de Dios a lo demás y no el lenguaje del “bonum diffusivum sui” o el lenguaje ambiguo de la voluntad. Por lo demás, ahora se comprende por qué el lenguaje en el que se expresa el fenómeno de la “predestinación” es también un lenguaje de libertad: la predestinación se comprende desde la libertad y no desde el entendimiento. La libertad, en efecto y como decíamos páginas atrás, colorea el pensamiento de Escoto.

No vamos a explicitar los armónicos conexos con este modo de concebir la bienaventuranza de Escoto; pero sí quisiéramos destacar y decir que lo que los teólogos tradicionales llaman “orden sobrenatural” contra el orden natural, no tiene sentido en Escoto. O si lo tiene, tiene otro significado. En efecto, el así llamado orden sobrenatural es el orden natural pretendido por Dios libremente según Escoto; esto es, el estado intentado originariamente por Dios al crear “co-amantes”. Es sobrenatural, pero en el sentido de ser de libre iniciativa de Dios y, además, de libre aceptación por parte de Dios del acto redamante. Por lo demás, se requiere para la amistad o “Superamistad”, como la llama Escoto, también la aceptación y decisión de la libertad finita como respuesta en la forma de amor de amistad. Esto no obstante, acontece este estado sin mérito propio de la criatura. Por el contrario, todo él es pura “gratuidad. Pero supuesta esta libertad absoluta de Dios tanto en crear como en aceptar, el acto frutivo es plenamente natural “a parte hominis”.

Supuestos estos momentos, este estado es natural, esto es, perteneciente esencialmente al orden creacional. “Todo es gracia”, dijo alguna vez, si mal no recuerdo, Bernanos ; y, después de él, lo han repetido otros muchos, incluso tomistas de buena cepa. En el pensamiento de Escoto ello es claro: este estado natural de ser elegido para un estado de amistad con Dios significa y es el estado previsto por Dios como diseño presente en la historia, si bien no en estado de manifestación plena mientras haya historia, sino como promesa y anuncio o “evangelio”. En este sistema, si todavía ha de hablarse de “natural”, sería en el sentido de naturaleza “caída”, esto es, estado en el que se ha perdido la “justicia original” de amistad con Dios, quien quiso crear “condiligentes” y mantiene el plan, incluso en una historia de pecadores. Pero esta “caída” no es del orden creacional original, esto es, y vuelvo a repetir: Dios no creó un mundo natural y después un orden sobrenatural para cumplir una “tendencia estructural” del ente creado en cuanto creado hacia Dios, sino que Dios creó el designio de un estado de Alianza y, después, ideó la creación del mundo en el que hubiera entes que libremente se decidieran por su designio de amor, etc. El texto que sigue nos lo dice

claramente: “Sic etiam Deus rationabilissime vult omnia, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille diversimode tendit in obiecta ordinata vel super obiecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus, et intellectus eius perfectus, et voluntas eius beata. Secundario vult illa, quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui scilicet immediate attingunt eum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios condiligere idem obiectum secum, sicut prius dictum fuit de caritate distinctione 28 huius tertii. Quare enim primo se amat ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo. Secundo, vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter. Tertio autem vult illa, quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto, vult propter ista alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis, ut serviant eis, ut sic verum sit illud I *Physicorum*: “Homo quodammodo est finis omnium sensibilium quidem”, quia propter ipsum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum quae sunt remotiora; sive ergo quia in ordine ad hominem praedestinatum vult Deus mundum sensibilem esse, sive quia quodammodo immediatius vult hominem amare se, quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis”²⁷.

Se objetará a todo esto que los contenidos fundamentales aceptados por Escoto son los mismos que lo aceptados por Sto. Tomás, por S. Buenaventura, etc. Lo cual es verdad. ¿Cómo podría ser de otra manera si todos son cristianos? Todos ellos tratan de justificar el contenido de lo confesado en la ingenuidad cristiana. Pero los principios justificantes y en el orden del dar razón son diametralmente diversos entre sí. Y el resultado o precipitado de los contenidos teóricos teologales son, por lo mismo, simplemente diferentes. Una metafísica como “meta” (meta-física) de la física o “naturaleza” o una metafísica del “Bonum” que es “diffusivum sui” da cuenta diversamente de lo confesado por la ingenuidad cristiana a como lo hace una filosofía de la libertad.

Pasemos al otro punto de nuestras reflexiones, el Primado de Cristo.

²⁷ *Ox.III*, d.32, q. Un. (XV, 433 a).

II. *El primado de Cristo*

Con lo anterior, hemos abierto el camino a la comprensión de lo que sigue: el tema de ser Cristo el proyecto primero en eminencia y dignidad y primero en prioridad (prioridad de naturaleza y de tiempo) o Primado absoluto de Cristo en sí considerado y con respecto a todo lo demás.

Porque de esto se trata o es de lo que trata Escoto al discutir la “predeterminación” de Cristo: hacer de él, de Cristo, la cima misma y “primero” dentro de este estado de “Superamistad”. Es Cristo, en efecto, el “*summum bonum in entibus*” y el “Superamador” o el que realiza en sumo grado el amor a Dios como respuesta a la máxima caridad creativa de Dios que quiere ser amado por lo distinto de Él. Y en cuanto tal, es el “Primero” en todo.

En consecuencia, lo que decíamos en el punto anterior, está un poco amputado de su contexto, como indicábamos. Lo hemos hecho así para diseñar el ámbito en el que ha de ser pensada la doctrina de Escoto sobre el Primado de Cristo, esto es: abrazando la primacía en eminencia excelente y en dignidad de Cristo como siendo, al mismo tiempo, el Primero en prioridad, de naturaleza y de tiempo, sobre todo lo demás, de una manera especial, sobre todos los “condiligentes”. En efecto, el primer texto que hemos citado es directa e inmediatamente cristológico y afirma inmediatamente este Primado absoluto de Cristo. Escribe Escoto:

“*tertio, vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto, praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere etsi nullus cecidisset*”²⁸.

El texto de la *Ordinatio* de la distinción 7, paralelo a este texto tomado de la *Reportatio Parisina*, es todo él un texto estrictamente cristológico como lo es el de ésta, solo que expresado en función del principio de la libertad que quiere ordenadamente, a saber, querer aquello que está más próximo al Principio libre o al Principio, Dios, que se propone fines. Escribe Escoto: “*Universaliter enim ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita, sicut prius vult gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinos, quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle quem vult esse proximum fini, et ita huic animae prius vult gloriam, quam alicui alteri animae velit gloriam, et prius cuilibet alteri gloriam et gratiam, quam praevideat illi opposita istorum habituum. Ergo a primo, prius vult animae Christi gloriam, quam praevideat Adam casurum*”²⁹.

²⁸ Ed. *Balić*, 14-15.

²⁹ *Ibid.*, 5.

Coinciden, pues, en la doctrina. En los dos textos se propone al “Cristo encarnado” concreto (este Cristo que hace milagros, muere y resucita en su historia personal y en la historia de los hombres) como siendo el designio primero en absoluto de Dios: “otro” a quien Dios ame con sumo amor posible eficaz de amistad “ad extra” y la recíproca: “otro” que le ame “in summum”, en grado sumo. Como se ve, Cristo redamando en grado sumo (Escoto dirá que con amor infinito) es lo originario y primigenio, por una parte y, por otra, su acaecimiento o realización es la más perfecta realización de la “Superamistad”.

Escoto ve, en una sola mirada de contemplación y especulación ardiente, la que le procura el amor acendrado a Dios y a su Cristo (que es también el nuestro), la unidad real, pero discernida, del amor de caridad o amistad (“ex summa caritate” creacional) de Dios para con su Cristo y la recíproca. Un Cristo que es, en consecuencia un “summum bonum in entibus” y un “summum diligens” a la vez. Es bajo estos dos aspectos como Cristo está considerado por Escoto como el “propinquius fini”, como el más próximo al Dios que ama.

No hace objeción a lo dicho el hecho de que Escoto se exprese esta vez en términos de “gracia y gloria”. El contenido es el mismo: el “summum bonum in entibus” y el “summe diligens” coinciden como el “Otro” que redama a Dios. Este “Otro”, como sabemos, es el alma o individuo humano, pero en cuanto unido a la Persona de la Naturaleza divina. Pero para abundar en la coincidencia sustancial de ambos modos de hablar digamos algo sobre el sentido y contenido de la “gloria” según Escoto.

Y “gloria”, como veíamos, está interpretada tradicionalmente según la fórmula de S. Agustín como “clara cum laude notitia” o como un conocimiento claro que se resuelve en alabanza a lo que podríamos añadir otros actos religiosos como dar gracias, adorar, etc.; sí, pero todo ello fundado en la claridad de la noticia. Es normal, pues, que en una comprensión de la “bienaventuranza” como *Visio Dei*, se la comprenda, en su ultimidad, como intuición intelectual de la Esencia de Dios, una visión que se deshace en alabanza más bien admirativa. El origen platónico de esta idea de gloria es patente. Si hemos de creer J.L. Ruiz de la Peña³⁰, la “gloria de Dios” sería “el mismo Dios, que se revela al hombre como majestad, santidad, poder misericordioso, etc., citando en nota a Léon Dufour y a O. González Cardedal. Todo esto será verdad o no (no me ocupo de ello); pero lo cierto es que Escoto se mueve en otra órbita, la bíblica. Según Escoto, la “gloria” se

³⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*. Santander 1996, 149.

identifica con el “frui”, que es acto o actualización en acto de amistad de la libertad, como sabemos, y actualización suma en conformidad con cada ente capaz de adhesión al Dios que ama dándose éste como concausa principal y aceptante. Dicho en pocas palabras: la gloria es acto-operación que se actualiza en el amor mutuo de Dios y de la criatura en grado sumo, esto es, en estado de “Superamistad”. Es el sabor de Dios inmediatamente dado en el acto libre beatífico de amarle en lo que consiste la “gloria” a la que somos llamados y es llamado Cristo como primero en eminencia y prioridad. No se excluyen otros actos religiosos. Pero la raíz y el hondón de ellos es el amor o la caridad en su grado supremo de realización, esto es, en estado de bienaventuranza de Cristo. Este es el fin de la creación, como hemos dicho, y este es el fin de la obra suprema de Dios que es Cristo: su gloria es *summe diligere* al que ama *summe* “ad extra”.

Este *summe diligere* de Dios operando “ad extra” y este *summe* ser amado por una alteridad distinta son las condiciones que se reúnen en Cristo primaria y prioritariamente, esto es, lo primero previsto cuando Dios quiso crear; y este todo o la gloria y su condición, la unión hipostática, lo que es así operante con respecto a lo demás. Es justamente lo que enseña Escoto concediendo a Cristo el primado y la prioridad antes de toda criatura.

Resumamos: lo primero con prioridad absoluta y que es lo que concede a Cristo la primacía en el sentido de la *eminencia*, es el ser predestinado Cristo a la gloria. Una predestinación, pues, al “frui” gozoso de la libertad finita de Cristo. El grado óptico de ser su alma adquiere toda esta capacidad de ser el “*summum diligens*” en cuanto unida al Verbo Divino. Y es así, en cuanto el predestinado en eminencia, como es el primero en todo. Mas tratemos de comprender.

Trataremos en primer lugar (A.) de esta primacía de Cristo quien, en cuanto llamado a amar, es primero con respecto a toda la realidad concreta de Jesús. Y segundo (B.) trataremos de ver que ello es así también con respecto a todo lo demás.

A. Encarnación y Glorificación de Cristo

En primer lugar, veamos esto en un primer paso en el que se hace comprender la relación del Cristo fuente (la “gloria” de Cristo, en lenguaje más acomodado al utilizado por Escoto) sobre el hombre agraciado en la Encarnación (la “gracia” de Cristo, en lenguaje más acomodado al utilizado por Escoto). La relación, pues, en términos más comprensibles para nosotros, entre Encarnación y Resurrección o entre Cristo en carne mortal y Cristo

cabe al Padre(1.). En segundo lugar(2.), trataremos de su realización concreta o biográfica.

1. La relación entre Encarnación y Glorificación en la “predestinación”

En primer lugar, digamos que, cuando Escoto se plantea esta cuestión de la relación entre Encarnación y Glorificación (beatificación), nos habla del Cristo concreto y del cual fue dicho “este es mi Hijo el predilecto”. Es de este Cristo concreto, y no del Cristo en cuanto está “ab aeterno” como segunda Persona de la Trinidad ni en cuanto está “ab aeterno” prevista en la mente de Dios la Encarnación, de quien la confesión cristiana confiesa ser el “*summum bonum in entibus*” y que los teólogos han tratado de comprenderlo. Aquí Escoto nos está hablando del Cristo en cuanto “*summum bonum in entibus*” en el mismo sentido en el que hablan de él los teólogos³¹ defensores de la Encarnación siendo la “redención” del pecado la causa única o principal de ésta. Y es de este Cristo concreto de quien dice Escoto que, en cuanto “*summum bonum in entibus*” o encarnado, está ordenado o es posterior (posterioridad lógica) al Cristo glorioso o fuente: lo primero absoluto que Dios quiso “*ad extra*” fue amar sumamente a un “otro” capaz de amarle también “*in summum*”. Diríamos, lo primero que quiso Dios fue la “Superamistad”. Y en vistas de ello, quiso al Cristo “fuente” o glorificado y a éste humanado.

Por consiguiente, en esta dualidad de encarnación y fruición (gloria), lo que es y tiene razón de primacía y prioridad es la gloria. Es la gloria del Cristo concreto la razón de ser tanto de Cristo, obra suma entre lo creado, como de todo lo demás. De ello no hay la menor duda, a pesar de que algún texto aislado parezca contradecirlo³². Y es este Cristo en Gloria lo que no solamente da sentido desde el final, sino que es ya operante (prioridad no solo de naturaleza, sino temporal) desde el principio, tanto del comienzo

³¹ S. Buenaventura: “...quia incarnatio Dei est superexcellētis dignationis”, “...supra omnem perfectionem universitatis” et passim. Sto. Tomás: “...perspicuum est decuisse Deum summo modo se creaturis communicare, quod in opere incarnationis impletum est”, et passim.

³² El texto al que me refiero es el siguiente: “Dico quod incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab aeterno. Ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur” *Ox.III*, d.19 q.unic.,n.6 (XIV, 7140). Además de que esa distinción no parece pertenecer a la *Ordinatio* de Escoto, puede tener buen sentido, como veremos.

del existir de Cristo (encarnación) como del comienzo de la creación de lo demás. Es esta gloria de Cristo la que justifica la creación de un ser, ónticamente el más perfecto, que ame “summe” a Dios.

Esta primacía y prioridad del Cristo glorioso como determinante de su encarnación misma admite interpretaciones diversas. Bueno será que las repasemos para tratar de comprender.

Un primer modelo es la de entenderla como aquello último que un agente cognoscente idea y construye mentalmente como aquello que se debe realizar. Es la idea que de lo técnico tenía ya Aristóteles. La técnica se caracteriza por ser un modo de conocer concerniente a la construcción de algo. El momento de libertad aquí es mínimo y despreciable. Si algo hay de voluntad, es en el sentido de un impulso voluntarioso o deseo de realizar lo deliberadamente pensado. Es normal que, en una tal comprensión intelectualista, proponerse fines sea cosa del entendimiento y del conocer. La voluntad lo único que hace es realizar ese fin conocido en cuanto conocido. En este sentido se dirá que el fin es “*prius in intentione (cognoscentis) et posterius in executione*”. Sto. Tomás, heredero de Aristóteles, interpretó siempre intelectualísticamente el dicho y montó sobre él incluso una prueba de la existencia de Dios.

Escoto admitió también ese principio; pero lo moduló y coloreó a su modo, esto es, introduciéndole dentro del ámbito de la libertad. Y el fin en cuanto causa “final” se comprende dentro de éste ámbito. Diríamos, todo lo que es obrar “ad extra” de Dios pertenece formal y esencialmente al dominio de la libertad. Y, en este caso, incumbe a la libertad ordenar los medios a un fin. Escribe en este sentido Escoto: “*Universaliter autem ordinate volens, prius videtur velle hoc quod est fini propinquius...*”³³.

En este segundo modelo no es que la voluntad ejecute un orden ya intelectivamente preestablecido o previsto, sino que es la libertad la que, suponiendo el conocer, propone tanto el fin como el orden de su realización. Y esto compone algunos armónicos que conviene reflexionar.

En primer lugar, comoquiera que la ordenación (intencional) y la realización pertenezcan a la misma actividad y no a actividades distintas, resulta que el nexo final implica, en un solo acto, el fin y los medios. No es solamente una unidad de acto debido, en nuestro caso, a la simplicidad y omnimoda actualidad de la *volitio Dei*, sino que lo exige así el nexo final mismo; en nuestro caso, el de crear eficazmente, a saber: Dios, queriendo el fin, quiere el medio. Pero, eso sí, “ordenado”, esto es, la Encarnación en gracia

³³ Ed. Balić, p.5

de la Glorificación. Encarnación y Glorificación están así ambas a dos inmediatamente queridas por Dios, pero dentro de un orden.

Hay, por una parte, afirmación de la unidad en acto querido tanto de la Gloria como de la Encarnación y, por otra, una ordenación: la encarnación está ordenada a la glorificación y no al revés. En el primer sentido, escribe Escoto: “Cum praedestinatio sit praedeterminatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam, et huic naturae humanae in Christo praedeterminata sit gloria, et unio ista in Verbo in ordine ad gloriam, quia non tanta gloria fuisset sibi conferenda, si non esset unita, sicut modo collata est.”³⁴.

En el segundo sentido, además de lo dicho anteriormente sobre el “universaliter volens”, está el texto: “Potest dici quod cum in actione artificis sit contrarius processus in exequendo ei, qui est in intendendo, et Deus prius natura ordine executionis univit sibi naturam humanam, quam contulit sibi gratiam summam vel gloriam; e converso posset poni intendendo ut sit: Deus primo volens aliquam naturam non summam gloriam, ostendens quod non oportet eum conferre gloriam secundum ordinem naturarum, et quasi secundo voluit illam esse naturam in persona Verbi, ut sic angelus non ponatur subesse homini”³⁵.

Si quisiéramos hacernos cargo de los dos modelos antes indicados de una manera imaginativa, lo podríamos expresar del modo siguiente:

Según el primer modelo (aristotélico-tomista), el técnico, el entendimiento conoce las leyes suficientes en virtud de las cuales hay otro continente (América antes de su descubrimiento) en virtud de lo cual proyecta los medios para llegar y con voluntad se decide al viaje. Si no hubiera algo así como conocimiento previo, la voluntad de ir sería riesgo irracional. Lo objetual en cuanto conocido sería la última causa o causa final.

Según el segundo modelo (el de la libertad de Escoto) sería la decisión de la voluntad o elección la que pone la existencia del continente como fin; en el segundo momento, elegiría los medios de ir, y el tercer momento sería la realización por voluntad de todo el plan. Este tercer momento de voluntad que lo pone en ejecución es sin importancia en este modelo, pues que lo que importa es el fin que se propone la voluntad o libertad primera.

En segundo lugar, este proyecto de la libertad divina que quiere, primero (prius et primarius), la Glorificación y después la Encarnación, está operante así, ordenadamente, en la vida histórica y temporal de Cristo. Sólo que, según temporalidad o realización, primero es la Encarnación y después

³⁴ *Ibíd.* 2

³⁵ *Ibíd.* 7 s.

la Glorificación: Cristo se encarnó el año uno y resucitó en el año 33. Y aquí está el “cardo quaestionis” de difícil solución. Es el mismo problema que se nos dará cuando tratemos de la primacía y prioridad de Cristo con respecto a todo lo creado siendo así que se encarnó en circunstancias temporales y locales bien precisas. Pero es el mismo problema que tenemos cuando pensamos que Dios se determinó a crear por un fin último y el orden de su realización. Dejemos estos dos últimos aspectos del problema para centrarnos en nuestro tema actual .

Por ahora sólo decir que hay un cierto intento de solucionar este problema en Escoto, si bien expresado en términos más en consonancia con su época. Escoto lo trata en términos de mérito y glorificación. En nuestro caso, la Encarnación y vida de Jesús es mérito que precede y funda de alguna manera la Glorificación. En la *Reportatio Parisiense*, la respuesta está dada en función de una pregunta formulada con precisión: “ quomodo ista unio potest cadere sub praedestinatione”³⁶. En la *Ordinatio* tenemos la misma doctrina y la misma solución, aun cuando aquí no responda a una pregunta formulada con precisión³⁷.

La respuesta de Escoto en su proposición del tema es la misma que, de un modo claro, nos propone en otro lugar, a saber: que para la salvación última de los elegidos no hay mérito³⁸. Ella es pura gratuidad. Dios “vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere” en el caso de Cristo, y, en caso de los elegidos, “vult habere alios diligentes et hoc est velle alios habere amorem suum in se”³⁹. Y la razón de todo esto es la pura libertad de Dios, queriéndolo así y aceptándolo así.

Si quisiéramos dar sentido escotista a la pregunta de *Cur Deus homo?*, se debería responder: no para salvarnos de nuestros pecados (que, también, como veremos), sino que Dios se hizo hombre (se encarnó) para “glorificar” a Dios o en vistas a un “frui” con Dios, el más perfecto posible. Y es este fin lo que justifica y da sentido a lo anterior.

Quisiera llamar la atención sobre lo implicado en este razonar y pensar de Escoto y que ya hemos indicado anteriormente. Lo podríamos expresar del modo siguiente: Escoto comprende lo óntico valorándolo en beneficio del orden dinámico. Posiblemente, esta formulación no sea la mejor. Pero sugiere un criterio de interpretación de ciertas afirmaciones escotistas dignas de ser pensadas. Veamos en concreto.

³⁶ *Ibid.*, 11 s.

³⁷ *Ibid.*, 2.

³⁸ Ord. I, (VI, 332).

³⁹ Ox. III, d.32, q.unic. (XV,4330 s).

En un momento determinado, nos dice Escoto que, en caso de alternativa de tener que ser asumido por Dios a ser su Hijo ontológico, pero sin ser llamado al “frui”, por una parte y, por otra (y esta es la alternativa), no estar llamado a unirse ontológicamente a Dios y sí a la beatitud o “frui”, Escoto preferiría, sin más, esto último. Y esto por razón de que dinámica y operacionalmente es más perfecto esto último que aquello otro. Lo que crea y pone la dignidad suprema no es el orden ontológico o natural, sino lo que la acción y elección de Dios pone como tal.

Sto. Tomás había escrito (y lo mismo en sustancia dice S. Buenaventura): “Unio...incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruientis”⁴⁰.

En estos santos Doctores, el principio operante que da sentido a esta afirmación es el principio del “bonum diffusivum sui” que, aquí, se difunde al máximo.

Pues bien, contra esto, escribe Escoto: “Minus est quod aliquis habeat gratiam quantum ad actum primum, quam unionem ad Verbum; tamen simpliciter maius est habere gratiam cum operatione, quam habere unionem ad personam divinam tantum. Mallem enim, si mihi daretur optio, habere gratiam beatae Virginis et fruitionem, quam esse subsistens in Patre et Filio et Spiritu Sancto sine frui, Hoc: nisi haberem operationem ut visionem et fruitionem”⁴¹.

Pensando en esta línea, Escoto justifica la asunción del alma y no la de la naturaleza angélica por parte de la Persona divina, a pesar de que aquélla es inferior en naturaleza a la de éste⁴² y permanece tal de sí. Si el alma es superior al ángel no es ni debido a su grado ontológico superior de ser ni por un sobrenatural que la mejore en su línea natural y óptica, sino que aquello que la mejora es la introducción en orden operacional de dependencia o de “unión”, que no es grado ontológico, sino grado cualitativo operacional debido a la finalidad para la que se une, en nuestro caso, la de ser hombre en la Persona de Cristo para amar en grado sumo.

El principio que está operante en la teorización y comprensión de Escoto no es el principio del “bonum diffusivum”, sino la actividad más potente de la libertad que supera el orden ontológico y natural y se propone orden

⁴⁰ Sum. Theol. III, q.2, art.11, corp. Y en la q.4, art.1 ad 1: “” quod multo.... major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quae est secundum operationem”. Para S. Buenaventura cfr. *Sent III*. d..2, art.2, ad 4.

⁴¹ Rep. Par. III, d.2. q.2 (XXIII, 258b).

⁴² Ed. Balic, p .8: “...ostendens quia non oporteret eum conferre gloriam secundum ordinem naturarum...”

operacional que, por otra parte, debe su valor último a la “aceptación” por parte de Dios. Si Cristo es el “*summum bonum in entibus*” no es por su valencia ontológica, sino porque su “unión” ha sido querida y, en consecuencia, realizada por libre actividad de Dios. Un querer de Dios que implica también su aceptación.

En resumen: Sto. Tomás (como también S. Buenaventura) piensa, más bien, sobre qué y quién es Cristo ontológicamente considerado, mientras que Escoto considera y entrevé a Cristo en función de la misión para la que está constituido así Cristo, esto es, Cristo está ahí para amar “*summe*” a Dios. Y esto es lo que le concede dignidad suprema y justifica su unión hipostática.

Escoto, pues, enseña claramente que la encarnación es “*summum bonum in entibus*” y, por otra parte, el alma de Cristo o su ser hombre, si bien inferior en naturaleza a la naturaleza del ángel, es mayor en razón de su unión al Verbo. Pero, además de que la “unión” se deba a una actividad (“libre” en este caso), que indique grado sumo en el ser, la unión está en gracia al “*summe diligere*”. Téngase en cuenta, por una parte, que “*diligere*”, como “*frui*”, es operación y, por otra, que es operación actualizada por Dios como causa “libre” (Dios amando primero y aceptando) y no supone ningún “*lumen gloriae*” estático y óptico como algo previo. Es concediendo Dios a alguien que le ame como le constituye en gracia, esto es, en amante; y no al revés.

Es en este sentido en el que podemos hablar de la superioridad de lo dinámico (en lo que interviene Dios como concausa principal al menos) que, de alguna manera, sobrepuja la estructura ontológica de cada ser y del orden ontológico en general.

A partir de esta especie de ruptura del orden ontológico y natural en beneficio de lo obrado libremente por Dios, es donde cobra nuevo y muy profundo sentido la afirmación de que “*universaliter enim ordinate volens, prius videtur velle hoc quod est fini propinquius*”⁴³. Esto es así; pero lo sabemos después de que hemos sido informados por revelación de que hubo un hombre que fue el Resucitado del Señor o predestinado a ser “*summe diligens*”.

No se trata de principio de finalidad metafísico alguno como podría aparecer a primera vista; por el contrario, se trata de principio de finalidad en el sentido de ser debido a la libertad de Dios que prefija el fin “*ut amatus*”. Y este fin de la libertad de Dios elige desde él los medios ordenados a su realización. Hay aquí como tres momentos: la elección del fin, la elección

⁴³ Ed. Balic, p. 5.

del medio ordenado (Encarnación) y su realización biográfica en Cristo hacia la meta de la Resurrección. Los tres momentos, el segundo en especial, están en la historia real que se realiza. El primero y el tercero se realizan como momentos metahistóricos en la biografía concreta de Cristo, quien es el que realmente se encarnó y resucitó dentro del tiempo, esto es, se realizó dentro de las coordenadas espacio-temporales concretas. Y de esto es de lo que nos vamos a ocupar ahora.

2. Encarnación y Glorificación de Jesús en su realización

Pero más allá del significado directo que estos textos asumen en sí, hay una cierta indicación de una “prehistoria” o metahistoria operante, ya desde el principio, en la historia biográfica de la existencia de Cristo y que se identifica con los designios eternos de Dios. Esta metahistoria es una Historia que se da en la historia concreta, pero como metahistoria. En cuanto tal, está en todo momento de la historia humana de Jesús. Por expresarlo de alguna manera, no se trata de un designio “ab aeterno” de Dios en Dios (así está todo en Dios), sino que se trata de un designio que pertenece y, a la vez, supera la historia y el tiempo concretos, por una parte. Por otra, no es un algo como Omega en el sentido de Teilhard, se le interprete más o menos naturalísticamente, o algo que actúe y opere como un hacia “final” unificante o como desde un final apetecible. Se trata de un fin que está operante ya desde el principio como lo realizado ya, pero no manifestado.

Tratemos de verlo mejor con respecto al único texto de la Escritura que Escoto emplea para justificar su posición y en el que él la basa y fundamenta. Me refiero al texto de Romanos (1, 3-4): “factus ex semine David qui praedestinatus est esse Filius Dei in virtute”.

Se trata de un texto usado también por Sto. Tomás y por S. Buenaventura para justificar la predestinación de Cristo, si bien, como también sabemos, la predestinación de Cristo venga interpretada por estos Doctores en un sentido desvaído.

Esto nos debería llevar a la sospecha de que los Escolásticos leían e interpretaban este texto en función de criterios diversos a los nuestros. Y, en el fondo y posiblemente, interpretaban este texto más bíblicamente que nosotros, a pesar de que les faltara los medios interpretativos y hermeneúticos de nuestro tiempo.

En efecto, si uno por curiosidad va a consultar a los exégetas de hoy encontrará sabias disquisiciones según las cuales el texto no se refiera a la “predestinación”, sino que se le debería interpretar como “constituido”, “manifestado” etc.

Es posible que el texto no pueda ser traducido por “predestinado” en el sentido tomista o bonaventuriano. Para estos máximos Doctores, como sabemos, la predestinación de Cristo es previsión que Dios tiene “ab aeterno” de que Cristo se encarnara como Hijo de Dios y no con respecto al primer previsto en el orden de la ejecución. En cuanto tal, la predestinación no es prerrogativa de Cristo. Pero ello no es así en Escoto. Según éste, la “predestinación” es el complejo de libertad de Dios dándose en amor y dando un amor en la forma de la *redamatio* para constituir la “Superamistad”. Y esto, en cuanto dado en la “predestinación” de Cristo, es lo que no solamente es último, sino operante ya desde el principio en la biografía de Cristo, desde la Encarnación en concreto.

Porque, con independencia de las exégesis literales, lo cierto es que, del contexto, el texto hace referencia al hecho del “Cristo Resucitado” por el poder de Dios. Es el poder de Dios quien resucita y realiza la Resurrección. Y este Cristo, hombre Resucitado, es la clave y el contenido fundamental de la fe de S. Pablo. El Cristo Resucitado por el poder del Padre se avala como manifestación y constitución de Cristo como acción salvífica última del Padre en el Hijo “predestinado” a eso. Y es en cuanto tal como S. Pablo interpreta la Resurrección. Esta acción extrema salvífica del Padre, constituyendo a Cristo Resucitado o, simplemente, “resucitándole”, es avalada por la fuerza resucitadora del Padre constituyendo a Cristo en “Alfa, Plenitud del tiempo de salvación y Omega”. Este hecho de la Resurrección de Cristo se convierte en Pablo no solo en manifestación gigantesca del amor de Dios, sino que es, al mismo tiempo, desde donde se interpreta todo lo anterior de la vida de Jesús. La Resurrección es el Hecho sin más, real e intrahistórico, pero no histórico propiamente tal, que da sentido (salvífico) a todas las acciones previas de Cristo, incluso a su Encarnación. La “Fe” de S. Pablo, más que la de ser una virtud teologal, es la simple y real identificación con el Cristo Resucitado, según Gálatas. Cristo resucitado es la fe sin más.

Y en conformidad con esto, también los Evangelistas interpretan las acciones de Cristo previas a la Resurrección en gracia a ésta: Es la Resurrección la que les abre a la intelección del sentido y significado real de los hechos históricos de Jesús y de su doctrina. Así, pues, y resumiendo, fue la Resurrección (esto es, Cristo “glorioso” o “fuente” en la terminología de Escoto) el Hecho sin más de la potencia salvífica de Dios que constituye al descendiente de David en Resucitado y, en cuanto tal, Hijo sumo Amador de Dios. Es, pues, la Resurrección el Hecho operante en toda la obra y doctrina de Jesús, incluso de su Encarnación. Una “metahistoria”, de índole del tiempo, está presente, dándole sentido real y contenido, a la temporalidad biográfica de Jesús.

Es verdad que Escoto ha como transportado este contenido concreto de lo “metahistórico” en lo histórico a un nivel de especulación y teorización. Pero no es una especulación o teorización teológica “a priori”. Se trata, más bien, de dar, en su ambiente cultural de lenguaje y especulación, una versión de la experiencia de la ingenuidad cristiana profundizada: la expresada en la confesión que Cristo es el Resucitado del y por el Padre. A partir de aquí, toda confesión ingenua cristiana confiesa que Cristo es el sumo de la acción salvífica de Dios y que Cristo es la Salvación sin más. Y en cuanto tal es “Alfa, Plenitud y Omega” de Dios para toda creatura que puede amar a Dios. Y es en este sentido en el que es Cristo “predestinado”, ahora vertido en otro lenguaje: “opus summum in entibus” y aquel que “puede “diligere summe” a Dios. Y Cristo es así, en cuanto “summum bonum” concreto y en cuanto capaz, o mejor, en cuanto amante “summe” de Dios.

En resumen: el designio supremo de Dios no solo es así en la estructura inmanente de Dios, sino que es posición externa y actuante en la biografía de Jesús como algo metabiográfico y acto sumo de caridad de Dios. Y quien es actuante ya desde el principio, en el tiempo de la Encarnación, es el Cristo Resucitado o el Cristo en la “gloria” del Padre.

B. *El Resucitado y lo creado*

Esta metabiografía en la biografía de Jesús es también “metahistoria” con respecto a todo lo creado. Jesús, en cuanto “summe diligens”, no solo goza de primacía absoluta y es “prior” presente en todo momento de su existir biografiado, sino que es así también con respecto a lo demás creado. Los textos de Escoto no dejan lugar a duda sobre esto. Cristo no solo es ontológico-dinámicamente el más perfecto de los seres, sino que es así, como fin, que está al origen de todo lo creado, a saber: es el primer predestinado a ser creado. Pero es el primer predestinado a ser creado en el orden de la metahistoria y no en la ejecución concreta. Diríamos es “Alfa, Plenitud y Omega” en el orden *salvífico*, que es lo primero que quiso Dios realizar y crear. Y en cuanto tal, como hemos dicho, es Primero con respecto a la historia del mundo. Es en este orden de metahistoria en donde leemos lo natural en perspectiva de Dios Creador. Escribe Escoto:

“Quare enim primo se amat ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo. Secundo, vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter. Tertio autem vult illa, quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae. Quarto, vult propter ista alia, quae sunt remotiora, puta hunc mundum sen-

sibilem pro aliis, ut serviant eis, ut sic verum sit illud I *Physicorum*: “Homo quodammodo est finis omnium sensibilium quidem”, quia propter ipsum volitum a Deo, quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo⁴⁴.

El texto es espléndido y claro. Se afirma en él la primacía y la prioridad del sujeto amante o del principio antrópico y, por lo que hemos ya dicho, de Cristo sobre lo demás. La dificultad aquí es la que ya hemos encontrado anteriormente para justificar la prioridad de la Resurrección, posterior en el tiempo histórico, a la Encarnación. De nuevo, el problema es: la relación entre el tiempo de la realización de un “designio” y el designio mismo como momento metahistórico real.

Para entender la solución anterior escotista, en la que hay un contenido “metahistórico” prioritario sobre el tiempo propiamente histórico dentro del cual aquel es operante ya desde el principio, debemos hacer algunas reflexiones sobre la categoría “tiempo” real y de su ejecución en el orden de la realización. Lo haremos brevemente.

En primer lugar, el tiempo real de la ejecución se comprende a partir del obrar de la libertad, según Escoto. El “tiempo”, como también “el contingente”, es correlato y categoría que se entiende en función del obrar libre y no en función del obrar “natural”. (Nueva afirmación asombrosa! Lo “temporario”, diríamos, se entiende desde la libertad).

Escoto concede un gran valor al tiempo y a su división en “presente, pasado y futuro”. Evidenciémoslo en un ejemplo para evitar largas discusiones. La Samaritana que confiesa que el Mesías ha de venir, no confiesa lo mismo que los Apóstoles cuando dicen: “tú eres el Mesías”. El contenido será igual; pero el tiempo hace que sea distinta la confesión de los Apóstoles de la confesión de la Samaritana. Por esto, aquéllos son cristianos y la Samaritana, no. Para Sto. Tomás, de nuevo en dependencia del Filósofo en la comprensión del tiempo, comoquiera que el tiempo sea construcción del alma que mida el movimiento por “prius et posterius”, por una parte y, por otra, la fe vaya y conecte con lo real, la temporalidad no juega papel importante. No así en Escoto, como hemos indicado.

Y aquí está lo curioso que hace pensar. Escoto, para quien la categoría del tiempo “real” de la realización tiene una importancia suma, no discute, sin embargo, la cuestión de la conveniencia del tiempo de la Encarnación: si al comienzo, al final o en el medio, como lo hacen Sto. Tomás y S. Buenaventura, por ejemplo, autores que, por otra parte, no dan gran valor al

⁴⁴ Ox. III, d.32. q. un. (XV,4330 s).

tiempo de la realización. En efecto, en la comprensión de estos Doctores, la confesión de la Samaritana sería la misma “quoad rem” que la confesión de los Apóstoles.

Se dice hoy que el tiempo “bíblico” es lineal y ascensional, mientras que el tiempo de la filosofía griega es circular. Y uno se admira que el tiempo de Sto. Tomás y de S. Buenaventura sea “circular”: el del “exitus et reditus”. El principio del “bonum diffusivum sui” está aquí operante otra vez. Pero abandonemos esto.

Hoy se nos dice que el tiempo bíblico es lineal y ascensional. Pero esto, además de que no es el tiempo bíblico, es sencillamente falso. El tiempo de la realización ni es lineal ni ascensional ni circular, sino que es simplemente “sucesión” que puede ser modulada o realizada de modos diversos, lo que es otra cosa.

Añadamos algo más. Estamos acostumbrados a pensar lo real temporal en el sentido, fuertemente subrayado por Teilhard, de un tiempo lineal y ascensional (también Bergson y de su influencia se resiente Tresmontant) operante en la evolución “natural” hacia (un “hacia” interpretado también como tendencia natural) un “Omega”, y nos lo hemos creído. Pero es falso, como decíamos. El tiempo de la realización será, en algunos casos, lineal, en otros ascensional, en otros lineal-ascensional y en otros circular. Por lo demás, es falsa la asunción, tenida ya desde Kant, de que hay una evolución histórica de lo más imperfecto a lo más perfecto. Esto no se avala como verdadero ni por raciocinio ni por la experiencia. Pero abandonemos esto.

Lo cierto es que lo que caracteriza al tiempo “bíblico” es la inserción en cada instante temporal de lo que se llama “kairós” o tiempo de gracia o, mejor, tiempo *crístico*, que es otra cosa. Y si cada tiempo es “tiempo de gracia”, esto es, “tiempo de Cristo”, lo es por la inserción en el tiempo de la realización del proyecto o designio salvífico de Dios, a saber y en resumen: la presencia del Cristo Resucitado o Glorioso ya es, desde siempre, el tiempo de gracia, también de la creación. El tiempo aquel de la creación inserta el tiempo de gracia como metatiempo o metahistoria de salvación crística. Es lo que pretende decirnos Escoto con su doctrina de la primacía y prioridad de Cristo sobre todo lo creado, en coincidencia, me parece, con la doctrina que parece clara y fundamental en el Nuevo Testamento.

Podríamos resumir lo anteriormente dicho del modo siguiente: Por una parte, Dios quiere tener un “otro” distinto “ad extra” a quien amar y por el cual quiere ser amado. Lo que, en sumo grado, se realiza en Cristo Jesús, como Sumo Glorificador y Amador que implica ser el “summum bonum” dentro de lo creado (Encarnación).

En esta perspectiva, la “misión-acción” de Cristo es teocéntrica y latréutica en modo eminente. Podríamos resumir esto diciendo que Cristo es “el

Hombre para Dios-Padre”. Todos los hombres están así coenvueltos en esta “misión-acción” de Cristo. Es así en cuanto coenvueltos con Jesús como este goza de la Primacía en todo.

C. Cristo el Primer Redentor-redimido

Para aquellos que mantienen que el pecado significa una ofensa casi infinita (lo que, a mi modo de ver, no tiene mucho sentido) y que se extiende a solo todo el género humano, por una parte y, por otra, que Cristo fue el único Redentor posible de ese pecado y, en consecuencia, que sin Cristo Redentor en esa forma no hubiera habido perdón o redención, les está claro también que los ángeles, que no pecaron, no entraron dentro de esta redención ni dentro de redención alguna; como tampoco Adán, anteriormente a su pecado, hubiera sido redimido por Cristo. Tanto Adán, anteriormente a su pecado, como los ángeles recibieron la gracia “sobrenatural”, sin conexión alguna con Cristo como Redentor.

Por lo demás, tampoco a partir de ese concepto de redención fueron capaces estos autores de comprender el Privilegio mariano y que éste fuera en previsión del Redentor único y universal. De aquí que para S. Buenaventura, por ejemplo, hubiera dos Iglesias, la una que tiene como cabeza a Dios y la otra, la Iglesia de los redimidos, que tiene como cabeza a Cristo⁴⁵. Sto. Tomás concede una cierta relación entre Cristo y los Ángeles no redentiva, sino iluminadora. Y lo que el angélico quiso decir con ello tiene divididos a sus seguidores⁴⁶.

Escoto trabaja estos temas con otros conceptos y otros presupuestos. En consecuencia, se encuentran pensados en otra altura de pensamiento. El camino de Escoto se caracteriza por buscar una solución dando un paso atrás. Pero veamos en concreto.

En primer lugar, mencionemos dos momentos que harán como de marco general dentro del cual Escoto sitúa el problema.

Y sea el primero que enmarca nuestro problema el ya tantas veces mentado principio *caritológico*, esto es, que si Dios no se decide libremente a perdonar, ninguna obra de ningún ente creado y dotado de cualquier dignidad ontológica es capaz de redimir nada. Dios es libre dante del ser y del

⁴⁵ Sent.III, d.1, a.2, ad sept.: “Esto quod incarnatus non fuisset adhuc Ecclesia capite non careret; quia...Ecclesia hominum caput haberet Deum, sicut habet Ecclesia Angelorum”.

⁴⁶ Cfr. JESÚS SOLANO, *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Vol III, p 253 ss.

perdón de toda creatura. La misma obra redentora de Cristo es suficiente, en última instancia, por la libre aceptación de Dios. La consecuencia de esto es que, ante Dios, ningún ente puede presentarse con mérito alguno redentivo.

Sto. Tomás, preguntándose si Cristo mereció para sí, nos dice⁴⁷ que Cristo no mereció para sí de hecho ni la gracia habitual ni la gloria esencial; mas sí mereció de hecho la gracia de la glorificación del cuerpo y la exaltación de su nombre. Y da la razón (y esto es lo importante): A Cristo se le debe atribuir lo mejor y lo más noble posible según la conveniencia común. Ahora bien, es más noble tener algo por mérito propio y de algún modo merecido que tenerlo sin mérito o por pura gratuidad⁴⁸.

A Escoto, por el contrario, le parece más digno, sobre todo si el donante es Dios, que quien recibe reciba gratuitamente sin mérito alguno por parte del agraciado que recibir con algún mérito: “videtur autem simpliciter melius secundum rectam rationem, summam gratiam esse alicui collatam, quam non esse collatam, quia in hoc manifestatur summa misericordia Dei in dando summum bonum gratiae sine meritis”⁴⁹. Y, en consecuencia con ello, declara que el Cristo encarnado y fuente es la única obra de pura gracia⁵⁰. Cristo, pues, es, radicalmente, obra de misericordia de Dios o de pura gratuidad.

El segundo momento que enmarca la cuestión es que un ente, por el hecho de que sea superior en dignidad y densidad ontológica, no por ello implica que se constituya en ente que preceda necesariamente al inferior y del que éste tenga que “participar” ni en el orden entitativo ni en el orden operacional en general ni, sobre todo, en el orden del obrar su salvación o salvífico: cada ente es lo que él es en sí y opera desde sí y por sí, si bien, para obrar actualmente o realizarse, tenga necesidad de lo otro como de con-

⁴⁷ *S.Theol.* III, q.19, a.3.

⁴⁸ Y, sin embargo, el Angélico ha visto certeramente que la misericordia es donación de algún bien sobre lo merecido. Escribe, en efecto, “dici potest quod omnis collatio boni supra meritum eius cui confertur, ad misericordiam pertinet” (*S.Theol.*, I, q 23, a.1 ad 3). Y, en consecuencia, “praedestinari convenit angelis sicut hominibus, licet numquam fuerint miseri”. A veces se me antoja que Escoto (quien tenía la Summa entre sus libros preferidos) asume y aprovecha ciertas afirmaciones tomistas para apropiárselas con independencia de las deficiencias que observa en el Doctor Común. Y en este sentido, Escoto, más que un traductor de Sto. Tomás, es un profundizador del mismo en la línea abierta por éste.

⁴⁹ *Ord.III*, d.13, q.4; *Vivès*, XIV, 463b.

⁵⁰ De la Encarnación escribe Escoto: “in universis operibus Dei non fuit aliquid opus merae gratiae, nisi sola incarnatio Filii Dei” (*Ord.IV*, d.2, q. I; XVI, 248b). Y en la misma cuestión se afirma lo mismo con respecto a la “gloria” de Cristo.

causa parcial (que puede ser, en ciertos casos, principal). Hemos ya indicado algo de esto previamente, cuando señalábamos el hiato que Escoto introduce entre lo ontológico y lo funcional o dinámico: el alma de Cristo o ser “hombre”, si bien sea ontológicamente inferior a ser ángel, es, sin embargo, superior a éste por su incardinación en el orden dinámico y funcional en el que “el hombre” está introducido: por esto, mejor quisiera Escoto ser amado y amar a Dios que ser incardinado a la persona del Verbo si, por imposible, no fuera llamado a ser amado por Dios y a amarle⁵¹.

Lo anterior nos hace comprender de un golpe que no por ser Cristo el “*summum bonum in entibus*” ni por ser el sumo Amador (*summe diligens*) de Dios nos lleva a que Cristo tenga que ser el Salvador “universalísimo y perfectísimo”⁵² que él efectivamente es. Para ejercer esta función se requiere una decisión libre de las tres divinas Personas que lo hayan determinado así. Nuestra redención en y por Cristo es por pura decisión de la Santísima Trinidad de hacer de Cristo el Redentor sin más. En este sentido, escribe Escoto⁵³: “*Omnia quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram non fuerunt necessaria nisi praesupposita ordinatione divina, quae sic ordinavit fieri et tunc tantum necessitate consequentiae necessarium fuit Christum pati*”.

No nos olvidemos que Escoto piensa estas cosas en un orden de potencia “ordenada” de Dios y no en un orden de potencia “absoluta”. Y, en este orden de potencia “ordenada”, la decisión determinada y libre de Dios es lo decisivo y determinante.

Que Cristo sea de hecho el Redentor universalísimo y perfectísimo se debe a pura decisión de un Dios libre que ha querido hacer de su Hijo el

⁵¹ El siguiente texto indica también esta desconexión entre perfección natural y perfección de gracia, por una parte y, por otra se niega la dependencia del inferior del superior en el orden natural: “*Et cum quaeritur causa quare Deus fecit summam gratiam et non naturam summam. Respondeo: summa natura creata si esset, non haberet influentiam in alias naturas, sicut nec modo superior species in universo necessario influit in inferiorem; summa autem gratia influit secundum ‘esse’ gratiae in inferiora; et ideo videtur maior necessitas, ut ponatur aliquod summum habens gratiam prius quam alia natura*” (*Ord. III*, dist. 23 q. 4; *XIV*, 471). Como se ve, en el texto se afirma la desconexión y se afirma una conexión mayor en el orden de la gracia. Pero esto, como veremos, es porque así lo ha querido Dios.

⁵² Report. Par. III, d. 3, q. 1. Ed. Balić: J. D. Scotus, *Doctor Immaculatae Conceptionis, textus auctoris I*, Roma, 1954, p. 28).

⁵³ *Ord. III*, d. 20, q. un.; *XIV*, 737. Cfr. también el texto siguiente: “*Nunc autem intellectus animae Christi subordinatus est divinae veritati in dictando et maxime de illis, de quibus non potest esse certa dictatio, nisi ex regulis determinatis a voluntate divina contingenter se habente ad eas (cuiusmodi sunt omnia quae spectant ad beatitudinem et miseriam iudicatorum) ...*”. Y lo mismo se dice en el texto de la voluntad humana de Cristo.

medio de salvación de todo: de sí mismo en cuanto hombre, de María, de los ángeles y de los demás hombres.

Todo lo anterior nos hace comprender en su profundidad el corolario principal, a saber: Si Dios se ha decidido a crear seres con los que hacer un estado de amistad, este estado de amistad supone siempre *amor misericordioso* por parte de Dios en todo caso, esto es, supone amor que perdona. Y en esto consiste el diseño salvífico originario de Dios. Un diseño salvífico que coincide con la realización de su Cristo constituido por *libre decisión* de la Santísima Trinidad en medio o en Mediador de la realización de su designio salvífico primigenio de Dios o de su Reino. Y es de este modo como Cristo es el Redentor universalísimo y perfectísimo: por pura decisión libre de Dios en la conexión de los redimidos con él como Redentor.

Este contingentismo debido a la libertad de Dios hace que Cristo sea lo que es por libre decisión de Dios. O, dicho con otras palabras: Escoto no nos habla de un Cristo que nos venga de Marte, sino del Cristo de carne y hueso que vivió *pasible* y concretamente en Palestina. Este Cristo es el Redentor. Se trata del Cristo que confiesa la ingenuidad cristiana, esto, del Cristo vivido siempre por ésta como siendo su Redentor. No hay aquí distancia entre el Cristo cual él es en sí ontológicamente y su función de sumo Amador y Redentor.

Del primer marco en el que Escoto piensa a Cristo, saca él unas consecuencias que, más que posibilidades, significan modos diversos de iluminar la acción libre de Dios “ad extra”. Tales son, como ejemplos, los corolarios siguientes:

El primero, que la malicia del pecado no es de malicia infinita. Por el contrario, el pecado y su malicia se mide por la pecaminosidad intrínseca del acto mismo pecaminoso y nada más.

El segundo está en conexión con lo anterior, a saber, que un ente finito cualquiera podría satisfacer por su propio pecado y podría satisfacer por los pecados de los demás si Dios lo hubiera así determinado.

De un golpe se lleva Escoto por delante todo eso de que el pecado tiene una malicia cuasi infinita y de que era necesario un Salvador divino, puesto que redimir indica más potencia de Dios que crear. Y si ningún ente, fuera de Dios, puede crear, tanto menos podría ser el Salvador “satisfaciente” de un pecado (argumento anselmiano).

Del segundo enmarcamiento del problema, esto es, del contingentismo implicado en la libre decisión de Dios, el corolario principal es: de hecho, en Cristo está la salvación de Dios y sólo por él hay salvación de Dios porque así lo ha querido Dios.

La comprensión tomista y bonaventuriana de la redención está pensada en función del pecado, en general, y del pecado original, en especial. Y es

a partir del pecado original desde donde se piensa y mide la figura “redentora” de Cristo. Al ser el pecado lo determinante, el Cristo Redentor correspondiente es un redentor formalmente de pecado “cometido”. La salvación está reducida a solo esto: perdonar satisfactoriamente, esto es, “restauración”. Ulteriormente, estos autores conceden la superabundancia de la obra redentiva con respecto al pecado interpretando en este sentido la afirmación paulina de que “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” recuperando así incluso una cierta Primacía de Cristo en todo.

Obrando e interpretando de esta manera, lo que en el pensamiento de S. Pablo era “typos” se convierte así en “antitypos” con respecto al cual el Cristo está radicalmente constituido o previsto cuando, en realidad, en el Apóstol es al revés.

Escoto, por el contrario, teniendo una concepción de “redención” o salvación más extensa, pues que extendida también a redimir en caso de no haberse actualizado como pecado, por una parte y, por otra, teniendo una concepción de redención o salvación más intensiva que la implicada en la redención meramente de pecado cometido, pues que aquélla importa más potencia salvífica que ésta, concluye que toda criatura ha sido salvada, por libre voluntad de Dios, en Cristo Jesús. De este modo, el “antitypos” Cristo es anterior en todo al “typos” de Adán, caído o no, y es tal como el Salvador universalísimo y perfectísimo. Diríamos, el orden salvífico y soteriológico, o el orden de la gracia, es anterior al orden del pecado en cualquiera de sus significados. La “superabundancia”, pues, de la gracia es anterior al demérito del pecado.

Reducir entonces el pecado del que nos habla S. Pablo en ese lugar (Rom. 5, 1 ss.) al “theologumenon” de pecado “original” es “reductivo” y, en cuanto reductivo, es más que dudoso.

Debido a lo que acabamos de decir, a Escoto no le parece objeción que las autoridades nos digan que Cristo ha venido para salvar del pecado⁵⁴. Ello es así, como lo dicen estas autoridades. Pero como quien dice: estas

⁵⁴ “Omnes auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, nec forte, ut passibilis, quia nec fuisset aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coaevam illi animae, quae unita fuisset corpori passibili. Sed nec fuisset redemptio, nisi homo peccasset, facienda; sed non propter illam solam causam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum quantum est illa gloria animae Christi. Nec est verissimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum. Nec est verissimile ipsum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum ad quantum Christum, quod tamen sequeretur. Immo, quod absurdius est, ulterius sequeretur etiam quod praedestinatio Adam

autoridades afirman esto porque piensan en un caso particular de una salvación más total. De hecho, Cristo es el Redentor querido por Dios también para este caso. Pero Dios lo ha querido Redentor por ser el Predestinado a ser el Primero concreto en todo, también en el orden de la redención. De Él reciben todos la Salvación completa: salvación- perdón, salvación de gracia y de glorificación, salvación para ser hijos de Dios. De hecho, todo está redimido eficazmente (del modo antes indicado) por Cristo o porque redimidos del pecado en que cayeron o porque constituidos en “hijos de Dios” y no pecaron en previsión de los méritos de Cristo el Redentor.

Otros muchos armónicos componen y están implicados en esta doctrina de Escoto, pero los dejaremos para mejor ocasión.

Pero nos parece oportuno insistir en los dos momentos superantes de Escoto con respecto al sentido reductor de “redención” de aquel tiempo.

Tal me parece ser, en primer lugar, la “extensión” que Escoto logra de “redención” con respecto al concepto restringido usado en aquel tiempo. En aquel tiempo, “redención” estaba pensada fundamentalmente en función del “pecado original”. En virtud de esto, si no hay pecado original, no hay ni puede haber “redención”. Escoto, como hemos visto, amplía el concepto de “redención” para aplicarlo a Adán antes del pecado, a los ángeles, a María Inmaculada y a la misma humanidad de Cristo.

Pero Escoto hace aún más: *intensifica* el poder redentivo de Cristo. Intensivamente considerada, es más redención la que se ejerce para prevenir el pecado que la redención ejercida sobre el pecado cometido. Esto es, la liberación del pecado “inminens” es poder redentivo superior y más potente que la liberación del pecado “praesens” cometido. En consecuencia, conceder esta redención más intensiva al Redentor no es disminuirle como redentor, sino engrandecerle.

Con ello Escoto ha desarrollado un concepto de “redención” mucho más eficaz, generosa y generalizada que el concepto común tenido en su tiempo. Lo que le permite hacer de Cristo ser el Redentor “universalísimo” y “perfectísimo” de toda la creación.

Concluamos: Cristo, el hombre concreto Jesús, es quien tiene no solo la primacía ontológica en todo, el primer Amado y Amador pretendido por la libertad de Dios, sino que es el primer y universalísimo Redentor.

El Cristo que redime a los ángeles y a María y el Cristo que redime a los caídos en el pecado original (y de los pecados personales) es el mismo y

ad gloriam, prius praevidisset casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum vel debitum praecessisset”.

redime en cuanto Redentor universalísimo por haber sido constituido tal por libre iniciativa misericordiosa de Dios.

Es, pues, Cristo el Primero en su misión “latréutica” o *caritológica* de amar a Dios, el Primero en excelencia ontológica en cuanto encarnado y el Primero en cuanto eficazmente se encuentra en el mundo ya desde el comienzo de su creación y lo es porque es el primer redimido y el primer Redentor⁵⁵, esto es el Primero en su misión *soteriológica*.

Y ello es así porque Dios libremente lo ha querido que sea así y no debido a ningún principio necesitante o natural..

En definitiva, no se puede entender la posición de Escoto sobre la Primacía de Cristo, también en el orden *soteriológico*, si no se comprende esa *lógica débil* inserta en esto de que Dios libremente así lo ha querido y que es la *lógica inherente al ordo amoris*.

⁵⁵ W. Panenberg trae como corolario de la teoría de la predestinación de Escoto el siguiente texto tomado de la RMa, fol.119 b:” Ex hoc sequitur aliud corollarium, quod nullus est praedestinatus propter lapsum alterius, nec aliquis est occasionaliter salvatus, nec Christus occasione peccati fuit incarnatus, et sic *supremus in merito et proemio*; immo, si numquam aliquis peccasset, adhuc fuisset *supremus in merito et proemio super omnes creaturas*”, Citado en la n.110, p.121 de la traducción italiana de su *Die Praedestinationslehre*.