

nada más manifiestamente legado del positivismo. Frente a tales resabios decimonónicos la labor del científico —llámese filólogo, historiador o jurista— no consiste en mantener el diálogo y el fuego de la discusión, sino precisamente en todo lo contrario; lo que no significa en modo alguno una deserción del problema. La actitud problemática continúa, pero con una tematización distinta. En este caso, en lugar de hablar de «influencias», el comentarista tiene que penetrar un poco más hondo, advirtiendo dos cosas: primero, que cada uno de los elementos integrantes de un *mundo* posee un sentido propio, justamente «como integrante» de ese mundo; segundo, y como consecuencia, que tales elementos, al pasar a un mundo diferente, cambian aquel *sentido originario* que adquirirían en el primero. Lo que nos llevaría, en último término, a plantear el problema como «homología», desde una actitud previa diferente, que es la correcta.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA

GILSON, Etienne: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Études de Philosophie médiévale*, XLII. Librairie Vrin, París, 1952; 700 págs.

El problema de Duns Escoto es la clave de otro problema aún más arduo: el de la filosofía cristiana. Si corta fué la vida de Santo Tomás de Aquino aún más reducida fué la de Duns Escoto (1266-1308); por lo poco que sabemos podemos deducir que su labor filosófica duró exactamente seis años, pero en estos seis años Escoto realizó un trabajo de gigantes. Para comprender el sentido de su pensamiento habría que recordar el ambiente de Oxford y París entre 1223 y 1325, y habría también que investigar la influencia de sus dos maestros Guillermo de Ware y el español Gonzalo de Balboa (lo que está por realizar), y acaso así nos explicaríamos la extraordinaria influencia sobre Escoto del pensamiento de Avicena, tan formidable que Mauricio de Hibernia, al citar las autoridades de Escoto, dice que en filosofía la primera fué la de Avicena, incluso por encima del propio Aristóteles. Junto con este avicenismo profundo, el segundo carácter que se advierte en Escoto es su fuerza dialéctica, mucho más apasionada que la de Santo Tomás, y su rigor terminológico, y, sin embargo, sería un poco prematuro afirmar que esto es debido a la coherencia de un supuesto «sistema» escotista. Escoto es un teólogo, y si hay o no una filosofía escotista escondida dentro de su teología será en tanto que la teología como ciencia presuponga una filosofía. Indudablemente Escoto utiliza el lenguaje aristotélico, pero porque éste era el lenguaje que se había impuesto en la teología del siglo XIII y nada más (cap. X, págs. 625-628).

Como buen teólogo Escoto arranca de Dios, y el concepto de ser que maneja es aquel que conviene a la divinidad; un concepto de ser lleno de platonismo, por tanto, aferrado a la esencia, y cuya dife-

renciación en los concretos tiene que residir en la determinación individual última, la *haecceitas*, que en Dios sólo puede ser su *infinitud*. Y sólo la infinitud de la voluntad y del amor divinos ha podido crear y mantener los seres concretos, por sí solos rigurosamente contingentes, como ya había dicho Avicena, y sometidos a un dinamismo formal. Este universo, así concebido, podemos conocerlo por medio de tres ciencias: metafísica, matemática y física; pero que tienen el defecto de no calar profundamente sino en la naturaleza creada. Por encima sólo tenemos la teología, auténtica ciencia aún más rigurosa y profunda que todas las demás; pero la teología reposa sobre la fe, y si bien puede y debe utilizar los principios metafísicos su verdad le viene de la fe y no de dichos elementos filosóficos. Escoto afirma tajantemente que la filosofía por sí sola es incapaz de proporcionar suficientemente los conocimientos necesarios para la salvación. De aquí que reprenda a Avicena por haber utilizado elementos teológicos en su metafísica, no porque no debiera hacerlo, sino por no haberlo declarado. La filosofía sólo llega hasta donde Aristóteles y Averroes habían llegado, y si Avicena alcanza más saber que ellos —lo que es su mérito y por lo cual le sigue Escoto— es porque fué además teólogo. La metafísica, por tanto, es para el teólogo una ciencia instrumental (ídem, págs. 628-635).

Ahora bien, el primer «uso» que hace Escoto de la metafísica como «instrumento» para la teología presupone una cierta filosofía. La primera misión de esta filosofía es «demostrar que la fe no es imposible», o sea probar que por sólo la luz de la razón se puede llegar a conclusiones paralelas al menos a las de la fe. Esto obliga al teólogo a colocarse en los puntos de vista del puro filósofo, pero no por ello deja de ser teólogo, pues la razón, según Escoto y según Santo Tomás también, es tan necesaria en la teología como la fe. Por ejemplo, la prueba de la existencia de Dios a partir de los seres concretos fué para Escoto siempre un problema teológico. Según Gilson, los filósofos medievales no distinguen nunca entre la teología dogmática y la teología natural (ídem, págs. 636-637). Concretamente, Escoto distingue entre la teología como ciencia de Dios tal como lo conocemos por la revelación y la razón conjuntamente, y la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y ciencia primera. ¿Y qué relaciones pueden existir entre esas dos ciencias? Escoto no lo dice *explícitamente* en parte alguna. Escoto *crea* metafísica sobre la marcha, según el ritmo de los problemas teológicos que se le presentan. Cuando trata de los ángeles se preocupa del problema del espacio y el movimiento, cuando se ocupa de la materia ataca el problema de la individuación, cuando habla del cuerpo resuelve el problema de los concretos mixtos, y así siempre. De este modo sacaríamos fácilmente una metafísica escotista, pero no encontraremos jamás en Escoto un tratado metafísico como los de Avicena y Averroes, por ejemplo. Escoto, por tanto, no es filósofo en el sentido griego al menos; lo es en el sentido de San Agustín y de San Anselmo, a quienes cita en su apoyo precisamente (ídem, págs. 637-639).

Este sentido en el cual puede ser llamado «filósofo» Duns Escoto

no era precisamente lo que se designaba en la Edad Media con el nombre de filósofo, sino de teólogo. Y más de una vez reprocha Escoto a los *filósofos* de su tiempo su modo de pensar, pues toman los resultados parciales de su labor como un correspondiente a la realidad divina, pues sólo llegan al concepto de un ser primero, infinito en potencia, causa primera natural, creador *ex necessitate natura*; pero no infinito en acto, absolutamente omnipotente y libre. De aquí que Escoto se pregunte —y no sin razón— si es lícito mezclar esa filosofía con la teología y si de ello podría seguirse algún bien. Así, no es que Escoto rechace la filosofía, sino la utilización de la filosofía por ciertos teólogos filosofantes. Según Gilson, en esta actitud de Escoto influyó el decreto de Esteban Tempier de 1277, que alcanzaba a Aristóteles, Avicena y Averroes; pero también al propio Santo Tomás. Según Escoto los pensadores medievales de su tiempo debían agruparse en dos tipos: aquellos que pensaban que Dios, como causa primera, obra *ex necessitate natura*, y que son los *filósofos*, y aquellos otros que piensan que Dios obra por libre y todopoderosa voluntad, y que son los *teólogos*. El hecho de la revelación, según Escoto, había venido nada menos que a cambiar la perspectiva de la ciencia; antes de la revelación era lícito actuar en *filósofo*, después de ella sólo se podía actuar en *teólogo*. Por esto Escoto actúa en teólogo y por esto parte de Dios como ser infinito y libre. No se trata, pues, de razón y fe, sino del uso diferente que se hace de la razón. La razón, manejada *filosóficamente*, lleva al Dios causa primera, pero no al Dios infinito; la razón utilizada teológicamente —pero con todo rigor metafísico— prueba la existencia del Dios infinito. Esto es posible porque Escoto cree que el pecado original ha mutilado nuestro conocimiento natural y a veces no llegamos a conocimientos puramente racionales —y posibles de conocer en hipótesis por la pura razón— a no ser por la luz de la revelación. Por ejemplo, Escoto cree que el hombre puede llegar naturalmente a la intuición del ser, y él sabe eso en tanto que teólogo; Aristóteles no lo supo —y por eso no lo admitió— por ser anterior a la revelación. Y si alguien lo supo —Avicena— fué porque mezcló ya teología y filosofía (ídem, págs. 639-654).

La *filosofía cristiana*, pues, hay que concluir, sería el pensamiento que resultaría de la razón *manejada teológicamente*. En este sentido Santo Tomás y Escoto serían *filósofos cristianos*, pero también Descartes, Malebranche y Leibniz, que a lo más —como dice Gilson— lo que hacen es considerar como filosóficas en el siglo XVII tesis que eran teológicas en el siglo XIII (como he expuesto en mi artículo «¿Idealismo o voluntarismo?»). Precisamente lo genial de Escoto y Santo Tomás no es lo que aprovechan de Aristóteles, Averroes y Avicena, sino lo que crearon a la vista de problemas teológicos, de problemas *prácticos*, porque la teología era ciencia práctica, como dice Escoto en el prólogo al *Opus Oxoniense*. Que ésta sea una conclusión opuesta o no a la de Santo Tomás no es del caso; la Iglesia aún no ha encontrado motivo para censurar al Doctor Sutil, y Gilson cree que humanamente hablando lo más fácil es que esta censura no tendrá nunca lugar (ídem, págs. 654-661).

Esta concepción escotista de la filosofía, por así llamarla, se refleja en todo su pensamiento, que Gilson estudia a lo largo de 600 páginas imposibles de condensar en una reseña, pero cuyos resultados hemos analizado antes. De acuerdo con esta concepción, Gilson piensa: primero, que Escoto considera necesario reducir los límites de la metafísica (cap. I, págs. 11-43); segundo, que en la antítesis Averroes-Avicena elige decisivamente a Avicena (ídem, págs. 45-80), de quien toma en primer lugar el concepto de ser común (ídem, páginas 84-115); tercero, la prueba de la existencia de Dios escotista es metafísica y posiblemente *a simultaneo*, y en ella Escoto —sobre los moldes anselmianos— ha vaciado su prueba del Ser Primero (cap. II, páginas 116-215); cuarto, Escoto, siguiendo a Avicena, se decide por una metafísica de la *abstractio ultimata* (cap. III, págs. 256-257); quinto, Escoto interpreta la metafísica de Aristóteles, Averroes y Avicena como una metafísica de lo necesario (ídem, págs. 262-266); sexto, Escoto rechaza una teología de carácter predominantemente intelectualista, por considerarla inadecuada con nuestro concepto cristiano de Dios (cap. IV, págs. 312-316); séptimo, los seres contingentes son elegidos y creados libremente por la voluntad divina (ídem, páginas 317-390); octavo, la forma no es individualizada por la materia ni el principio de individuación es material (cap. V, págs. 413-431); noveno, la materia puede existir independiente de la forma (capítulo VI, págs. 432-444); décimo, la materia tiene individualidad propia (ídem, págs. 444-451); undécimo, la causa de la individuación no es la existencia ni la cantidad, sino la heccesidad (ídem, páginas 451-466), y duodécimo, la distinción formal de Escoto arranca de Avicena (cap. VII, págs. 497-499).

He señalado estas escasas precisiones por juzgarlas de mayor interés y novedad, pero el conjunto doctrinal manejado por Gilson en este libro escapa con mucho al espacio de esta reseña. El valor del trabajo de Gilson es tan decisivo que no podrá prescindirse de él en todo futuro trabajo sobre el pensamiento del Doctor Sutil.

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

MENNICKEN, Peter: *Nikolaus von Kues*, 2.^a ed., Trier, Cusanus-Verlag, s. a.; 261 págs.

No quisiera dar cuenta de este libro sin evocar la visita, inolvidable, que en compañía de su autor y los profesores y alumnos de un curso de verano hicimos una tarde de agosto a la ciudad de Kues (Cusa), junto al Mosela, y especialmente al hospicio de ancianos que en aquélla fundara el gran cardenal. En la biblioteca, donde se han reunido los libros que le pertenecieron, queda reflejada, por éstos y por algún manuscrito del Cusano, la influencia de nuestro Raimundo Lulio y, con ella, una de las tradiciones en las que está inserto el autor de la *Docta ignorantia*. En el punto de convergencia