

DUNS ESCOTO

Ver: *Razón / Filosofía medieval / Santo Tomás / Agustín de Hipona*

«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: **el concepto de espíritu**.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo.

Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad.

De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre.

Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios.

En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas.

Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu. De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre.

Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional. No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero.

Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada.

Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.»

[Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]

COMENTARIOS

«**San Agustín** vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos adelante, no encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* –para conocer es preciso antes creer–; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones –por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay. El hombre considerado por sí, no tiene realidad.

¿Pero no es esto excesivo? Cuando una iluminación nace en el hombre, por muy pasivo que se imagine el papel de éste, algo hace para recibirla. Dios es generoso: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro.

Pero el mendigo tiene, por fuerza, y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada –de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de

hacer una donación fracasaría. Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra.

Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio. Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido por ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales.

San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo, divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia.

Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín.

De aquí que su atención quedase en cierta franquía para preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no –puesto que necesita entender la fe– la palabra de Dios.

Tal es la situación de **San Anselmo**. Estamos en el siglo XI. Frente. Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*. Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia. No se trata, conste, de que el hombre una vez que Dios se le ha revelado en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual podría, claro está, prescindir de la fe.

No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación– en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. [...]

Precisamente porque San Anselmo cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su trinidad, su omnipotencia, etc., se ve obligado a entender como hombre natural todo eso que le es notificado sobrenaturalmente.

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia

afirmación, la confianza en sus dotes naturales. Si por un lado necesita la iluminación sobrenatural de la fe, por otro resulta que ésta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre. Dentro de la fe, comienza a incorporarse la razón humana.

La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. Esta ciencia es la teología escolástica. Generación tras generación –desde San Anselmo– va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano empieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.

Dos siglos más tarde. La Edad Media es su mediodía. **Santo Tomás**. El cristiano reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe.

Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo. Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigurosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente. Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla.

Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúa por su propia cuenta. Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo, la razón.

Santo Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, reduce al mínimo el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximo el papel de la ciencia humana en lo teológico. Esta diferencia de tamaño entre ambos territorios queda compensada por el rango de las verdades que nos llegan sólo mediante la revelación.

Meced a esto puede hablarse de un equilibrio entre la fe y la razón –entre lo sobrenatural y lo natural. A un cristiano de los primeros siglos, este equilibrio, este reconocimiento de la razón humana como poder exento le hubiera parecido un horror y le habría oído a nefando paganismo. [...]

Santo Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. La razón, dote natural del hombre, tiene un radio de acción: donde ella llega, esto es, todo aquello que por ella pueda yo entender es naturaleza, está en mi horizonte, en este mundo nuestro.

Ahora bien, salvo unos cuantos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es asequible a la razón. En la misma medida, deja, pues, de ser *exuperantissimus*, y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles un ingrediente del cosmos.

Santo Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, razón –en suma, es lógica. Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tiene aquéllas y éstas una textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas. [...]

Y con el hombre reafirmado reaparece el mundo en torno del hombre con sus derechos a ser atendido por éste. Ya no se ocupan los cristianos sólo de teología. La filosofía se ocupa también de las cosas y se hace cosmología. Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y asombrar a las teológicas. [...]

El mediodía del tomismo, como todo mediodía, va a durar poco. Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediamente hacia su crisis y consunción.

Santo Tomás nace en 1225 ó 1226. **Duns Escoto**, hacia 1270. Había en éste llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave de esa armonía era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obre –mundo y hombre. La razón, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. Es falso –sostiene– que Dios consista primariamente en razón, en inteligencia, y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible.

Eso es empequeñecer a Dios, y además negar su función más característica: la de constituir el principio del ser. Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea –esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más.

En suma: Dios es voluntad, pura voluntad –previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y, por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio.

En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, radicalmente disociada de la razón. El hombre vuelve a no tener medios propios para

habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.

Medio siglo más tarde. El escotismo obliga al hombre a vivir en un mundo doble, cuyas dos mitades no tienen nada que ver entre sí: el trasmundo divino, ante el cual no tiene medios propios, y este mundo, frente al cual posee la vigorosa facultad que es su razón. Frente a Dios el hombre está perdido, porque la fe es lo irracional. Le queda, en cambio, el mundo.

Pero **Guillermo de Ockham** va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos “el hombre, el perro, la piedra”, no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa –nada menos– que la vieja lógica del silogismo, que la razón conceptual nos aleja para conocer las realidades.

Esto es la catástrofe del hombre medieval. Perdido ante Dios en un vago y consuetudinario fideísmo, queda ahora también perdido en el mundo de las cosas, cara a cara con éstas, una a una, teniendo que vivir con los sentidos, es decir, mediante la pura experiencia de lo que va viendo, oyendo, tocando.

Y, en efecto, los ockamistas de París, Oresme, Buridán, serán los primeros iniciadores de una nueva forma de relación intelectual entre el hombre y las cosas: la razón experimental. Mas, por lo pronto, no existe aún ésta. Se vive sólo el fracaso de la otra, la razón conceptual, de la pura lógica.

El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, va quedando al fondo del paisaje vital humano. Por otra parte, el fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto. Queda éste, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar.

Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida. La naturaleza la interesa sobre todo por su belleza. Siente apetito por los valores sociales –el poder, la gloria, la riqueza. Perdido, pero ilusionado –tal es el hombre del siglo XV. La crisis comienza; pero es muy distinta de aquella en que prendió el cristianismo; en cierto modo es opuesta.

Entonces el hombre desespera de sí y por eso va a Dios. Ahora el hombre desespera de la Iglesia –léanse las quejas constantes que de ella se dan de 1400 a 1500–, se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia –la *nuova scienza* de Galileo.

La física moderna germina. En 1500 Copérnico estudia en Bologna. Pocos años antes había dicho ya Leonardo: *Il sole no si muove*. La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra

parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Estas dos razones son el hombre moderno.»

[Ortega y Gasset, José: "En torno a Galileo" (1933). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 128-134]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten