



Duns Escoto en el umbral de la modernidad:  
La teología se hace razón  
Dr. Ceferino Muñoz – Dr. Emiliano Javier Cuccia  
Dios y el hombre, vol. 4, n. 1, e056, 2020  
ISSN 2618-2858 - <https://doi.org/10.24215/26182858e056>  
<https://revistas.unlp.edu.ar/DyH/index>  
Cátedra libre de pensamiento cristiano – UNLP  
Seminario Mayor San José  
La Plata, Buenos Aires, Argentina

# DUNS ESCOTO

## EN EL UMBRAL DE LA MODERNIDAD

### La teología se hace razón

Duns Scotus at the Gates of Modern Ages:  
When Theology becomes Reason

Dr. Ceferino Muñoz | Dr. Emiliano Javier Cuccia

[ceferino.munoz@um.edu.ar](mailto:ceferino.munoz@um.edu.ar) | [ecuccia@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:ecuccia@ffyl.uncu.edu.ar)

Conicet / Universidad Nacional de Cuyo – Mendoza – Argentina

---

#### Resumen

El presente trabajo se propone sintetizar y valorar críticamente los puntos más salientes del libro *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, de Francisco León Florido. El recorrido que proponemos se hará a partir del análisis del presente ejemplar pero también de otros trabajos del pensador español (no citados en el libro), los cuales irán complementando y ampliando las más importantes tesis planteadas, sobre todo aquéllas contenidas en los dos últimos capítulos.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, teología, filosofía, fe, razón.

#### Abstract

The present work aims to synthesize and critically evaluate the most salient points of the book *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, of Francisco León Florido. The route we propose will be based on the analysis of the present Book but also other works of the Spanish thinker (not mentioned in the book), which will complement and expand the most important theses, especially those contained in the last two chapters.

Key words: John Duns Scotus, theology, philosophy, faith, reason.

Recibido: 14/02/2020

Aceptado: 19/04/2020

Publicado: 24/06/2020



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Aun no estando finalizada la edición crítica de las obras de Juan Duns Escoto y conociendo la complejidad de la estructura argumentativa de sus textos, la mayoría de los estudiosos actuales concuerdan en que el pensamiento del maestro franciscano marca un punto de inflexión en el modo de abordar las relaciones entre inteligencia y voluntad en el período tardo-medieval. Inflexión que se retrotrae a su particular forma de entender la ciencia especulativa y la ciencia práctica.

En esta línea de interpretación aparece el trabajo de Francisco León Florido (2015), profesor de Historia del Pensamiento I (clásico y medieval) en la Universidad Complutense de Madrid y coordinador del Seminario Permanente de Filosofía Medieval, además de ser un notable investigador en el campo de la historia de la filosofía medieval. El libro que aquí analizamos, *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*, se inserta en un proyecto del autor mucho más ambicioso, centrado en dar a conocer la apropiación del saber antiguo por parte de los autores medievales y los diversos cauces por los que la Modernidad se abre camino en los albores de la Edad Media. Así lo manifiestan varios de sus trabajos (de los que nos iremos nutriendo en este comentario), pero especialmente dos libros que preceden al actual, centrados en el siglo XIV, al cual el mismo León Florido denomina el siglo de la escolástica crítica (2015, pág. 129). Nos referimos a *La filosofía del siglo XIV* y *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*<sup>1</sup>.

A nuestro entender, la tesis que anima el libro ahora estudiado es que con Duns Escoto se produce una ruptura formalista y voluntarista. Ruptura que puede ser abordada desde lo meramente conceptual —tal como lo han venido haciendo una buena parte de los estudios actuales (Cross, 2011, pág. 271-295)— o también en conjunto con los diversos aspectos históricos y bibliográficos. Pues bien, es el mismo León Florido quien en otro de sus escritos nos da la clave de cómo deben abordarse las ideas cuando se hace historia de la filosofía:

Como la unión de contenidos y estructura es preconstitutiva, hay que entender que el método de investigación debe tratar de situarse en un nivel que haga justicia tanto a las circunstancias históricas materiales como a las estructuras

---

<sup>1</sup>Al respecto puede consultarse la reseña de María Martín Gómez (2014).



universales ahistóricas. En cualquier caso, el método debe respetar la complejidad orgánica de las filosofías en que se entretreje lo histórico con lo filosófico (León Florido, 2000, pág. 199).

Y en su estudio introductorio a *La estructura de la filosofía política moderna* de André de Muralt, el profesor español explicita aún más estas ideas cuando precisa que para su completa intelección las doctrinas deben verse en relación con la época en que salieron a la luz, con la personalidad de los autores que las sostenían y, especialmente, con el movimiento general de las ideas sobre la línea evolutiva de la razón (León Florido, 2002, pág. 11). Esto es precisamente lo que hace nuestro autor en el libro en cuestión.

En el primer capítulo León Florido nos ofrece, a modo de estado de la cuestión sobre los estudios de Duns Escoto, las tres principales formas en las que se han encarado los mismos desde el siglo XX hasta la actualidad, a saber: a) la de los estudiosos escotistas, b) la de los estudiosos tomistas (en general, opuestos a los anteriores) y c) la de los investigadores universitarios, los cuales usualmente adoptan un punto de vista más neutral en relación con las anteriores. En este primer capítulo, el autor también hace una serie de precisiones sobre las obras del maestro franciscano, las cuales no se reducen a un simple listado y breve descripción de las mismas, sino que hace foco en los problemas que se presentan a la hora de precisar los textos originales y la genealogía de los manuscritos (recordemos que Escoto muere muy joven y de modo inesperado, dejando sus obras incompletas y en total desorden). De allí que en el capítulo se describen las particularidades de las diversas ediciones y de los diversos textos del maestro franciscano junto a sus criterios de clasificaciones. El autor concluye el capítulo con una lista de las ediciones castellanas de las obras del *Doctor Subtilis* y con una precisa selección de bibliografía secundaria.

En el capítulo segundo el autor se centra en la vida y obra del Sutil, signado "por su origen inglés (en realidad, escocés), su pertenencia a la orden franciscana y su labor como estudiante primero y, luego, como maestro universitario" (León Florido, 2015, pág. 41). El recorrido que se plantea en este apartado es muy didáctico ya que narra los acontecimientos y protagonistas que influyeron en la trayectoria vital e intelectual de Duns Escoto. Aquí se

muestra con gran rigor histórico y filosófico que la teología de este pensador estuvo claramente influida por los efectos de las condenas universitarias del aristotelismo averroísta en 1277<sup>2</sup>, tanto en París como en Oxford, y por el pensamiento filosófico y teológico franciscano (centrado en la crítica al tomismo), “cuyo resultado será la creación de una firme teología voluntarista que el propio Doctor Sutil elevaría a una categoría casi definitiva” (León Florido, 2015, pág. 77).

El horizonte trazado es completado en el capítulo tres y cuatro con los hitos más sobresalientes que marcaron el rumbo intelectual de Duns Escoto, desde su infancia hasta su muerte. En el tercer capítulo destaca su relación con otro franciscano que tuvo una impronta decisiva en su carrera: Gonzalo Hispano<sup>3</sup>, quien ya sostenía la superior nobleza de la voluntad sobre el entendimiento. En el cuarto capítulo León Florido hace un recorrido por las principales controversias de las que participó el Sutil, pero, a nuestro juicio, lo más importante es que se evidencia el espíritu que animaba tales disputas:

Escoto estaba situado en el centro de una serie de fuerzas contrapuestas. Por ser franciscano, estaba necesariamente implicado en el conflicto que se había ido fraguando entre su orden y los dominicos, afectando a muy diversos campos, desde la política religiosa y cultural a la competencia universitaria, además a la posición doctrinal ante los temas comunes de la interpretación de los textos tanto sagrados o filosóficos. Por haberse formado en Oxford, participaba de la lucha por el predominio que sostenía esta universidad inglesa con su homóloga parisina, ante la cual, dada la posición hegemónica de esta última, no le cabía sino explotar cualquier factor que pudiera contribuir a equilibrar las fuerzas. Y como heredero de Buenaventura en la universidad parisina, parecía destinado a continuar la querrela del Doctor seráfico contra el

---

<sup>2</sup>Este tema está desarrollado en detalle en León Florido (2008b, pág.143-176 y 2014b, pág. 121-146).

<sup>3</sup>Cómo los postulados de Gonzalo Hispano abren el camino para la doctrina de Duns Escoto está muy bien tratado por Manuel Lázaro Pulido, (2008, pág. 31-52 y 2014, pág.139-158). La referencia a este autor no es casual, ya que desde hace un tiempo viene trabajando en proyectos de investigaciones mancomunadamente con León Florido y editando algunos volúmenes en conjunto (León Florido, 2016, pág. 9-24 y León Florido 2018b). Además, ambos dirigen y coordinan Seminario Permanente de Filosofía Medieval: *El siglo de la Filosofía (1250-1350) en la Europa Medieval Cristiana*.



tomismo, al que acusaba de actuar como introductor de las ideas paganas arabizantes en el corazón mismo de la enseñanza cristiana (León Florido, 2015, pág. 142).

De un modo especial, este último factor (la crítica al naturalismo aristotélico-tomista<sup>4</sup>) fue lo que permitió que el escotismo significase un cambio de gran calado en la evolución del pensar medieval. Siguiendo esta línea —y en concordancia con las censuras de los teólogos—, Escoto edifica sobre nuevas bases una particular síntesis entre teología y filosofía. Ahora, a diferencia de Santo Tomás, la filosofía de origen griego ya no podrá ser considerada como un fundamento para la teología cristiana, sobre todo después de la condena parisina. Para el escocés, la filosofía debía ser una *síntesis teológica-racional* (León Florido, 2015, pág. 143). Esto se entenderá más acabadamente cuando expliquemos los conceptos clave que sustentan esta nueva estructura de pensamiento. Los mismos son abordados en los últimos dos capítulos del ejemplar.

En el anteúltimo capítulo, el quinto, aborda los tópicos fundamentales que configuran el modo de abordaje que ofrece el Sutil para la ciencia especulativa. Aquí León Florido propone reflexionar en torno a seis núcleos especulativos: metafísica y razón teológica, la univocidad del ser, la prueba de la existencia de Dios, la distinción formal *ex natura rei*, los universales y el principio de individuación y, finalmente, la teoría del conocimiento. Ahora nos limitaremos a exponer el primer núcleo, pues los otros ya han sido tratados con profusión por la bibliografía especializada, en cambio el primero de ellos nos resulta más original por la peculiar perspectiva desde donde logra enfocarlo León Florido.

El profesor español explica que así como el siglo XIII fue llamado el de la “Escolástica plena”, el XIV fue el de la “Escolástica crítica”, justamente por haberse opuesto al perfil aristotélico que Tomás de Aquino le había impreso a la

---

<sup>4</sup> León Florido explica que “la recepción de los textos aristotélicos en las universidades bajomedievales permitió a los teólogos cristianos elaborar complejas doctrinas que ofrecieron explicaciones racionales tanto del mundo natural como de la realidad divina” (León Florido, 2018a, pág. 7). En este sentido, con naturalismo aristotélico-tomista, el autor se refiere a la síntesis elaborada por Tomás de Aquino en torno al mundo natural basado en la doctrina del Estagirita y la Revelación.

teología<sup>5</sup>. Pero este no era el único motivo para usar tal denominación. En otras de sus obras, dedicada precisamente al siglo XIV, recuerda el autor:

Así pues, si el siglo XIV es el considerado como siglo de la «escolástica crítica» no es sólo porque los maestros ingleses se opongan críticamente al edificio teológico «oficial» tomista, sino también porque ejercen la crítica filosófica como un fin en sí mismo, debatiendo con una gran diversidad de autores y doctrinas, y abandonando en no pocas ocasiones la vía de la verdad [...] los textos del siglo XIV transcriben el espíritu de la disputa obligacional, con sus cambios de rol y su dialéctica argumentativa no orientada hacia una causa final, que sería la verdad, sino hacia un mero fin eficiente, que es la conclusión del tiempo de la argumentación, en todo caso cerrado por el cumplimiento o incumplimiento del principio de no-contradicción (León Florido, 2013, pág.10)<sup>6</sup>.

Según León Florido, la postura del maestro franciscano debe comprenderse también a la luz de la coyuntura histórica que le tocó transitar. Con esto se refiere a las condenas antifilosóficas que habían abierto –a su juicio– tres posibilidades para entender los vínculos entre filosofía y teología: 1. La autonomía de ambas ciencias, siguiendo aquí la doctrina de la doble verdad

---

<sup>5</sup>Dicho perfil no era, ciertamente, el mismo que el de los maestros de arte averroístas. Incluso, como explica León Florido, “el motivo que pudo haber inducido al Aquinate a abordar la tarea de comentar los textos aristotélicos tiene que ver con su interés por proporcionar a los maestros en artes –que en aquellos años eran el objetivo de la censura de los teólogos– una guía para la lectura de Aristóteles que evitara los escollos de la interpretación averroísta, objeto de sospecha” (León Florido, 2014c, pág. 111). Hay que notar, de todas formas, que Duns Escoto no parece oponerse sin más al uso de conceptos aristotélicos en contextos teológicos, sino que parece preocupado por lo que, a su juicio, era una excesiva intromisión o primacía de argumentos puramente racionales y tendencias intelectualistas en detrimento de la Fe revelada y transmitida por la Iglesia. De otra forma, no podrían entenderse, por ejemplo, el empeño con el que comenta la *Metafísica* del Estagirita (Duns Escoto, 1997) o la frecuencia con la que lo cita en toda su *Ordinatio*.

<sup>6</sup>Las comillas y los corchetes pertenecen al original. Resulta extraño que el autor sostenga aquí que el edificio teológico oficial era el tomista cuando, en realidad, en el tiempo de Duns Escoto el tomismo no sólo no era nada cercano a lo “oficial” en la Iglesia, sino que, además, estaba seriamente cuestionado por la autoridad eclesiástica debido a su aristotelismo. Incluso el mismo León Florido habla en detalle de la condena antiaristotélica en 1277 que incluyó como heréticas varias tesis del Aquinate (cfr. León Florido, 2015, pág. 67-77). Para profundizar en la interpretación histórico-doctrinal de la condena y los eventos que condujeron a ella conviene ver Piché – Lafleur – Tempier, 1999. Por otro lado, tampoco creemos que la acusación de abandonar “en no pocas veces la vía de la verdad” pueda aplicarse con justicia al Sutil ya que lo que se percibe frecuentemente en sus obras es un intento sincero –aunque no siempre tan sistemático o claro– por armonizar en ciertos puntos la reflexión filosófica con el dato revelado.



defendida por los *magistri artium*; 2. La síntesis del saber racional y de la fe intentada por Tomás de Aquino y 3. La reacción teológica que buscaba retornar a la idea de *philosophia ancilla theologiae* (la filosofía al servicio de la teología).<sup>7</sup> Quizá podría pensarse que Escoto se enroló en esta última línea, empero León Florido nos dice que el escocés propone un novedoso principio de unidad, de carácter absoluto y puramente formal, tal como lo es la esencia divina que está en la génesis de todo ser y saber. Veamos más en detalle la nueva propuesta del Sutil.

Lo que hace este autor medieval, mediante el uso de un fino instrumental teológico, es “socavar críticamente el edificio de la herencia filosófica greco-cristiana. Escoto acelera el final de una cierta concepción de filosofía heredada de la tradición griega” (León Florido, 2015, pág. 171)<sup>8</sup>. Y el golpe de gracia lo da al consagrar la escisión en el núcleo de la metafísica aristotélica de, por un lado, la ontología como la ciencia del ser unívoco y, por el otro, de la teología como la ciencia de Dios. Esta ruptura supondrá la fundación de una ontología como saber metafísico<sup>9</sup>, anterior al saber teológico. Tal interpretación es muy compartida por importantes estudiosos del pensamiento de Escoto<sup>10</sup>; empero León Florido cala más hondo y afirma que la ruptura de marras no consiste en la construcción de una nueva metafísica, ni tampoco en subordinar los principios metafísicos a los principios teológicos, sino que “funda una nueva razón teológica que sustituye a la metafísica y se hace cargo del objeto de la ontología en la neutralidad del ente, indiferente a la realidad natural y

<sup>7</sup>Sobre este punto en particular, creemos que, desde la óptica de un franciscano de finales del siglo XIII, resulta más probable reducir las posibles relaciones entre teología y filosofía a solamente dos: autonomía de ambas o subordinación de la segunda con respecto a la primera. Con respecto a la posición que León Florido atribuye a Tomás de Aquino, la escuela franciscana de ese momento la asimiló rápidamente con la de los Maestros de Arte. Prueba de ello son los textos de célebres maestros de dicha orden –como Walter de Brujas, Guillermo de la Mare y Gonzalo Hispano– para quienes las afirmaciones averroístas de los maestros de Arte tenían que ser combatidas tanto como las aseveraciones de Tomás. Sobre este punto Kent, 1995.

<sup>8</sup>Lo que León Florido quiere decir no es que Duns Escoto se opusiera al aristotelismo o a los *philosophi* o a la tradición griega por el solo hecho de serlo, sino por el peligro que él veía en la distancia y consecuente autonomía que estaba tomando la razón de la fe. Sin dudas que Escoto buscaba la verdad y su ansia era la de “unidad”, luego de perderse ésta en los enfrentamientos doctrinales (entre *philosophi* y *theologi*) en la universidad parisina (León Florido, 2010b, pág.180). Incluso el autor español cree que Duns Escoto fue tocado en su inteligencia (al igual que otros medievales) por la mano de Dios (León Florido, 2017b, pág. 483).

<sup>9</sup>Sobre la génesis y proyección de la ontología, León Florido, 2017c.

<sup>10</sup>Muñoz, 2015, pág. 23-39, esp. 33.



sobrenatural” (León Florido, 2015, pág. 172). Lo que Escoto ha hecho (opuesto totalmente al Aquinate) es separar la metafísica de la teología divina. Pero también inaugura una ontología autónoma ya que su objeto de investigación (el ente en cuanto ente) es anterior y neutro a la distinción que establece el hombre entre Dios y las cosas creadas<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿de qué forma el fraile franciscano logra este nuevo estatus para la ontología? Para León Florido lo que posibilita la determinación del ente en cuanto ente como objeto neutro es “la noción anterior de un intelecto para el que este objeto es adecuado” (León Florido, 2015, pág. 172). No será, ciertamente, para el intelecto *pro statu isto*, el cual no es capaz de conocer su esencia en este estado de naturaleza caída, y por ello incapaz al mismo tiempo de conocer la esencia de los demás seres. Así, el objeto de esta novedosa ontología será un ente neutro cuyo ser es un *esse obiectivum*. Y este *esse obiectivum* solo puede ser objeto para una intuición singular del intelecto bienaventurado que conoce la esencia en su ser objetivo. Las referencias al ser y al conocer ya no remiten al hombre natural griego que vive en esta tierra, sino que remitirán al *homo gloriosus*, resucitado en su destino sobrenatural. En un trabajo previo el filósofo peninsular afirma que el Sutil llega a proponer una nueva noción de esencia humana “como espiritualidad, que es *imago Dei*, mas sólo *in patria*, en la vida bienaventurada, de la que la vida terrenal es sólo un pálido reflejo metafórico” (León Florido, 2008a, pág. 264). Vemos que hasta en la antropología escotista hay una originalísima y disruptiva doctrina.

El maestro franciscano ha puesto los cimientos de una razón teológica liberada del tutelaje de la metafísica naturalista. León Florido lo explica con meridiana claridad:

Para Escoto la razón ya no es la facultad esencial del animal humano, como sostenía el naturalismo griego, sino un atributo del hombre espiritual, cuya esencia se hace manifiesta en el estado sobrenatural del *homo beatus*. No es que

---

<sup>11</sup>Nuestro autor ya había explorado esta misma idea anteriormente: “En primer lugar, Escoto, en efecto, separa la metafísica de la *theologia divina*, por lo que puede hablarse de una autonomía de la metafísica, y, en segundo lugar, instituye una ontología autónoma en la medida en que su objeto de investigación, el ente en cuanto ente, es anterior y neutro a la distinción intelectual «humana» entre Dios y las criaturas”. (León Florido, 2010a, pág. 491). Las comillas son del original.





la *physis* de los griegos desaparezca, sino que simplemente es subsumida como un estado en la historia de la salvación. Si Tomás insistía en que el bienaventurado recuperará los rasgos sustanciales de su ser singular terrenal como *corpus gloriosum*, tal como se anuncia en la verdad revelada, Escoto pone en primer plano el hecho de que el hombre, aquí arrojado en el presente estado (*pro statu isto*), solo está en camino (*in via*) hacia la recuperación de su verdadera esencia, perdida con la inocencia original, que alcanzará en el lugar al que está destinado (*in patria*) (León Florido, 2013, pág. 10).

En suma, para el Doctor Sutil, la razón humana es *una* con la divina, y solo la distinguen la finitud de aquélla ante la infinitud de esta. Tal unidad esencial de la razón se actualiza en la intuición del rostro de Dios. Entonces si ésta es la esencia de la razón humana (la de *homo beatus*), la ciencia racional (incluso como *homo viator*), ya no podrá ser la metafísica de los griegos, sino que será la *sapientia* teológica de los cristianos, en la medida en que pueda anticipar la visión de Dios, la intuición intelectual beatífica. Tenemos así “[...] una nueva ontología, una nueva metafísica y una nueva teología, unidas en la univocidad de sus principios, de su objeto y de su lógica [...]” (León Florido, 2015, pág. 174).

Para Escoto el conflicto entre teología y filosofía se debe a que los filósofos han intentado que se impongan los derechos de la materia sobre los del espíritu (León Florido, 2006, pág. 53-77). Dicho de otro modo, los filósofos se han empeñado en que la naturaleza humana se limite al estado terrenal *pro statu isto*, olvidando que Dios creó al hombre para la vida eterna, la cual consiste en la contemplación intuitiva de la faz divina.

El giro escotista es notable: la teología ya no será solamente la ciencia que eleva a la metafísica, sino que será el paradigma de una nueva metafísica que tiende a la verdad absoluta. Ciertamente Escoto reconoce la unidad de ambas ciencias, pues el intelecto humano es el mismo en los dos estados que recorre el ser espiritual (*pro statu isto* e *in patria*). Además, tanto la filosofía como la teología comparten un mismo objeto de estudio: Dios. Tal objeto en la visión beatífica será conocido intuitivamente, pero para el intelecto encarnado es conocido como principio de inteligibilidad de las cosas creadas (*esse obiectivum*). “El ser al que tiene acceso el hombre en su estado actual es un ser

diminuto, unitariamente dividido que es conocido como *esse objectivum*, siendo el resultado de un proceso de concurrencia causal de entidades formalmente distintas [...]” (León Florido, 2015, pág. 202)<sup>12</sup>.

Lo que nos dice León Florido es que Escoto se ha ocupado de anular la cosa, pues la misma ya no ejercerá causalidad sobre el intelecto; pero también ha borrado al mismo intelecto, el cual ya no tendrá la potencialidad *per se* para dirigirse hacia las cosas. Lo que queda es solo el *objeto*, un objeto autónomo al sujeto y a las cosas de las que procede. A partir de ahora ese objeto ha sido reificado, y esta reificación, además, abre la puerta hacia la transformación de la gnoseología en disciplina autónoma (León Florido, 2015, pág. 202)<sup>13</sup>.

Hemos visto que la función de Escoto no se reduce solamente a la *pars destruens*, sino que la *pars construens* está muy fuertemente definida. Ya Olivier Boulnois —a quien León Florido considera una autoridad en la temática<sup>14</sup>— había sostenido que, si bien en muchas ocasiones el principal interlocutor de Escoto es Enrique de Gante, en otras cuestiones decisivas el Sutil está en franca y directa oposición a Tomás de Aquino (Boulnois, 2011, pág. 180)<sup>15</sup>. Y precisamente la *pars destruens* escotista en este tópico es sobre la doctrina del Aquinate.

En concreto, el Sutil rechaza la idea tomasiana de que exista una analogía entre el lenguaje del intelecto humano, que se manifiesta en las obras filosóficas, y el lenguaje en el que se patentiza la verdad divina contenida en la *Sacra Scriptura*. Para él hay una sola noción de ente, de los otros trascendentales y de las diez categorías, tanto para Dios como para las criaturas. De allí que opte por el modelo de la univocidad<sup>16</sup>, instaurando así un nuevo orden filosófico en el que ya no conviven la verdad racional con la verdad teológica. Si lo hicieran,

---

<sup>12</sup> Con similares palabras, nuestro autor en una obra previa había expresado: “El ser que el hombre conoce en la cosa es el *esse objectivum* proporcionado a la potencia infinita de su intelecto, mientras que una inteligencia infinita podría conocer la esencia de cada cosa como la conoce Dios” (2010b, pág. 180).

<sup>13</sup> Esta misma idea ya la había sostenido en otro de sus trabajos (León Florido, 2000, pág. 208). Algunos autores suelen tomar el término gnoseología como equiparable con el de epistemología, teoría de la ciencia, filosofía de la ciencia, etc. (Horrihan, 2007, pág. 7-17). Al respecto resulta interesante el trabajo de José Mendoza (2014, pág. 189-209).

<sup>14</sup> Además de las referencias en el presente libro, también puede verse otro trabajo de León Florido (2010a, pág. 487-493).

<sup>15</sup> Originalmente publicado en Boulnois (1994, pág. 218-233).

<sup>16</sup> Para el concepto de univocidad (León Florido, 2017a, pág.100-101).



esto significaría aceptar la teoría de la doble verdad, cuando, para el maestro franciscano, la verdad es una sola y es teológica, ya que su principio y objeto es Dios. De acuerdo a León Florido, con estos nuevos cimientos Escoto ha logrado que *la teología se haga razón*. Esta es una de las nuevas coordenadas hermenéuticas que nos ofrece el *Doctor Subtilis*.

A pesar de que a nuestro juicio lo más novedoso del libro es lo contenido en el capítulo que acabamos de reseñar, el último capítulo también abunda en ideas interesantes y originalmente planteadas en torno a la filosofía práctica. Allí el autor pretende mostrar que Escoto rechaza el eudemonismo aristotélico, pues no acepta la conexión “entre la prudencia y la moral y la necesidad de la ley natural, al menos en cuanto gobierna las relaciones humanas” (León Florido, 2015, pág. 203).

León Florido antes de expresar la postura de Escoto, indica brevemente la de los interlocutores principales del Sutil en esta temática: Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines. Para Tomás, el intelecto es el que mueve a la voluntad. Enrique rechazará tal postura por considerarla determinista: si es el intelecto lo que mueve a la voluntad, ergo no habría libertad. Para el *Doctor Solemnis*, “el objeto apetecible en el intelecto no es causa, sino mera condición necesaria para que la voluntad se mueva a sí misma a actuar. En el otro extremo, Godofredo de Fontaines aplica estrictamente el rechazo aristotélico al automovimiento de la voluntad” (León Florido, 2015, pág.204).

Lo que por su parte hará Duns Escoto será focalizar la discusión en la causa eficiente de la volición. Para el Sutil, tanto Enrique como Godofredo yerran, pues el primero afirma que la voluntad es la causa total eficiente de su acto, mientras que por su parte Godofredo dirá que la causa total es el objeto. Escoto se ubica en una posición media, y propone la *doctrina de las causas parciales*: “la voluntad y el objeto concurren como concausas parciales de la volición, y cooperan juntas como causa eficiente total del acto voluntario” (León Florido, 2015, pág. 204). Uno de los *passus* a los que referencia León Florido para entender ésto es *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 2<sup>17</sup>. En una traducción hecha por el mismo profesor de la Universidad Complutense de Madrid se puede leer:

---

<sup>17</sup>También lo hará a *Quodlibet* q. 15, nn. 33-35.

Es evidente también que es necesario que el alma y el objeto presente concurren [lo que es coherente con la causación concurrente de causas parciales, en este caso del cognoscente y el objeto, en contraposición con la causación recíproca de causas totales del tomismo aristotélico en que se funda la intencionalidad]; el objeto estando presente en la especie inteligible, como se ha dicho en la cuestión precedente, porque de otro modo el objeto, al menos el objeto sensible y material, no está presente en tanto que inteligible en acto (León Florido, 2013, pág. 90-91)<sup>18</sup>.

Según esta doctrina<sup>19</sup>, varias causas (incluso de diferente tipo) pueden concurrir para lograr el efecto y se requieren una a la otra como el agente más principal. Como es de suponer, el agente principal será la voluntad sobre el intelecto pues da su carácter libre y contingente a la volición. El ejemplo que da León Florido para entender este modo de causalidad es el del hombre y la mujer en el acto generativo.

Es importante señalar que el autor español aclara que esta es la doctrina de Escoto en la *Lectura* de Oxford, pero en el comentario de París parecería acercarse más a la posición voluntarista de Enrique. Sea como fuere, lo que el Sutil afirma es que “la voluntad es libre para actuar contra el juicio práctico del intelecto, como había sido inequívocamente prescrito en 1277. Sin embargo, lo más característico de la doctrina de la voluntad de Escoto es la posibilidad que tiene la voluntad por sí misma de elicitar actos opuestos” (León Florido, 2015, pág.205).

Ésta es justamente la novedad del escocés que resalta León Florido: la voluntad tiene un poder real para ejercer el acto opuesto al que actualmente quiere (doctrina sincrónica de la contingencia<sup>20</sup>). Es decir que la causa sería simultánea a su efecto y por ello en el mismo momento en que la voluntad tiene su volición debe poder querer lo opuesto. Así la libertad en Escoto sería entendida como “el poder de la voluntad para actuar contra el intelecto, analizando el acto libre como algo intrínseco a la voluntad misma” (León

---

<sup>18</sup>Los corchetes pertenecen al traductor.

<sup>19</sup>Otras implicancias de esta doctrina pueden verse en León Florido y Fernández Polanco (2017a, pág.23-24).

<sup>20</sup>Sobre esta doctrina, el autor nos remite a: *Lectura* I 39, 49-53. Pero la misma también puede encontrarse en el célebre comentario al libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, cuestión 15. La traducción al castellano ha estado a cargo de González Ayesta (Duns Escoto, 2007, pág. 35-74).



Florido, 2015, pág. 207). De esta manera se hace patente la ruptura con las doctrinas clásicas que entendían la contingencia como posibilidad de estados actuales pero en tiempos diferentes.

Lo anterior puede comprenderse mejor toda vez que para Escoto los poderes activos se dividen entre los de naturaleza (*ad unum*) y los de voluntad (*ad opposita*). Un agente natural ya está determinado a actuar. Así el intelecto sería un poder de naturaleza porque debe asentir indefectiblemente al *ens* en cuanto *verum*. En cambio un poder voluntario se autodetermina a actuar, *i.e.*: o puedo no actuar o puede producir un acto contrario. Así la voluntad, que se ubica en esta segunda clase de poder, posee una gran perfección: la de indeterminación; pues ella no requiere de ningún principio externo para activarse y ser capaz de efectos opuestos. Así estas dos clases de principios activos se caracterizan esencialmente uno por ser heterónimo (intelecto) y el otro por ser autónomo (voluntad). Solo la voluntad tiene dominio sobre sí misma: "*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*" (Duns Scoto, 2001, dist. 25, q. un., n. 22)<sup>21</sup>.

Con este nuevo cuadro de situación, el intelecto (como lo entendió Aristóteles), ya no sería más una potencia racional *absolute*, sino *secundum quid*, en el sentido de que "constituye una precondition para la acción de la voluntad" (León Florido, 2015, pág. 208). Así, el Sutil "supera el eudemonismo al negar que la voluntad entendida como un deseo racional por la felicidad sea un apetito libre" (León Florido, 2015, pág. 209).

En esta misma línea, Escoto niega el vínculo entre la prudencia y la virtud moral. Cuando el intelecto ordena un precepto moral, la voluntad tiene libertad para elicitarlo o no. Como no hay virtud moral sin intervención de la voluntad, la prudencia puede producirse en el intelecto pero no tener su correlato en la voluntad como virtud moral. Para León Florido el voluntarismo del franciscano puede sintetizarse en estas dos conclusiones que se siguen de lo antedicho: "las virtudes morales residen en la voluntad, no en el apetito sensitivo, y que la voluntad no necesita seguir incluso un juicio correcto del intelecto" (León Florido, 2015, pág. 219). Vemos que la racionalidad *per se loquendo* ha sido trasladada a la voluntad. Hay una nueva coordenada de la racionalidad en el

---

<sup>21</sup>La referencia fue extraída de León Florido (2008a, pág. 267).

ámbito de la filosofía práctica, también abierta por el gran maestro franciscano. Pero este poder de la voluntad es participado por Dios al hombre por Su libre decisión. De allí que es necesario mencionar brevemente, aunque sea un tema bien trabajado por la crítica, un último asunto: el de la ley natural o moral.

El escocés está de acuerdo con Tomás de Aquino y con Enrique de Gante en que tal ley, revelada en el Decálogo, refiere a los primeros principios de la razón práctica y a los preceptos que de ellos se deducen. Sin embargo, para el Sutil, dicha ley natural es inmutable solo en sus tres primeros mandamientos (primera tabla), pues ellos conciernen directamente a Dios, dado que solo Él es necesariamente bueno. En cambio, es contingente en sus últimos siete mandamientos y por ello mismo Dios podría dispensar de lo ordenado en esta segunda tabla dado que todas las criaturas son buenas pero de un modo contingente.

En suma, creemos que estamos ante una obra que posee varios méritos. Mencionaremos tan solo tres que nos han llamado la atención. En primer lugar, el esfuerzo pedagógico que ha puesto León Florido es evidente. Y esto resalta en el grueso de la obra, la cual está dedicada a los aspectos históricos e historiográficos. En segundo lugar, es dable destacar la agudeza interpretativa que hemos encontrado especialmente en los dos últimos capítulos y la inteligente concatenación de tópicos allí presentes. Finalmente, en tercer lugar, hay que recordar que no abundan en habla hispana estudios monográficos acerca de Duns Escoto como el que aquí presentamos. Basta consultar el ingente trabajo de Tobias Hoffmann (2016, pág. 27-48) para corroborar lo dicho.

El libro que hemos analizado muestra a las claras que León Florido es un investigador que no solo conoce suficientemente la bibliografía secundaria, sino que ha leído a Duns Escoto en su propia *littera* y lo ha comprendido (con todo lo que ello implica), sin desconocer al mismo tiempo los temas que aún resultan polémicos en la obra de este gran doctor medieval, ya sea por la variopinta complejidad textual de la obra escotista y/o por lo inconcluso y desorganizado de la misma, fruto de su temprana y súbita muerte. Además, el filósofo español es un conocedor de los modernos, lo que le permite ir mostrando, a veces implícita (sobre todo para los que ya hemos leído más de sus escritos) y otras



explícitamente, cómo las tesis escotistas afincarán luego en la filosofía posterior. De alguna manera las nuevas coordenadas que han asumido la inteligencia y la voluntad con Escoto posicionan a este autor en el umbral de la Modernidad<sup>22</sup>.

### Obras citadas

- Boulnois, O. (2011). *En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica*, Universitas Philosophica, 56, pág. 177-199.
- (1994). *A la recherche d'un Duns Scot introuvable*, en Bonino, S.-T. (ed.). *Saint Thomas au XXe siècle*. Éditions Saint-Paul, Paris, pág. 218-233.
- Cross (2011). *Duns Scotus: Some Recent Research*. Journal of the History of Philosophy, 49(3), pág. 271-295.
- Duns Escoto, J. (2007). *Naturaleza y voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de González Ayesta, C. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- (2001). *Ordinatio*, II, dist. 4-44. Opera omnia vol. VIII. Commissione Scotista, Città del Vaticano.
- (1997). *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. R. Andrews et al., en: *Opera philosophica III (Libri I -V) et IV (Libri VI-IX)*, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute.
- Hoffmann, T. (2016). *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*: <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm> (consultado el 04/10/2018).
- Horrigan, P. G. (2007). *Epistemology. An Introduction to the Philosophy of Knowledge*. iUniverse, USA.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C.
- Lázaro Pulido, M. (2014). *Science and faith in the Middle Ages: Gonsalvus*

<sup>22</sup>Agradecemos al Dr. Francisco León Florido por haber revisado y emitido su juicio positivo sobre este escrito. Asimismo, va nuestro agradecimiento al *Medieval Institute* de la University of Notre Dame (EEUU) por habernos facilitado todos los medios para completar la bibliografía pertinente para el presente artículo.



- Hispanus, OFM. Scientia et Fides* 2(1), pág. 139-158.
- (2008). *Filosofía y teología en Gonzalo Hispano: contribución hispana en el año de Juan Duns Escoto*. *Revista de Hispanismo Filosófico* 13, pág. 31-52.
- León Florido, F. (2018b). *Pensar la Edad Media Cristiana: La presencia de la Teología Medieval en el pensamiento moderno*, (editado junto a Manuel Lázaro Pulido y Estíbaliz Montoro Montero). Synderesis, Madrid.
- (2018a). *1277. La condena de la filosofía Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París*. Escolar y Mayo, Madrid.
- (2017c). *Raíces Greco Cristianas de la Ontología Moderna*. Sindéresis, Madrid.
- (2017b). *El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval*. Cauriensia. *Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 12, pág. 467-489.
- (2017a). *Diccionario de conceptos de Filosofía Medieval*. Escolar y Mayo, Madrid.
- (2016). *Introducción* (en colaboración con Manuel Lázaro Pulido e Isabel Beltrá Villaseñor), en: *Pensar la edad media cristiana: la querrela del imperio y el pensamiento político XIV-XV... (y otros estudios)*. Sindéresis, Madrid.
- (2015). *Juan Duns Escoto. El teólogo de la razón medieval*. Madrid: Escolar y Mayo.
- (2014c). *La noción de coelementatio en el Comentario a la Metafísica (XII, 7) de Tomás de Aquino*, *Logos: Anales des Seminario de Metafísica*, 47, pág. 111-133.
- (2014b). *La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277*, *Ciencia Tomista*, 141, pág. 121-146.
- (2014a). *Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*. Escolar y Mayo, Madrid.
- (2013). *La filosofía del siglo XIV*. Escolar y Mayo, Madrid.
- (2010b). *Las filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- (2010a). *Duns Escoto: cuando la teología se hace razón (Notas sobre la interpretación "onto-teológica" de Olivier Boulnois)*, en: Roche Arnas, P. (coord.), *El Pensamiento político en la Edad Media*, Editorial Centro de



- Estudios Ramón Areces, Madrid, pág. 487-493.
- (2008a). *Odium Dei: Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 25, pág. 263-278.
- (2008b). *La influencia de la condena universitaria de 1277 en el pensamiento de Juan Duns Escoto*, Verdad y Vida, LXVI, pág. 143-176.
- (2006). *La controversia entre filósofos y teólogos, en el pensamiento de Duns Escoto*, Augustinus: revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos, 51, pág. 53-77.
- (2002). *Estudio Introductorio* (en colaboración con Valentín Fernández Polanco), en: De Muralt, A. *La estructura de la filosofía política moderna: sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Ediciones AKAL, pág. 9-44.
- (2000). *Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 17, pág. 195-216.
- Martín Gómez, M. (2014). *León Florido, Francisco: Guillermo de Ockham. Filósofo en un tiempo de crisis*. Revista Española de Filosofía Medieval, 21, pág. 223.
- Mendoza, J. M. F. (2014). *Breve estudio sobre el origen y sentido histórico de la "epistemología"*, Revista de Filosofía, 137, pág. 189-209.
- Muñoz, C. (2015). *La distinctio formalis ex natura rei en la filosofía de Juan Duns Escoto como antecedente del planteo de la objetividad*, Alpha, 41, pág. 23-39.
- Piché, D. - Lafleur, C. – Tempier, E. (1999). *La Condamnation Parisienne De 1277*. Vrin, Paris.