

# CARTHAGINENSIA

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

Volumen XIV  
Enero-Junio 1998  
Número 25

## SUMARIO

### ESTUDIOS

**Miguel Álvarez Barredo**

*Convergencias redaccionales sobre la conquista de la tierra  
prometida en Jue 1,1-2,5.....* 1-42

**Francisco Chavero Blanco**

*El catálogo de las obras de san Buenaventura.  
Estado actual de la cuestión .....* 43-100

**José Antonio Merino Abad**

*Cristología escotista y creación .....* 101-116

**Francisco Martínez Fresneda**

*El pensamiento franciscano en la Cultura y en la Universidad. ....* 117-142

**Alfonso Ortega Carmona**

*La Iglesia en la construcción de Europa.....* 243-155

**Isaac Vázquez Janeiro**

*La Murcia Franciscana en las Letras Hispánicas.....* 157-176

**I. Guzmán Manzano**

*A propósito de Jenófanes. Reflexiones marginales .....* 177-205

### NOTAS Y COMENTARIOS

**P. Ruiz Verdú**

*Encarnación redentora. XXXIII Simposio de Teología Trinitaria.....* 207-211

**BIBLIOGRAFÍA .....** 213-265

**LIBROS RECIBIDOS .....** 267-270

## **CRISTOLOGÍA ESCOTISTA Y CREACIÓN**

JOSÉ ANTONIO MERINO

Se suele repetir que la “verdad es sinfónica” en cuanto integra y articula la armonía de los diversos elementos que la componen. Esto, que parece enormemente sencillo y bello, deja de serlo cuando se pregunta, ¿qué es la verdad? Se han dado infinidad de respuestas a esta pregunta que aún sigue atormentando. Pero para un cristiano la verdad no es un concepto sino una persona: Jesucristo. Esto implica ya optar por un principio existencial de demarcación y de concentración sobre lo esencial en el orden del pensar, del vivir y del interpretar.

Un sistema intelectual, sea científico, filosófico o teológico, se hace comprensible desde un horizonte cultural en el que el hombre se coloca y desde el que ve e interpreta la realidad de un modo determinado y hace comprensible la historia del problema. Para el beato Juan Duns Escoto el horizonte mental y el paradigma especulativo vital es el cristocentrismo. Cristo no sólo como revelación y epifanía del Dios invisible sino también como principio hermenéutico y de comprensión para la teología, la antropología, la cosmología, la moral, la cultura y la historia. El cristocentrismo escotista se presenta en perspectiva de totalidad cósmica; y desde él las diversas realidades: Dios, el hombre, el mundo y la historia, se hacen comprensibles y se encuentran interrelacionadas, ya que el sistema escotista es concéntrico e implica todas las verdades parciales en un sistema integrativo y omnicomprensivo, es decir, Dios, las criaturas y la historia se vinculan en una unidad sinfónica.

El universo escotista está marcado por la huella de Dios, pues viene de él y tiende hacia él. Es un pensamiento en marcha hacia las diversas realidades. Escoto tiene una concepción sublime y optimista de Dios, gracias a la revelación de Jesucristo, epifanía de la Trinidad y signo temporal del

amor eterno. Dios es “un cierto océano de sustancia infinita”<sup>1</sup>, “el océano de toda perfección”<sup>2</sup> y “el amor por esencia”<sup>3</sup>. El Doctor Sutil subraya que Dios es un ser infinito y no necesita de nada más para ser feliz, pues se basta a sí mismo totalmente; pero, de un modo arcano, él ha querido, con voluntad totalmente libre, crear otros seres para hacerles copartícipes de su amor, es decir, coamantes, ya que sólo el amor eterniza y hace estables las relaciones interpersonales.

La trascendencia infinita de Dios y su suprema y total libertad son postulados fundamentales en el sistema escotista. Para el doctor franciscano el amor es la suprema credibilidad y explica dinámicamente el encuentro del Infinito con lo finito, del Creador con la criatura, de Dios con el hombre. Pero la mediación necesaria y absoluta es Cristo que vincula en sí la divinidad y la mundanidad, lo necesario y lo contingente, lo eterno y lo temporal. Para la comprensión de Cristo no es suficiente el uso de las categorías espaciales de horizontalidad o verticalidad, sino que hay que recurrir a la categoría ontológica de la síntesis de proporción entre finitud e infinitud, y a las categorías personales como son, por ejemplo, las del amor, de encuentro, de comunión y de relacionalidad.

Escoto tiene, sin duda alguna, una mente sumamente observadora y analítica, que ha sabido armonizar, con una visión unitaria y arquitectónica, en la jerarquía óptica del ser infinito y de los seres creados o finitos. Si el misterio trinitario representa la suprema unidad en la intravida divina, en el mundo extradivino la máxima unidad está constituida por la unión hipostática de las dos naturalezas entrelazadas en Cristo, y calificada por el maestro franciscano como “la más grande unión después de aquella de la Santísima Trinidad”<sup>4</sup>. La naturaleza humana de Cristo tiene tal relieve e importancia que es necesario valorarla a la luz del significado de la predestinación, que Escoto define como el “acto de voluntad divina que elige una criatura intelectual para la gracia y para la gloria”<sup>5</sup>. Conviene dejar muy

<sup>1</sup> *Ord. I, d. 8, n. 198* (Ed. Vat. III, 41).

<sup>2</sup> *Ord. I, d. 2, nn. 57-59* (Ed. Vat. II, 149-167).

<sup>3</sup> *Ord. I, d. 17, n. 171* (Ed. Vat. V, 220-221).

<sup>4</sup> *Ord. III, d. 6, q. 1, n. 9* (Vivès XIV, 312). Sobre el cristocentrismo escotista cf. E. Longpré, *La royauté de Jésus-Christ chez S. Bonaventure et le B. Duns Scot.* Montreal 1927; Íd., “Le B. Duns Scot docteur du Verbe Incarné”, en *La France franciscaine*, 17 (1934), 6-36; G. Bonnefoy, *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition.* Roma 1959; W. Dettloff, “Die Geistigkeit des hl. Franciskus in der Christologie des J. Duns Scotus”, en *Wissenschaft und Weisheit* 22 (1959), 17-28; R. Rosini, *Il cristocentrismo di Giovanni Duns Scoto e la dottrina del Vaticano Secondo.* Vicenza 1993; G. Iammarrone, *La cristologia francescana.* Padova 1997, 232-79.

<sup>5</sup> *Ord. I, d. 40, q. un., n. 4* (Ed. Vat. VI, 310).

claro que la predestinación es un acto de la voluntad divina. Este acto totalmente libre está fuertemente acentuado por el teólogo franciscano, ya que ve todas las cosas de Dios «ad extra» bajo el influjo inmediato de la voluntad divina y, por tanto, la relación que existe entre el Creador y la criatura se basa y se fundamenta en el amor gratuito<sup>6</sup>.

La predestinación, además, es absolutamente libre, ya que el único motivo por el que Dios actúa «ad extra» es la propia bondad, deseosa de comunicarse<sup>7</sup>; y, por consiguiente, es totalmente independiente, libre e incondicionada. Pero si toda la realidad, tanto la del mundo natural como la del orden sobrenatural, es decir, la creación, la elevación del hombre al estado de gracia, la previsión del pecado, la encarnación y la misma predestinación a la gloria, ha sido querida y deseada libremente por Dios, habrá que clarificar en qué orden haya puesto Dios todo este mundo que engloba el universo natural y el del misterio.

La predestinación esencialmente es la voluntad eterna de Dios de hacer partícipes gratuitamente a todas las criaturas racionales de su vida divina mediante la glorificación y la felicidad de los elegidos. Dios no sólo tiene amor, sino que es amor. Su estructura óptica es el amor, y amándose trinitariamente comunica también su amor a todas las criaturas, especialmente al hombre, al que quiere hacerle partícipe de su vida divina.

Escoto está convencido de que el amor es el modo de ser, de estar y de comportarse de Dios; y que la glorificación divina y la felicidad humana no entran en conflicto, sino que se presentan armónicamente en un destino común. “Realmente Dios quiere por amor, y en primer lugar, el bien para sí, como fin de todas las cosas; después quiere que otro desee el bien por sí. En este mismo instante se pone la predestinación. De hecho, por el mismo hábito (del amor) puedo querer todo aquello que me es necesario para amarlo y, por consiguiente, producirlo en mí”<sup>8</sup>. La predestinación es querida por Dios en vistas a su misma glorificación. Por tanto, la gloria de Dios es el fin primario de la predestinación. Pero a ella va íntimamente ligada la felicidad eterna de la criatura predestinada, que al vincularse al ser infinitamente bueno realiza sus deseos de eternidad y satisface sus aspiraciones más profundas. La gloria de Dios y la felicidad humana no se oponen en una dialéctica de la oposición y, tanto menos, de la exclusividad, sino que

<sup>6</sup> *Ord.* I, d. 40, q. un., n. 4 (Ed. Vat. VI, 310); *Ord.* III d. 32, n. 6 (Vivès XV, 432s; *Ord.* II, d. 20, q. 2, n. 2 (Vivès XIII, 12).

<sup>7</sup> *Rep. Paris.*, III, d. 7, q. 4 (Elem. 14); *De primo principio*, c. 4, n. 36 (Vivès IV, 786); *Ord.* I, d. 3, pars 2, q. un., n. 328 (Ed. Vat. III, 198).

<sup>8</sup> *Rep. Paris.*, III, d. 32, q. un., n. 10 (Vivès XXIII, 508).

se armonizan en una ontología de la integración y de la complementariedad. “De hecho aquel que, en primer lugar, se ama ordinariamente a sí mismo... desea tener también otros amantes, y esto significa que otros tengan su amor en sí, y ello implica predestinarlos, queriendo para ellos que este bien dure hasta el fin”<sup>9</sup>. El ser infinito, comunicándose en el amor, hace que el ser finito entre en el ámbito divino y, de algún modo, se divinice e infinitice.

Como es sabido, los teólogos del s. XIII hablaban de un gran número de «motivos» o «razones» de la encarnación. Los más comunes entre los escolásticos eran el motivo de la «perfección del mundo», sostenido fuertemente por S. Buenaventura<sup>10</sup>, y el de la «redención de los hombres», defendido por Santo Tomás<sup>11</sup>, que posteriormente llegó a prevalecer en el campo de la teología. De tal modo que la tesis común que se ha impuesto ha sido que la redención del hombre fue la «razón» principal o el «motivo» único de la encarnación<sup>12</sup>.

La encarnación, pues, fue ocasionada o condicionada por el pecado: si no hubiera existido el pecado, tampoco Cristo hubiera existido. El pecado y Cristo están en relación de causa y efecto. Esta tesis teológica ha dominado el pensamiento de los teólogos; es decir, Dios habría querido y llevado a cabo su obra maestra de amor, la encarnación del Verbo, sólo o principalmente como remedio o medicina al pecado de los hombres. Si no hubiera habido pecado en el mundo, Cristo no hubiera venido a él. Se trata de la conocida teoría del «hamartiocentrismo», que hace girar todo alrededor del pecado y considera que el primer proyecto divino sobre el hombre fue un fracaso y una especie de negación de la obra de Dios, quien, a través de la encarnación del Verbo, corrige el desorden causado por el pecado y rehace nuevamente su obra. La encarnación, pues, se presenta no como continuación y prolongación de la creación sino más bien como medicina y subsanación.

Escoto se opone frontalmente a esta concepción teológica y focaliza toda su especulación y penetración especulativa sobre el Cristo hombre, al que considera predestinado ya desde toda la eternidad a ser hijo de Dios en el tiempo. Es el mismo Dios quien quiere evidenciar la grandeza de su amor haciendo que un hombre sea hijo unigénito de su comunicación per-

<sup>9</sup> *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 6 (Vivès XV, 433); *Rep. Paris.*, II, d. 20, q. 1, n. 2 (Vivès XXIII, 98).

<sup>10</sup> S. BUENAVENTURA, *Sent.* III, d. 1, a. 2, q. 2 (III, 24).

<sup>11</sup> S. TOMÁS, *Summa Theol.* III, q. 1, a. 3.

<sup>12</sup> Cf. E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*. Paris 1913, 76; Ch. V. Heris, “Le motif de l'Incarnation”, en *Bulletin de la Soc. Franc. d'Études Mariales*, 1938, 24.

sonal y, de ese modo, realizar en Cristo la finalidad que se propuso al comunicarse fuera de sí mismo, es decir, la máxima glorificación de su esencia adorable.

El doctor sutil acentúa abiertamente que Cristo es el centro primordial y de interés de la manifestación de la gloria divina «ad extra». El cristocentrismo escotista sostiene y defiende que Cristo es el arquetipo y el paradigma de la creación, la obra suprema de la creación en la que Dios puede espejarse adecuadamente y recibir de él la glorificación y el honor que se merece. Según la tesis escotista, Cristo hubiera existido aunque no hubieran existido ni los ángeles ni los hombres y, con mayor motivo, aunque no existiera el pecado. Para Escoto “no es verosímil que un bien tan grande, el sumo entre los seres, haya sido solamente ocasionado por un bien menor”<sup>13</sup>. Sería un gran absurdo pensar que “primeramente haya sido previsto el pecado de Adán y después haya sido predestinado Cristo a la gloria”<sup>14</sup>.

El sostener la teoría de que la existencia de Cristo esté subordinada al pecado, implicaría incurrir en muchos y graves inconvenientes como, por ejemplo: a) la “obra más sublime de Dios sería puramente ocasionada”<sup>15</sup>; b) se iría contra la naturaleza de la predestinación que prescinde totalmente de los méritos y mucho más de los deméritos de cualquier criatura<sup>16</sup>; c) Cristo estaría en función de los hombres y no al contrario; lo que significaría que los hombres son más dignos que Cristo<sup>17</sup>; d) el mismo pecado de Adán hubiera resultado útil a Cristo para poder revestirse de nueva forma de existencia<sup>18</sup>. Frente a tales incongruencias Escoto prefiere ver e interpretar a Cristo en su predestinación absoluta. Cristo no sólo ha sido previsto con todos los elegidos, antes de la creación del mundo, sino que entre todos los seres ha sido el primer amado y elegido. “El que quiere un orden perfecto primeramente debe querer aquello que está más cerca del fin”. Por tanto, “entre los predestinados, para los que Dios quiere la gloria, si desea ser ordenado, deberá deseársela, en primer lugar, para aquel que él quiere que esté más cerca del fin; deberá, pues, quererla para el alma de Cristo antes que para cualquier otra alma”<sup>19</sup>. Escoto ve y contempla a Cristo como un ser privilegiado no condicionado, sino libre absolutamente; no motivado por el pecado sino por la gloria máxima de Dios. Él no es el último entre las

<sup>13</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3 (Elem., 6).

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Rep. Paris.*, III, d. 7, q. 4, (Elem., 14); *Ord.* III, d. 7, q. 3 (Elem., 6).

<sup>16</sup> *Ord.*, I, d. 41, q. un., n. 40 (Ed. Vat. VI, 332).

<sup>17</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3 (Elem., 6-7).

<sup>18</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3 (Elem., 7).

<sup>19</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3 (Elem., 5).

criaturas sino el primero, es el vértice de la creación porque es la cabeza de todos los seres creados. Cristo es fruto y producto de la total liberalidad del Padre; y la encarnación del Verbo “hay que atribuirla únicamente a la sola misericordia y bondad divinas”<sup>20</sup>.

Es totalmente impensable e incomprensible que el proyecto de Dios sobre el mundo fracase por culpa del hombre, pues el ser infinito tiene ilimitados recursos para realizar la finalidad de la creación. Si Dios quiere que un hombre garantice realmente su total glorificación, le debe hacer partícipe de lo que Él mismo es, predestinándole desde toda la eternidad y sin ser condicionado por las aventuras humanas. Según Escoto Jesucristo es ese hombre privilegiado y el único que es capaz de realizar plenamente la voluntad divina. Esto presupone: a) la predestinación de Cristo hombre a la gloria y a la unión con el Verbo está incluida necesariamente en el mismo proyecto eterno por el que Dios decide libremente y por amor el orden actual de toda la economía divina; b) la decisión de la encarnación y de la predestinación del hombre Jesús a la misma unión hipostática con el Verbo es totalmente absoluta e incondicionada en cuanto al hecho y precede a cualquier otra determinación «ad extra» en la mente divina; c) la predestinación de Cristo hombre ha sido querida por el mismo fin propuesto por Dios en su actuar hacia afuera, y que es su misma glorificación<sup>21</sup>.

Escoto subraya con fuerza que únicamente Dios es infinito y necesario. Por consiguiente, la encarnación no es necesaria sino libre y Dios podía no realizarla incluso después de la previsión del pecado. Pero una vez que él la ha querido libremente, es imposible e impensable que la decreta después de la previsión del pecado y que sea dependiente de este hecho, porque la existencia humana de Cristo es tan extraordinaria y sublime que no puede ser ocasionada ni motivada por el comportamiento pecaminoso del hombre, ya que Dios, ser infinito, podía redimir la humanidad de otro modo. Si Dios ha querido comunicarse hasta el punto de asumir al hombre Jesús en el Verbo eterno y hacerlo su hijo unigénito, la causa y el motivo de este gran misterio sólo puede residir en el amor infinito de Dios, que es la causa fundante y verdaderamente explicativa de la acción divina en el mundo. Si el amor es la estructura ontológica de la naturaleza divina, Dios no sólo se ama, “sino que quiere ser amado por otro que esté fuera de Él”. Ese amante adecuado es Cristo que, siendo hombre perfecto, subsiste ontológicamente en la persona divina del Verbo. Por eso Dios “prevee la unión de aquella natu-

<sup>20</sup> *Ord.* IV, d. 2, q. 1, n. 11 (Vivès XVI, 248b).

<sup>21</sup> Cf. P. HERCÉDES, “Place du Christ dans le plan de la création selon le B. Jean Duns Scot”, en *La France Franciscaine* 19 (1963) 38.

raleza, que lo debe amar sumamente, aun en el caso que ninguno hubiera pecado”<sup>22</sup>.

Si Cristo es “*summum opus Dei*”<sup>23</sup>, “*summum bonum in entibus*”<sup>24</sup>, “*summum bonum gratiae*”<sup>25</sup>, su existencia no podía depender de algo inferior ni ser condicionado por una eventual traición humana. La encarnación del Verbo en la naturaleza humana de Cristo sólo tiene su legítima justificación en el amor infinito de Dios y no en la previsión del pecado, aunque éste haya condicionado la modalidad concreta de la encarnación, su fragilidad temporal, la pasibilidad del cuerpo y la condición dramática de la muerte en la cruz<sup>26</sup>. En Cristo Dios encuentra el amante adecuado y paradigmático, su supremo glorificador y quien lleva a plenitud la finalidad de la creación. En Cristo se realiza la apoteosis sublime de la voluntad creadora de Dios y el mundo ha encontrado en él la suprema expresión de plenitud, de libertad y de donación. Cristo, gracias a su unión hipostática con el Verbo, ha llevado el *ser* a su más alta perfección ontológica, y el *obrar* a la máxima expresión religiosa, moral y estética. Él, en cuanto “suprema obra de Dios”, tiene un puesto central en el universo, principio fundante del cosmos, medio vivificante de salvación y recapitulación de la historia universal.

Partiendo del postulado de la primacía del amor se comprende cómo tanto la predestinación cuanto la misma creación son efecto y consecuencia de un acto libre de la voluntad divina; y cómo ambas acciones se articulan, se armonizan y se comprenden en un mismo proyecto divino, ya que la primera lo determina y la segunda lo realiza. Ambas acciones están entre sí subordinadas: la predestinación tiene razón de causa final, y la creación de causa eficiente, pero es el mismo agente divino quien las actualiza y las hace operativas.

Al acentuar la primacía del amor y de la voluntad de Dios, Escoto no pretende rebajar la importancia de la racionalidad divina, ya que en el ser divino todo es totalidad, armonía y expresión conjunta, y quiere todo de un modo “racionalísimo y ordenadísimo”<sup>27</sup>. En la visión arquitectónica escotista de la realidad divina, ni el entendimiento ni la voluntad son el constitutivo formal de Dios, sino que la aseidad, el ser, precede y fundamenta el

<sup>22</sup> *Rep. Paris.*, III, d. 7, q. 4, n. 5 (Vivès XXIII, 303); *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 2 (Vivès XIV, 349).

<sup>23</sup> *Rep. Paris.*, III, d. 7, q. 4, n. 4 (Vivès XXIII, 303).

<sup>24</sup> *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 3 (Vivès XIV, 355).

<sup>25</sup> *Ord.* III, d. 13, q. 4, n. 9 (Vivès XIV, 464).

<sup>26</sup> *Ord.* I, d. 41, q. un., n. 11 (Ed. Vat. X, 697); *Ord.* III, d. 7, q. 3, n. 3 ; d. 19, q. un., n. 6 (Vivès XIV, 354s, 714s).

<sup>27</sup> *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 6 (Vivès XV, 433); *Rep. Paris.*, III, d. 7, q. 4 (Vivès XXIII, 303).



entender y el querer. Cualquier acción divina depende de la totalidad del ser según el principio “operari sequitur esse”. El orden y la armonía intratrinitaria serán proyectadas e implantadas en el universo de la creación.

El mundo, con todas las criaturas que hay en él, ha sido hecho y configurado con vistas a los elegidos<sup>28</sup>. Todos los seres creados llevan en sí un impulso de orientación intrínseca y una intencionalidad natural hacia el ser en el que tienen su propia consistencia, es decir, las cosas no se agotan en su contenido empírico, sino que tienden hacia el principio que las ha dado origen y significado y es su última razón de existencia. Toda la realidad creada tiende hacia su autor y creador. Según Escoto todo ser busca su propia perfección terminal en la inmediata comunicación y comunión con el ser superior<sup>29</sup>, al mismo tiempo que entabla una relación vinculante entre todos los demás seres, y todos conjuntamente se ordenan al “primo principio”<sup>30</sup>. De tal modo, que en la jerarquía de los seres se aspira a la perfección más elevada, del inferior al superior, del superior al supremo, hasta concluir en el hombre privilegiado, que es Cristo, hacia el cual se orienta todo el universo y, a través de él, se vincula a Dios. En esta dinámica ascensional la perfección del universo concluye en el punto de unión del Verbo divino con la naturaleza humana, es decir, en Cristo. En esta visión cristocéntrica, el doctor sutil se ha inspirado en la «recapitulación» y en la «instauración» paulinas (Col 1,20; Ef 1,10). Cristo está visto y considerado como síntesis y punto de convergencia de todas las criaturas y, por tanto, el camino privilegiado y excepcional que conduce al Padre. El cosmos, por consiguiente, participa en parte de la dignidad y del dinamismo de ese punto omega, que es Cristo. El universo no puede reducirse a pura materia como tampoco las leyes mecanicistas o vitalistas pueden explicar completamente el dinamismo intrínseco de la materia y de la vida. Viendo e interpretando el cosmos desde Cristo se descubre y se percibe en él cierta sacralidad que implica, por parte del hombre, una especial consideración y un trato de respeto y de cortesía.

Con sensibilidad escotista pudo escribir adecuadamente el P. Botte: “El mundo es el altar en donde se celebra la liturgia del Dios creador: la liturgia del universo prepara para la liturgia de la Eucaristía, porque el hombre vive continuamente en la presencia de Dios que lo llama a ser más cristiano. Esta verdad impactó profundamente al Santo de Asís, que supo aunar y vivir contemporáneamente la liturgia del mundo y la de la Eucaristía”<sup>31</sup>. El

<sup>28</sup> *Ord.* III, d. 32, q. un., n. 6 (Vivès XV, 433).

<sup>29</sup> *Quodlib.*, q. 7, n. 40 (Vivès XXV, 315); 12 *Metaph.*, q. 28 (Vivès VII, 703).

<sup>30</sup> *Ord.*, I, d. 3, pars 2, q. un., n. 298 (Ed. Vat. III, 181).

<sup>31</sup> P.C. BOTTE, *L'uomo Cristo e Dio nella teologia francescana*. Roma 1876, 59. Sobre el cristocentrismo escotista, cf. 47-73.

cosmos entero es un gran semáforo transparente de la divinidad, porque todo en él es presencialidad constitutiva y lenguaje evocador. Todo el universo glorifica a Dios, porque tiende hacia él, causa eficiente y final ciertamente, pero sobre todo porque está dotado de un impulso intrínseco que le encamina hacia una meta convergente, al Cristo omega.

En la concepción escotista todo el universo es armonía metafísica, anticipando en esto a la armonía física propuesta por Kepler tres siglos después. El universo material, en la escala gradual y perfectiva de los seres, tiene su máxima expresión en el hombre que, a su vez, lleva en sí el impulso de encontrarse y completarse con el hombre auténticamente perfecto, que es el Cristo, síntesis de lo divino y de lo humano, y puente vinculante entre Dios y el hombre. Todo el universo es un gran sacramento de la presencia escondida de Dios; y el hombre tiene que dar voz y palabra articulada al «logos» silencioso de los seres inanimados e irracionales. “El hombre está ordenado a su fin mediante el buen uso de las criaturas y cae en el desorden por el abuso de las mismas”<sup>32</sup>. Para Escoto el hombre debe estar revestido de una gran cortesía natural y espontánea con todos los seres y no solamente con algunos, porque a veces sucede que se da un trato franciscano a las cosas y a los animales y se tiene un comportamiento cruel con los hombres e indiferente o de negligencia con Dios.

Si Teilhard de Chardin ha tenido gran fascinación en nuestro siglo al poner a Cristo como punto omega de un proceso evolutivo biológicamente, no podemos ocultar nuestra admiración ante la cosmovisión escotista que, siete siglos antes, se apoyó y se fundamentó teológica y metafísicamente en el cristocentrismo cósmico que tanto fascinó al padre jesuita. Cristo es el ápice de la pirámide como síntesis conclusiva y perfectiva del orden ontológico, lógico y teológico. La perfección del universo, que el doctor sutil se representa como una pirámide ascensional, no se para en el hombre, compendio del cosmos, sino que concluye en Cristo en cuanto unión hipostática del hombre Jesús con el Verbo divino. “El cono, o la pirámide del hombre, con el cual se vincula a Dios, es aún de una anchura menor, porque se polariza en el único hombre Cristo, y también de una altura racional mayor que cualquier otro hombre. Observa el orden de las cosas y el vínculo de las mismas que se alzan en forma de pirámide”<sup>33</sup>. La pirámide ontológica y cristocéntrica parte progresivamente de la materia, pasa por lo biológico, lo

<sup>32</sup> *De rerum princ.*, q. 13, a. 1, sec. 6 (Vivès IV, 497).

<sup>33</sup> *De rerum princ.*, q. 10, a. 4 (Vivès IV, 453). La teología escotista es luminosa y abre inmensos horizontes al hombre para que pueda continuar su aventura natural y sobrenatural. Testigo excepcional de esta posibilidad es el jesuita Teilhard de Chardin que, encontrándose

vital y lo humano hasta concluir en una apoteosis crística. Cristo, en cuanto punto omega y culmen óntico y cósmico, está en la cima de la pirámide ascensional de todos los seres creados. El cristocentrismo, pues, es un postulado teológico y al mismo tiempo un principio hermenéutico de comprensión ontológica, histórica, cultural y antropológica.

La concepción cristocéntrica escotista ha sido recogida por M. Blondel en su conocido pancristicismo, que sostiene que Cristo no es sólo un vínculo de conjunción ontológico, sino además un presupuesto necesario para conseguir el conocimiento verdaderamente objetivo del mundo. En 1892 decía el filósofo francés: “El problema de la Encarnación me ha parecido (y tal vez antecedentemente a cualquier otra cuestión filosófica) como la piedra de toque de una verdadera cosmología, de una metafísica integral”<sup>34</sup>. Es cierto que el Cristo cósmico de Blondel es más intuido y aludido que demostrado y precisado; pero ese enfoque filosófico significa y expresa el coraje intelectual por recuperar una tesis teológica que puede iluminar y aclarar la concepción filosófica del mundo, del hombre y de la historia.

En el proceso ascensional cósmico, tal y como lo articula Escoto, el hombre tiene un puesto privilegiado y una misión específica, pues él es, en cierto modo, el fin de todas las realidades sensibles, porque han sido creadas y queridas gracias al hombre predestinado<sup>35</sup>. “La razón total de la unidad del hombre y, por consiguiente, de toda la naturaleza, se basa en que el hombre es el fin de la naturaleza entera, el cual fue concluido en Cristo, dado que su alma y su cuerpo poseen una excelencia sobre todas las almas y sobre todos los cuerpos. He aquí el fin particular de esta naturaleza, es decir, el hombre bendito”<sup>36</sup>.

Un mundo sin el hombre sería inconcebible e incomprensible, porque las criaturas irracionales, incapaces de descubrir la presencia del creador, sólo pueden glorificar a Dios mediante su intérprete y representante el hombre. “El momento decisivo, dice Ratzinger, el auténtico Rubicón de la encarnación, está marcado, en primer lugar, por el paso del animal al

---

en serias dificultades intelectuales, descubrió el pensamiento escotista y lleno de alegría exclamó: “¡He aquí la teología cósmica, la teología del futuro!”. “Con esta teología no sólo se respira sino que se avanza”. Cf. G. M. Allegra, “Dialogo col P. T. de Chardin”, en *Studia Scholastico-scotistica*. Roma 1968. III, 250.240.

<sup>34</sup> M. Blondel et Teilhard de Chardin, *Correspondence* (comentada por H. de Lubac) Paris 1961, 21. M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris 1973, 398-464.

<sup>35</sup> *Ord.*, II, d. 20, q. 2 (Vivès III, 120); III, d. 32, q. un., n. 6 (Vivès XV, 433); *Rep. Paris.*, III, d. 32, q. un., nn. 10-11 (Vivès XXIII, 508).

<sup>36</sup> *De rerum princ.*, q. 9, a. 2, sec. 4 (Vivès IV, 435 s.).

«logos», por el salto de la mera vida al espíritu. De hecho el hombre había nacido del barro, en el preciso momento en que un ser no se limitó simplemente a «existir», sino que superando el estadio de la mera existencia y el cumplimiento de sus aspiraciones individuales, fue llevado a abrirse al Todo. Este gran paso, a través del cual entró en el mundo por primera vez el «logos», la mente, el espíritu, se puede decir que fue completamente realizado cuando el «logos» mismo, la sublime Mente creadora y el hombre se funden conjuntamente. La perfecta encarnación del hombre presupone la Encarnación de Dios; de hecho solamente en ella, el Rubicón, que separa el elemento «animal» del elemento «lógico» de sus posibilidades, aquel principio vital, que tuvo su orientación cuando por primera vez un ser nacido del barro y de la tierra, alzando la mirada sobre sí mismo y sobre su limitado ambiente, estuvo en grado de decir «tú» a Dios. La apertura hacia el Todo, el Infinito, es la realidad constitutiva del hombre. El hombre es, de hecho, tal, porque se eleva infinitamente sobre sí mismo; y, por consiguiente, es tanto más hombre cuanto menos se encierra en sí mismo, cuanto es menos limitado. Por tanto, lo repetamos una vez más, el hombre que se encuentra al máximo de su potencial, el verdadero hombre, es justamente aquel que está vinculado al máximo, aquel que no sólo raya con el infinito -¡el Infinito!-, sino que se hace uno con él: Jesucristo. En él, el proceso de «humanización» ha conseguido la meta suprema<sup>37</sup>. Todo el impulso cósmico tiende hacia una síntesis suprema de convergencia y de realización, ya que todo lo que asciende converge, y Jesucristo asume y resume ese punto óptico de unidad y de meta intencional. Jesucristo es la cima terminal del proceso cósmico, la conclusión explicativa y aclarativa del problema humano y la clave hermenéutica de la misma historia.

El hombre representa y vive la dialéctica inacabada de la continuidad y de la ruptura en el orden cosmológico, biológico y cultural. Empleando aquí la tesis del filósofo español, X. Zubiri, sobre la religación, puede sostenerse que el hombre está religado ontológicamente con el mundo material, biológicamente con el mundo vital, antropológicamente con la comunidad humana y teologalmente con Dios a través de Cristo. El hombre, habiendo sido creado a imagen y semejanza de Cristo, tiene una naturaleza teologal y es tendencialmente cristiforme. Aquello que le hace semejante a Cristo no lo adquiere en un proceso biológico e histórico, sino que le pertenece constitutiva y estructuralmente en cuanto ha sido creado y destinado a vincularse existencialmente con Cristo. La naturaleza humana, desde su origen y en el proceso evolutivo del cosmos, está orientada intencional y

---

<sup>37</sup> *De rerum princ.*, q. 10, a. 4 (Vivès IV, 453).

constitutivamente a entroncarse en el cuerpo salvífico de Cristo como miembro del Salvador universal. La antropología, pues, tiene su coronación y complemento en la cristología. Cristo, hombre-Dios, es la expresión más acabada y perfecta del misterio humano.

En la concepción doctrinal de Escoto Cristo ocupa el lugar más central en la comprensión del universo, del hombre y del misterio de la salvación, porque todo parte de Cristo y todo tiende hacia él para unirse finalmente en el Uno-trino. Por tanto, un humanismo real e integral debe ser cristiforme, ya que toda la realidad creada es cristocéntrica. El cristocentrismo escotista interpreta magistralmente la cristología paulina, en la que Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de la creación, aquel por el cual todo ha sido hecho y en el cual Dios nos ha elegido antes de la creación del mundo, predestinándonos a ser sus hijos adoptivos<sup>38</sup>.

Pablo VI, en la Carta Apostólica «Alma parens» (14 de julio de 1966), proclamaba a Escoto como el cantor de la centralidad de Cristo “colocando sobre toda ciencia el primado universal de Cristo, obra maestra de Dios, glorificador de la Santísima Trinidad y redentor del género humano, rey del orden natural y sobrenatural”.

Si Escoto, en cuanto filósofo, posee una metafísica propia y peculiar, también en cuanto teólogo tiene una visión doctrinal unitaria y coherente, que, partiendo de la fe y del dato revelado, subraya que el amor es el modo de ser, de estar y de actuar de Dios. Y de este postulado saca todas las conclusiones y consecuencias teológicas, antropológicas y éticas derivantes y concomitantes. Si el amor es la causa motriz y operativa de las acciones divinas en el horizonte de la creación, es también causa de comunicación que se difunde allí donde Dios crea seres, a los que procura el máximo bien y la máxima felicidad. En esta dinámica del amor creador y difusivo Cristo es el término primero y operativo en relación con todos los seres creados, de los que es modelo y el fundamento referencial. El hombre, aspirando a vincularse a esta dignidad superior, no se rebaja, sino que se dignifica y encuentra en ella su definitiva perfección<sup>39</sup>.

La dignidad del hombre no proviene ni del mundo natural ni del mundo biológico ni de la misma sociedad sino de su ser-imagen-de-Cristo. Y en cuanto tal la persona humana es un ser caracterizado por el amor, es decir, un *coamante* con Cristo y, por tanto, con vocación de eternidad y con un fuerte compromiso social y político. Por eso sobre el hombre, siendo independiente de cualquier otra criatura, ninguna potencia humana puede ejer-

---

<sup>38</sup> Cf. Ef 1,3-14.

<sup>39</sup> *Lectura*, I, prol., p. 1, q. un., n. 37 (Vivès XVI, 16).

cer algún derecho de dominio o prepotencia. Escoto es un gran defensor de la dignidad del hombre hasta tal punto que se opone enérgicamente a la pena de muerte aunque se trate de la de un tirano<sup>40</sup>. La razón de ello está en que, una vez matado el hombre, se le impide amar y ser un coamante<sup>41</sup>. El amor para Escoto no es un sentimiento romántico ni es reducible a simple sensiblería psicológica sino un principio constitutivo y operativo, caracterizante de los seres racionales. Esta metafísica del amor sustenta una ontología de la participación comunitaria y es el fundamento de una antropología abierta y relacional, con inevitables repercusiones vinculantes en la naturaleza y en todos los seres que la integran.

Si “toda ciencia es cosmología”, y en ello reside su valor, según la tesis de K. Popper, puede decirse también que un sistema teológico, filosófico o científico es válido y ofrece interés cuando es audaz y capaz de garantizar una importante cosmovisión y urge al hombre a admirarse ante la vida y a contemplar los enigmas de nuestro mundo. El cristocentrismo escotista no se queda en el plano puramente teórico y especulativo, sino que tiene un significado y una connotación profundamente existenciales, ya que la persona de Jesucristo ilumina y clarifica el sentido de la vida y el modo de ser del hombre en el mundo, en la sociedad y en la historia.

Después de este fugaz y sintético recorrido por el luminoso y fecundo pensamiento del doctor franciscano podemos finalizar sosteniendo que el cristocentrismo escotista ofrece un paradigma teológico capaz de clarificar el misterio de la vida y el puesto del hombre en el mundo, es decir, una personal y vigorosa cosmovisión. Desde el espléndido horizonte doctrinal del doctor sutil me parece oportuno sacar las siguientes conclusiones:

1. El cristocentrismo escotista no es un reduccionismo teológico sino un horizonte doctrinal, fundamental y necesario, para poder comprender y explicar más profunda y adecuadamente las grandes tesis teológicas sobre Dios y el hombre, la Trinidad y la Iglesia, la gracia y el pecado, la vida y la muerte, la alegría y el dolor, lo finito y lo infinito. La cristología escotista dispone de los principios necesarios para superar la dicotomía teológica aún vigente (por no llamarla discordia) entre el misterio de la creación y el misterio de la redención, ya que frecuentemente se presenta la redención como medicina y subsanación de todo aquello que se juzga como límites de la creación, simbolizados en el amplio concepto del llamado pecado original y sus consecuencias. En tanto que para Escoto no hay conflicto entre ambos misterios sino continuidad y complementariedad. Cristo es la síntesis pro-

---

<sup>40</sup> *Ord.*, IV, d. 15, q. 3, n. 7 (Vivès XVIII, 374).

<sup>41</sup> *Ord.*, III, d. 30, q. un., n. 7 (Vivès XV, 398).

digiosa de naturaleza y gracia, de creación y redención. Desde la persona y obra de Jesucristo toda la teología se verá más fundamentada y articulada, y podrá encaminar a los cristianos por amplios criterios de comprensión y de demarcación hacia un ecumenismo abierto y operativo.

2. La cristología escotista puede iluminar y completar las antropologías actuales, sobre todo de carácter personalista, ya que la cristología es una perfección y culminación de la antropología. La real y total autocomprensión del hombre difícilmente se logrará sin el paradigma Jesucristo, el hombre perfecto. Los binomios antropológicos de subjetividad e intersubjetividad, soledad y alteridad, libertad y obediencia, personalización y misión, palabra y silencio, temporalidad y trascendencia, encuentran en la cristología la respuesta y la explicación más existenciales y radicales que en cualquier filosofía humanista. El misterio de la encarnación es el mejor presupuesto para la comprensión del estatuto ontológico del cuerpo humano como singularidad individuante y como incardinación a la tierra. Cristo ofrece una especial antropología de la identidad y de la diferencia, que se articula en una dinámica armónica entre subjetividad e intersubjetividad y en una antropología relacional y del encuentro interpersonal. Sólo partiendo de Jesucristo y de su predestinación se podrá hacer un discurso satisfactorio sobre el hombre y su puesto en el mundo.

3. El cristocentrismo implica también una visión especial de toda la creación, pues la naturaleza es crística y las cosas naturales no pueden reducirse a simple dimensión empírica, ya que todos los seres son resultado y expresión del amor trinitario y tienen su consistencia en el alfa y omega del mundo. La naturaleza es también lenguaje, expresión y símbolo de su autor. La creación, la encarnación y la redención son tres manifestaciones y perspectivas diversas y complementarias del amor unitario del Uno-trino. Partiendo de una cristología cósmica se podrá elaborar una visión más adecuada del misterio de la creación, que tanto necesitamos.

Todo el universo natural está estructurado en una concepción piramidal óptica, que partiendo del reino inorgánico, pasando por el orgánico y animal, llega al hombre en una unidad de relación y de significación, de participación y de comunión, concluyendo en Cristo como meta conclusiva de un proceso cósmico y salvífico. Frente a la naturaleza Cristo no es un suplemento o un ornamento sino el alfa y omega, el principio plenificante que da trabazón y consistencia a todos los seres naturales. Ante los múltiples y graves problemas ambientales el cristocentrismo nos brinda una perspectiva extraordinaria para implantar una ecología planetaria y para crear unas relaciones más humanizantes entre el hombre y la naturaleza, articuladas y recogidas en una ética ambiental que tanto necesitamos.

4. A la idea del Cristo cósmico va unida entrañablemente la visión cris-

tológica de la historia, pues con la entrada de Jesucristo en el tiempo el proceso histórico ha recibido un nuevo impulso de significación y de orientación, y el laberinto del tiempo ha encontrado el seguro hilo conductor de Ariadna. Ante la infinita variedad de los acontecimientos hay que encontrar la fisonomía caracterizante y articuladora de la temporalidad. Para comprender el fenómeno histórico no basta, aunque sí ayude, la razón física, la razón matemática, la razón económica, la razón voluntarística ni la razón vital. Es necesario descubrir la razón cristológica, ya que en Cristo hay implicación y explicación de la historia, en su desarrollo global, y de los hechos históricos de cada hombre. La historia no es una ruleta irracional en donde campea el puro azar y la necesidad o el más incomprensible capricho, sino que es un proceso que se encamina hacia ese absoluto futuro, que es Dios. Cristo no da a la historia un sentido externalista sino internalista; y el hombre, que se vincula libremente a él, encuentra, descubre y vive el sentido profundo de la historia. En Cristo, y desde él, el tiempo se valora desde la eternidad, lo individual desde lo comunitario, la muerte desde la vida y la existencia particular desde la gran Existencia que da consistencia al ayer, al hoy y al mañana.

5. El cristocentrismo escotista fundamenta una grandiosa teología de la esperanza, explica el sentido de una metafísica del Éxodo y garantiza una ontología de la participación. En la perspectiva cristológica el pasado, el presente y el futuro se encuentran entremezclados en una tensión íntima y esencial. Tanto la persona como la doctrina de Jesús tienen una dimensión abiertamente escatológica, pero se actualizan en el presente e implican inmediatas consecuencias en la sociedad y en la vida cotidiana. Es desde el horizonte del futuro desde donde el hombre debe instalarse en el campo del presente. Es desde la esperanza desde donde la sociedad, la naturaleza y la cultura deben ser interpretadas, renovadas y transformadas. Todo el mensaje de Jesús es una llamada al presente para que se configure según las exigencias de la predestinación y del proyecto divinos. Todo el presente del hombre adquiere importancia y significación al trasluz del futuro absoluto de Dios. Desde este futuro hay que configurar y programar el presente de cada individuo y de la sociedad. Visto y analizado el futuro desde el cristocentrismo, se da un carácter de novedad a toda la existencia humana y nunca podrá identificarse con ninguna utopía humanista y social, porque la utopía escatológica supera toda utopía humana y remite al final de los tiempos, en donde aparecerá la apoteosis del Cristo total y el triunfo definitivo del amor sobre el odio, de la armonía sobre la discordia, de la vida sobre la muerte.

6. El cristocentrismo escotista nos conduce, finalmente, a un humanismo integral y a una cosmovisión planetaria. La encarnación, el mensaje, la



pasión y resurrección de Cristo constituyen un paradigma teológico de ilimitadas consecuencias ontológicas, sociales, culturales e históricas. El humanismo cristocéntrico armoniza prodigiosamente la immanencia y la trascendencia, fundamenta la ontología de la existencia, ilumina la ética del comportamiento y de la responsabilidad al mismo tiempo que nos introduce en el horizonte de una privilegiada estética existencial. El humanismo cristocéntrico implica un marcado personalismo en la libertad y un interpersonalismo comunitario, pues todo en él es presencialidad e interrelación. Cristo, en cuanto proyecto divino y humano, nos descubre la fecunda subjetividad individual y nos trasciende a la necesaria intersubjetividad humana, a un saber habitar en el mundo y a un estar en marcha hacia ese futuro absoluto, que es Dios trinidad en la unidad, es decir, armonía en la diversidad.