Duns Escoto y Santo Tomás en algunas obras de Tirso

Ysla Campbell

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

A diferencia de Erasmo, quien se pronuncia contra la Escolástica, el pensamiento teológico de Tirso se halla inmerso dentro de esta corriente filosófica. En general, la crítica ha encontrado filiaciones tomistas en la obra del mercedario, por ejemplo, Ciriaco Morón lo considera «tomista convencido» [2000: 36] y, de igual forma, Mario Trubiano [1985: 32], así que resulta muy significativo que Tirso cite al *Doctor Subtilis*, franciscano de origen escocés, Juan Duns Escoto (1266-1308), en *El mayor desengaño*. Situación que nos conduce a tratar de analizar, en la medida de lo posible, las relaciones del pensamiento del dramaturgo con el escotismo, pues, como sabemos, éste plantea serias oposiciones a la doctrina de Santo Tomás.

En el examen para optar por la cátedra de teología, Bruno, protagonista de la obra [Escudero, 2004], plantea la controversia de si el hombre es capaz de ver la esencia de Dios sólo con su fuerza. Repasa algunas ideas, y elimina las que provienen de la escuela platónica porque sustentan que es posible que el hombre vea la esencia divina con sus propios medios; también rechaza la concepción de San Pablo quien, por el contrario, no acepta que pueda ser vista. Luego argumenta:

> con todo eso, realzando
> nuestra natural flaqueza
> según el orden de gracia
> la Divina Omnipotencia,

puede una pura criatura
alcanzar la inteligencia
de Dios y en mortales lazos
ver la soberana esencia.
Esta es opinión de Escoto...
(vv. 2408-2416)

El teólogo escocés explica la forma en que la naturaleza corrompida del hombre puede ver a Dios:

> poniendo luz o hábito precedente a la visión, porque ya sea necesaria, o sea suficiente razón respecto de la visión [...]. Si al intelecto le es dado de manera sobrenatural algún hábito, dado este de forma suficiente, el intelecto puede ver a Dios, y cuando el mismo hábito tenga algo creado, y llevado a cabo por el intelecto de manera natural, se sigue que para alguna forma creada es posible naturalmente ver a Dios [Escudero, 2004: n.vv. 2416 y ss.].

Después de aportar la referencia bibliográfica, «sobre la *parte tercera*/ de la distinción catorce / *quaestione prima*» (vv. 2417-2419), el personaje continúa su disertación probando la opinión de Escoto con base en que si se quita el impedimento que estorbaba a la potencia cognitiva, ésta puede obrar más allá de sus fuerzas. Aunque el entendimiento humano sea finito, sostiene, le toca conocer a Dios, pues éste es inteligible.

Esto significa que, mediante la gracia divina, eliminando el obstáculo de la potencia que impedía que se produjera el acto, el hombre puede conocer la esencia de Dios. Escoto sostiene: «el que la verdad sea revelada por Dios significa que el acto de creer o de conocer es causado inmediatamente por Él en quien recibe la revelación» [1968: q. XIV, art. 1, 26, 505]. Por la gracia de la Divina Providencia, pues, el hombre tiene la posibilidad de obtener una perfección que va más allá de sus fuerzas naturales. De tal modo, parte del principio de que: «por sus fuerzas naturales, ni el alma —en cualquier estado— ni el ángel pueden conocer mediatamente la esencia divina bajo su razón propia» [1968: q. XIV, art. III, 74, p. 527][1]. En consecuencia, se requiere del auxilio celestial en la potencia del entendimiento humano, aunque sea finito, para que le sea factible llegar a dicho conocimiento. El mismo Escoto, en *De primo principi*, inicia el texto con una oración a Dios muy significativa: «Tú eres el verdadero ser, Tú eres todo el ser. Quisiera comprender esto, si me fuese posible. Ayúdame, Señor, que quiero saber en qué medida puede nuestra razón natural

[1] *Vid.* Giovanni Reale y Dario Antiseri [1988: 524]. Sobre el pensamiento de Santo Tomás y Escoto, se puede consultar, muy suscintamente, Bertrand Russell [1962: 161-162].

comprender el ser verdadero que eres Tú, empezando por el ente que predicaste de Ti» [1985: c. I, 39].

Bruno continúa con su disertación hasta llegar a la teoría del conocimiento; dice: «*Igitur*, si Dios quitase / las imperfecciones nuestras / y el conocer sin especies / que los sentidos presentan, / ¿su devinidad quién duda / que, si *immediate* se viera, / del entendimiento humano / ser conocido pudiera?» (vv. 2448-2455). Inspirada en Aristóteles, la teoría del conocimiento de Duns Escoto tiene dos manifestaciones: el conocimiento intuitivo, que no es propio sólo de la sensibilidad sino también del entendimiento, nos coloca en presencia directa del objeto existente y nos lo reproduce mentalmente como es en sí mismo; y el abstractivo, concepto aristotélico, que separa las cualidades de la existencia o la no existencia del objeto, es el conocimiento de la quididad, esto es, la esencia lógica de las cosas, propio de la ciencia. Si bien es cierto que en la realidad sólo hay entes individuales, debe haber una naturaleza común entre ellos, pues es la medida (analogía) de todas las cosas que pertenecen a la especie, que es el objeto adecuado del entendimiento; la unidad entre éstos es la sustancia. Los versos de Bruno se refieren a dicho principio: el hombre conoce a través de los sentidos, por las especies, de otra manera sólo es posible si dicho saber, apoyado por la divinidad, que es única y el ser por excelencia, se dirige a ella.

La teoría del conocimiento de Tirso se encuentra más especificada en *El amor médico*: lo visual es una acción corpórea, intuitiva en términos de Escoto, ésta se remite a «las especies / que de lo que vio se siguen»; posteriormente, el entendimiento, que es parte del alma, hace una abstracción. Afirma Jerónima: «Llega luego el alma, y pide / al entendimiento agente / que las inmaterialice, / y vuelva espiritüales» [Tirso de Molina, 1848: 395].

Bruno aclara, en su conclusión, que la criatura con sus fuerzas naturales ni puede entender ni ver la esencia de Dios:

> si con la lumbre de gloria
> Dios no realza y eleva
> el criado entendimiento,
> y animando su flaqueza
> le da celestial valor,
> con que hasta su objeto vuelva.
> Esta clara conclusión
> es de fe...
> (vv. 2462-2469)

La caracterización de sus reflexiones teológicas como «de fe» tiene serias implicaciones que concuerdan con el pensamiento de Escoto. Fiel al espíritu aristotélico respecto al ideal de una ciencia necesaria fundada en la demostración, es el primero en circunscribirla dentro del escolasticismo, ya que éste pretende probar cuestiones relativas al terreno de la fe mediante la razón. El pensador escocés se preocupa por delimitar los campos de acción de la filosofía y la teología: en el caso de la primera, el conocimiento es especulativo, tiene por objeto lo natural, es demostrativo y, sobre todo, no necesita de la revelación. Sostiene que más allá de las «verdades necesarias de lo que Dios puede, no hay en Él nada cognoscible de modo propiamente científico». Y aunque acepta la verdad de la omnipotencia divina, reconoce que no es posible probarla [1968: q. VII, art. II, 227, 263; 75, 283]. En el segundo, la teología se ocupa de la fe, que corresponde al dominio práctico (dado que es el fin hacia el cual debe dirigirse el hombre, así como a la búsqueda para lograrlo), su objeto es lo sobrenatural y es persuasiva; no es susceptible de comprobación, ya que depende de la voluntad: lo que es indemostrable en sentido estricto, es objeto de fe. Bruno, al definir sus conclusiones dentro de este ámbito, distingue y separa, sin lugar a dudas, otros tipos de conocimiento. Así, el equilibrio entre razón y fe que buscaba Santo Tomás queda descartado.

En *La ventura con el nombre* se especifica que es imposible ver a Dios o comprender sus palabras sólo con las fuerzas humanas; Ventura insiste: «Otón, ya os he avisado / que misterios que Dios ha reservado / para sí, no es prudencia / querer examinarlos la experiencia» [Ríos, 1968: 979 y 975]. El escolasticismo tomista, cuyo objetivo era estudiar lógicamente las verdades de la fe, es improcedente desde esta perspectiva: no es recomendable querer someter a prueba los misterios divinos. Es preciso recordar que Escoto rechaza los argumentos de Santo Tomás sobre la existencia de Dios, pues parten de que ésta puede establecerse sobre una base racional que tiene como fundamento la experiencia sensorial.

Asimismo, de acuerdo con la argumentación de Bruno, no existe una verdadera proporción entre nuestra mente finita y la infinitud de Dios, de ahí que sea necesaria una calidad sublime para llegar a la visión divina. La disquisición del personaje plantea los modos del ser, sus grados supremos que, para Escoto, son la finitud del conocimiento. En conclusión, en un drama teológico argumentativo, Tirso prueba y sigue de cerca la doctrina de Duns Escoto.

Veamos ahora lo que ocurre en una obra también teológica, pero ajena a las disertaciones. En *El condenado por desconfiado*, Paulo parte del supuesto de que sólo con sus fuerzas —la escuela platónica que rechaza Escoto— puede saber e interpretar las palabras de Dios; por el contrario, Enrico sostiene: «Las palabras

que Dios dice / por un ángel, son palabras, / Paulo, amigo, en que se encierran / cosas que el hombre no alcanza» [Fernández, 1990: vv. 1957-1960]. La limitación cognoscitiva del individuo no le permite alcanzar la infinitud divina. El engaño en el que cae Paulo, en su interpretación del sueño y las palabras del Demonio, lo enuncia muy claramente Ventura en *La ventura con el nombre*:

> Mil cosas hay reservadas
> para Dios, que están guardadas
> en sus archivos, mejor
> que en la humana confianza:
> muchas veces el sentido
> se engaña, desvanecido
> del objeto que no alcanza
> [Tirso de Molina: 1848: 975]

Por otra parte, el objetivo de la teología, de acuerdo con Escoto, es persuadir al hombre de obrar para su salvación, ya que su tarea es abrirnos a los misterios de Dios y mostrarnos las perspectivas salvíficas. Esta función teológica la realiza el Pastorcillo con Paulo, la voz angelical que habla a Enrico o las mismas palabras de su padre Anareto, y ello sirve para determinar las acciones de los personajes: en un caso para rechazarlas y, en el otro, para seguirlas. De los atributos de Dios que aduce Escoto se distingue un grado de «suma comunicabilidad, de suma amabilidad» [1985: c. III, 18ª conclusión, 87] que, como podemos observar, están presentes en *El condenado*, tanto representados en el Pastorcillo, como en el ejercicio de la voluntad salvífica de Dios con Enrico.

Según Escoto, nuestra ordenación hacia un destino sobrenatural escapa a cualquier acto cognoscitivo, requiere de la revelación y sólo a través de ella el hombre puede saber si su fin último es ver y gozar de Dios. En primer lugar, la razón por la cual Paulo interroga a la divinidad es originada porque ignora su destino final, y es incapaz de conocerlo dado que «no hay conexión necesaria entre el fin sobrenatural del hombre y la naturaleza humana» [Abbagnano, 1994: 509]. El individuo debe creer, no indagar, pues mientras más razona más se aleja de la fe: «"Buscar el destino", gustar el fruto prohibido del árbol de la ciencia, este es el pecado del intelecto» [Spitzer, 1939: 363]. La duda en la que Paulo se mantiene se opone a la idea de Escoto y del mismo Tirso, de que la fe no necesita pruebas, ya que se basa en la autoridad divina. Por el contrario, en la obra, la fe no se lleva al razonamiento intelectual, a la argumentación lógica, como pretendía la Escolástica tomista, a la inversa, la razón se somete a la verdad de la fe, de manera muy evidente,

en Enrico. De nuevo la armonía entre razón y fe que pretendía alcanzar Santo Tomás se encuentra, al igual que en Escoto, quebrantada en esta obra dramática.

Otra cuestión que podemos observar en el texto es la imposibilidad de demostrar si las buenas obras conducen a la salvación, principio que mueve toda la crítica de Escoto. En *El condenado* las acciones de Paulo han consistido en seguir una vida de penitencia en el desierto durante diez años, mientras que Enrico, desde su mocedad, es un delincuente que llega a la criminalidad. ¿Por qué se condena el ermitaño y se salva el rufián? La respuesta se puede encontrar en la *Ordinatio*, cuando, refiriéndose a que muchos actos prohibidos podrían ser lícitos si lo ordenara el legistador, especifica Escoto: «el robo, el asesinato, el adulterio y otras cosas similares, que no implican una malicia incompatible con el fin último, del mismo modo que sus opuestos no incluyen una bondad que conduzca por necesidad a ese último fin» [Reale: 258].

Los preceptos necesarios para Escoto son los de la primera tabla mosaica: la unicidad de Dios y la obligación de adorarle sólo a Él; los demás principios no son absolutos. El único acto verdaderamente bueno es el amor a Dios, de éste nace el amor al prójimo; por el contrario, sólo el odio a Él es un acto malo en realidad, cualquier otra acción puede ser buena o mala, según las circunstancias.

Podemos deducir que la salvación no depende de los hechos en sí, sino de la intención. Es oportuno recordar la diferencia que establece Abelardo entre el juicio humano, que castiga la acción, y el divino, que castiga la intención sin contemplar las consecuencias sociales de la culpa. La fuerza motriz del drama es la purificación de los motivos que mueven a los personajes o las buenas obras. De cualquier forma, en el ámbito de las actividades humanas, Escoto tiene un concepto especial de la caridad: «Así la caridad se dice forma de otras virtudes, porque la bondad meritoria, propia del acto que de algún modo es de caridad, es completiva de toda otra bondad del acto» [1968: c. XVII, art. 3, 18, 620]. El hombre debe realizar obras positivas para alcanzar la salvación, pero han de provenir del amor al prójimo, de acuerdo con el *Doctor Subtilis*. En *El condenado* lo aclara el Demonio al afirmar que Paulo duda de la fe: «porque es la fe en el cristiano / que sirviendo a Dios y haciendo / buenas obras, ha de ir / a gozar dél en muriendo» (vv. 209-212). Paulo no ha practicado las tres virtudes teologales, amén de que siempre ha esperado una recompensa por su penitencia, y hasta el final es soberbio, mientras que, paradójicamente, Enrico tiene fe, esperanza y practica la caridad.

En lo que respecta a la voluntad humana, Escoto subraya con insistencia su libertad: «la libertad es condición intrínseca de la voluntad, absolutamente o en orden al acto de querer», y especifica: «el entendimiento es movido necesariamente

por el objeto natural, mientras la voluntad se mueve libremente» [1968: q. XVI, art. 2, 32, 596; art. 1, 22, 591].

Este uso de la voluntad sin restricciones lo muestra Tirso, con toda claridad, en las decisiones tomadas por Paulo y por Enrico. Asimismo, podemos ver que el entendimiento, como sustenta Escoto, depende de la voluntad, contra la idea tomista de dar primacía al entendimiento. El movimiento necesario es natural, mientras que el contingente es voluntario; su orden es: «Primero *ad intra*, pues si la voluntad no se determinara a querer una alternativa, nunca determinaría nada *ad extra*... y después el entendimiento, viendo esta determinación infalible de la voluntad, conoce que ello será futuro» [1968: q. XIV, art. 2, 62, 520]. Está de acuerdo con la necesidad de conocer, sin embargo, el acto es libre y no necesario. Tal es el caso de Paulo ante los *articula fidei* del Pastorcillo: acepta que son positivos, llega a cuestionarse, pero decide seguir siendo bandolero. De tal forma, aunque esté iluminado por el intelecto, el acto procede de la voluntad. Enrico, a su vez, determina confesarse antes de morir sin que medie razonamiento alguno, sino sentimientos afectivos. Su fe también es voluntaria: cree que se salvará por la infinita misericordia de Dios, lo cual no es factible demostrar.

El poder de la voluntad, de acuerdo con Escoto, da libertad al individuo, mientras que el intelecto está limitado al objeto al que se dirige. En este sentido resulta muy revelador el parlamento de Jerónima en *El amor médico* sobre la teoría del conocimiento: ya vimos que Tirso coincide con Escoto en que éste es intuitivo y abstractivo, pero además especifica: «Formada la intelección, / la voluntad, que es quien rige / todo el hombre, como reina, / o la reprueba o elige», y llama a la voluntad potencia del alma «noble y libre», con cuyas otras potencias obra instantáneamente. Después de añadir unos versos sostiene: «y quien esto contradice, / no sabe filosofar, / ni por sabio ha de admitirse». Asimismo, en *Del enemigo el primer consejo*, afirma don Alfonso: «pero como es la verdad / del entendimiento objeto, / sola ella le satisface [...] / Yo a lo menos nunca oí / que haya por interesados / entendimientos coechados, / pero voluntades sí» (BAE: 658).

El amor a Dios es la condición de la existencia de dicho sentimiento hacia el prójimo y hacia sí mismo. De igual forma, los calificativos de la divinidad que ofrece el Pastorcillo los proporciona con ejemplos y guiado por el amor. Enrico lo manifiesta con sus acciones de caridad hacia su padre, y luego lo irradia hacia Albano. A esa emoción, que también posee la fe y la esperanza, la Divina Providencia corresponde con su gracia otorgando la salvación al personaje: «Al amor, Dios responde con la gracia, que es el acto con el cual acepta el amor y ama a quien le ama» [Abbagnano: 520]. Por el contrario, la venganza de Paulo contra el Cielo ocurre porque lo considera

injusto, no confía en sus atributos, en pocas palabras, cree en la predestinación. Ambos personajes son ejemplo del carácter voluntario y libre de la fe.

Otro punto en el que coinciden Tirso y Escoto es que, con Dios, el hombre «puede entrar en diálogo personal gracias a la revelación y a la encarnación de Cristo» [Reale: 527], idea con la que concuerda Erasmo. En *El condenado* se produce tanto en Paulo, que increpa directamente a la divinidad, como en la confesión de Enrico, que rechaza todo tipo de intermediarios.

Para Escoto los atributos de Dios y la inmortalidad del alma son indemostrables, pues ambos dependen de la fe. Esta no es comprobable mediante el uso de la razón, es una proposición que se convierte en certeza práctica, es decir, fundada en la libre aceptación. La tesis de que el ser está intrínsecamente en el alma —lo que habría que estudiarse con mayor detenimiento en la producción de Tirso— y de la que Santo Tomás se había servido para demostrar su inmortalidad, es negada por Escoto, para quien «el alma intelectiva es término de la creación antes naturalmente de ser infundida» [1968: q. II, art 1, 16, 49], la concibe como artículo de fe.

La intervención directa de la divinidad en el mundo es inverificable para Escoto, pues está fuera del orden racional del mundo mismo: la aparición en escena del Demonio, del Pastorcillo, la emisión de voces angélicas y demoníacas, el ascenso del alma de Enrico al cielo y el descenso del alma de Paulo al infierno, ponen al alcance del espectador el mundo meta-físico. En *El condenado* Tirso escenifica una proposición teológica relacionada con Escoto, mediante imágenes, no con argumentaciones sofísticas, pues su planteamiento, como distingue Bruno, es objeto de fe.

En conclusión, en dos obras teológicas de características diversas, *El mayor desengaño* y *El condenado por desconfiado*, Tirso sigue los postulados de Duns Escoto, en contra de la difundida idea de que el mercedario es un auténtico seguidor de las doctrinas del *Doctor Angelicus*.

Bibliografía

Abbagnano, Nicolas [1994]: *Historia de la filosofía*, Hora, Barcelona, t. I.

Escoto, Juan Duns [1968]: *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, Cuestiones cuodlibetales*, (intr., resúmenes y tr. Félix Ayuntis, O. F. M.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

— [1985] : *Tratado del primer principio*, Sarpe, Madrid.

Molina, Tirso de [1848]: *Comedias escogidas de Fray Gabriel Téllez (El maestro Tirso de Molina)*, ed. Juan Eugenio Hartzenbush, Ribadeneyra, BAE V, Madrid.

— [2004]: *El mayor desengaño* y *Quien no cae no se levanta,* ed. Lara Escudero Baztán, GRISO/Estudios, Pamplona/Madrid.

— [1968]: *La ventura con el nombre, Obras dramáticas completas,* ed. Blanca de los Ríos, Aguilar, Madrid, 2ª ed., t. III.

— [1990]: *El condenado por desconfiado,* ed. Ángel Fernández, Espasa-Calpe, Madrid, 12ª ed.

— [2000]: *El condenado por desconfiado,* ed. Ciriaco Morón Arroyo, Cátedra, Madrid.

Reale, Giovanni, y Dario Antiseri [1988]: *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Herder, Barcelona, t. I.

Russell, Bertrand [1962]: *La filosofía de Occidente*, Aguilar, Madrid.

Spitzer, Leo [1939]: «Una variante italiana del tema del Condenado», en *Revista de Filología Hispánica*, t. I, pp. 361-368.

Trubiano, Mario [1985]: *Libertad, gracia y destino en la obra de Tirso de Molina,* Alcalá, Madrid.