

GRACIA Y REDENCIÓN EN EL PENSAMIENTO ESCOTISTA BARROCO: FR. FRANCISCO DE STO. AGOSTINHO DE MACEDO¹

Manuel LÁZARO PULIDO

Resumen

En este trabajo presentamos a Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo, jesuita primero, franciscano después. Se trata de un autor muy interesante del Barroco portugués, por su defensa de la Corona portuguesa frente a la española. Pero también es un autor de gran interés filosófico-teológico. Aquí simplemente nos fijamos en un aspecto de su obra –la redención y la gracia– por dos motivos. En primer lugar, porque es una temática típica de la escolástica barroca, y en segundo lugar, porque en ella se ve muy bien la conexión entre escotismo y suarismo.

Palabras clave: Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo, Barroco, escolástica, gracia, redención, cristología.

Grace and Redemption in the Baroque Scotist Thought: Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo

Abstract

In this paper, we present Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo. Jesuit, before, Franciscan after. He is figure is very interesting on Portuguese baroque period, especially for your defense of the Portuguese Kingdom in front of Spanish kingdom. But also he has an important philosophical and theological interest. Here we analyse an aspect of his work –redemption and grace–, because it is a topos of baroque scholasticism and because in this topic we can see the relationship between Scotism and suarism.

Keywords: Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo, Baroque, Scholasticism, Grace, Redemption, Chistology.

¹ Estudio financiado como proyecto del Dep. de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins (Chile), en conjunción con el proyecto «Pensamento Filosófico-Teológico na Península Ibérica (Idade Média e Modernidade)», desarrollado en el Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) de la Universidade Católica Portuguesa (Portugal).

1. Introducción. Presentación de Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo

Fr. Francisco de Sto. Agostinho de Macedo (1596-1681), también conocido como Fr. Francisco de Macedo, tiene un origen formativo y espiritual ligado a la Compañía de Jesús. Siguiendo los datos que nos proporciona Ilídio Ribeiro,² Francisco de Macedo ingresó en el Colegio de Coímbra, erigido en 1542, en tiempos de João III, siendo la primera residencia jesuita fundada en el Reino de Portugal para la formación de los miembros más jóvenes de la Orden. Allí tuvo un contacto permanente con la literatura escolástica a partir del estudio de los *Conimbricenses* y, posiblemente, escuchó las lecciones de Suárez. Terminados los estudios, ejerce como profesor de retórica en el Colegio de Santo Antão de Lisboa –el primer Colegio de Portugal en el que los jesuitas dieron clases públicas–, para más tarde ejercer la docencia en el prestigioso y moderno Colegio Imperial de Madrid, regentado por los jesuitas.

El Colegio Imperial de Madrid, creado en 1560, es un ejemplo de mezcla de doctrinas universales y particulares. El currículum educativo, diseñado por Viteleschi y descrito por José Simón Díaz, es enciclopédico y abierto. Se imparten estudios de gramática latina, sobre la cual se eleva el edificio de los estudios mayores, en los que se hacen presentes las cátedras de erudición: de Lenguas (griego, hebreo, caldeo y siríaco), de Filosofía (súmulas y lógica, filosofía natural, metafísica), dos de Matemáticas, de Filosofía práctica (ética, políticas y económicas) y otras ciencias, como las Artes militares, la Historia natural, otras opiniones de Filosofía natural y moral y la Teología moral, Casos de conciencia y Sagrada Escritura. El Colegio Imperial de Madrid había absorbido, a su vez, a la que se conocía como «Academia de Matemáticas», que poseía una cátedra de Matemáticas y otra de Cosmografía. Se utiliza la óptica matemática para intentar renovar la lógica desde la suma de los diversos elementos que se cruzan en el siglo XVII. Un ejemplo de la modernidad del Colegio es el caso ejemplar de «la filosofía renovada de los cielos» de Nieremberg, quien, al modo de otros profesores jesuitas de su época, «considera obsoleto el sistema de Ptolomeo y se acoge al de Tycho Brahe».³ Y en este ambiente, junto al de la Universidad de Alcalá, con profesores como Vázquez, sin duda va cultivando un espíritu reformado en la lectura de la tradición escolástica y en la interpretación del cuerpo doctrinal tomista.

Tras variadas peripecias políticas ligadas a las luchas entre los reinos de España y Portugal, circunstancia polémica que no abandonó y cuyo testimonio escrito lo podemos encontrar años más tarde, en 1645, en su obra *Philippica portuguesa contra la in-*

² I. RIBEIRO, *Fr. Francisco de S. Agostinho de Macedo. Um Filósofo Escotista Português e um Paladino da Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1951, pp. 7-57.

³ V. NAVARRO, «Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna* [Salamanca], 14, 1996, p. 22.

vectiva castellana al rey Nuestro Señor Don Ivan el IV,⁴ Francisco de Macedo pasa un período encarcelado y termina mudando de orden. Deja la Compañía de Jesús para ingresar en la Provincia Reformada de los Franciscanos de Santo António y toma los hábitos en el convento de Santo António en Lisboa el 27 de junio de 1642. Más allá de sus acciones político-religiosas y sus vaivenes biográficos, nos interesa señalar este tránsito de la Compañía hacia la orden franciscana para evaluar mejor su posicionamiento doctrinal respecto al tema de la redención y su lectura del escotismo, pues nunca dejó la docencia, que ejerció en diversos lugares, entre ellos Padua, ciudad en la que murió y espacio universitario donde los menores conventuales se habían adherido a Escoto de manera especial, particularmente en la Universidad de Padua, donde impartían clases los más reputados maestros. Un repaso a la vida de nuestro autor (Coímbra, París, Alcalá, Padua...) y a los lugares donde las cátedras de Escoto soplaban con más fuerza (París, Roma, Coímbra, Salamanca, Alcalá, Padua y Pavía) nos puede ayudar a comprender mejor su espíritu teológico.

2. El escotismo jesuita de Agostinho de Macedo: redención y gracia

El siglo XVII está marcado por un renacimiento de la Escuela Escotista, y la Península Ibérica no permaneció ajena a ese renacimiento; al contrario, diversas figuras emergen de forma activa.⁵ Nos encontramos con un período de expansión del escotismo, de florecimiento del pensamiento del Sutil, sin duda motivado por la necesidad que sien-

⁴ Lisboa: Imp. Antonio Alvarez, 1645. Cf. M. MIRANDA, «Francisco de Santo Agostinho de Macedo (1596-1681), Philippica Portuguesa contra la invectiva castellana. / P. M. Fr. Francisco de S. Agustín. Introdução de Carlota de Miranda Urbano. – Fac Simile, Lisboa, Alcalá, 2003», *Humanitas* [Coímbra], 56, 2004, pp. 531-532.

⁵ Sobre el escotismo del siglo XVII existe una amplia bibliografía; señalamos algunas obras: D. DE CAYLUS, «Merveilleux epanouissement de l'école scotiste au XVII^e siècle», *Études Franciscaines* [París], 24, 1910, pp. 5-21; U. SMEETS, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*. Roma: Commissio scotistica, 1942. En la Península Ibérica: I. VÁZQUEZ, «La enseñanza del escotismo en España», en: *Doctrina Ioannis Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. IV. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968, pp. 207-211; V. SÁNCHEZ, «Teología y teólogos franciscanos españoles en el siglo de la Ilustración», *Archivo Ibero-Americano* [Madrid], 42, 1982, pp. 703-750; M. DE CASTRO, «Bibliografía de franciscanos escotistas españoles», en: C. BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 435-458; F. de A. CHAVERO, «Sobre el escotismo en la Provincia Bética. El ocaso de una tradición», en: L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Acti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*. Roma: Edizioni PAA, 1995, pp. 1171-1191; E. RIVERA DE VENTOSA, «Der Scotismus», en: J.-P. SCHOBINGER (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, vol. 1, *Allgemeine Themen – Iberische Halbinsel – Italien*. Basilea: Schwabe Verlag, 1998, pp. 378-383. Respecto al área lusa de la Península Ibérica, cf. F. FÉLIX LOPES, «As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia* [Braga], 23, 1967, pp. 17-45; Íd., «Franciscanos portugueses predentinos. Escritores, mestres e leitores», en: *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. VII (Siglos III-XVI)*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 451-508; M. BARBOSA DA COSTA FREITAS, «Escotismo em Portugal», en: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Ed. Verbo, 1990, vol. II, col. 184-189; J. F. MEIRINHOS, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», en: L. A. DE BONI (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Ed. EST, 2008, pp. 330-347.

ten los franciscanos de no perder su identidad teológica.⁶ Se trata de un período de recobrado esplendor que coincide con el retorno al estudio de la observancia franciscana, en un camino que no será fácil.

Efectivamente, en 1565, el Capítulo General había declarado ya que la Regla franciscana obligaba al estudio como una de las ocupaciones principales que debía tener un menor. Pero este hecho no es sino la confirmación de lo que en el año 1500, el 11 de octubre, se había garantizado en el Capítulo General de Terni, donde se señaló que el autor a seguir en los estudios teológicos, como maestro principal, fuera Juan Duns Escoto, teniéndose en cuenta el estudio de Alejandro de Hales, Buenaventura, Francisco Mayronis y Ricardo de Mediavilla, reflejando así un cierto eclecticismo⁷ que indica, por una parte, la tímida decisión del estudio a partir de la identidad de Escoto, y por otra parte, la irremediable libertad franciscana y la diversidad de perspectivas desde la interpretación teológica basada en la voluntad y la lectura libre de Aristóteles. La apuesta escotista pasó por muchas dificultades, como muestra la propia reticencia de la Universidad de Salamanca, pero la hermenéutica de la época ya había aceptado tener como referencia interpretativa las doctrinas del Sutil, y ejemplo de ello eran los propios profesores jesuitas. En este sentido, nuestro autor hace gala de ese sentido abierto a la lectura tomista desde Escoto que había aprendido siendo jesuita. El carácter interpretativo de escotista que reconoce el diálogo con el tomismo –aunque no sea ni mucho menos servil– nace de su formación en la Compañía de Jesús. En un escrito del siglo XVIII sobre la vida de san Ignacio se hace una referencia a Francisco de Macedo que nos señala bien esta presencia de la hermenéutica jesuita en la interpretación escotista. Así, se nos cuenta que:

Frei Francisco Macedo de la Religion Serafica, comparando el libro de los Exercicios con los que son mas à proposito para inflamar en el Divino amor, como son los Soliloquios, Meditaciones, y Confesiones de San Agustin, y el de la imitacion de Christo llamado comúnmente Kempis, y otro, le prefiere à todos dando por razón «que aquellos se compusieron solo para mover la voluntad, son para enseñar el entendimiento; pero el de los

⁶ Sobre la tradición escotista en cuanto escuela, un primer y pionero estudio de los discípulos del Sutil lo tenemos en el catálogo realizado por Alexandre BERTONI en su trabajo *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*. Levanto: Tip. dell'Immacolata, 1917, pp. 446-580. Cf. también A. GHISALBERTI, «Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista», en: G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, III. *La teologia delle scuole*. Casale Monferrato: Piemme, 1996, pp. 325-374; M. HOENEN, «Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», en: E. P. BOS (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*. Amsterdam: Rodopi, 1998, pp. 197-210. Sobre la tradición franciscana, cf. L. VEUTHEY, *Scuola francescana. Filosofia, teologia, spiritualità*. Roma: Miscellanea Francescana, 1996; M. LÁZARO, «La escuela franciscana: tradición medieval y transición a la modernidad», en: I. MURILLO (ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*. Colmenar Viejo (Madrid): Ed. Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas, 2010, pp. 617-633; Íd., «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la Península», *Carthaginensia* [Murcia], 26, 2010, pp. 247-292.

⁷ Cf. M. DE CASTRO, *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*. Santiago de Compostela: Imprenta Aldecoa de Burgos, 1998, pp. 165-168.

Exercicios amaestra el entendimiento, enseñándole Arte seguro y cierto para unirse con Dios, y mueve la voluntad, para que aspire à esse fin».⁸

El escotismo no era ciego al entendimiento y sabía de su importancia auxiliar en el ejercicio de la libertad, si bien no fuera esta facultad la que determinara el acto libre sino la elección volitiva. Pero, sin duda, esta concesión, apegada a un comentario sobre los *Ejercicios* de san Ignacio, muestra muy bien el intento de una comprensión escotista capaz de dialogar, que no ceder, al tomismo. Responde a su formación ignaciana y responde a las exigencias que en el siglo XVII se da la orden franciscana, especialmente después de que Tomás de Aquino fuera proclamado Doctor de la Iglesia en 1567 por el papa Pío V, lo que supuso el respaldo definitivo de la *Suma Teológica* y la asunción en la *ratio studiorum* de los jesuitas del texto del Angélico.

Esto impulsa a los franciscanos a desarrollar nuevas estrategias, entre ellas revitalizar los estudios escotistas, por ejemplo escribiendo *Sumas teológicas escotistas*, en las que se insertarán los textos del Sutil, siguiendo el orden de la *Suma Teológica* (como en los casos de Francis Bermingham⁹ o de Girolamo da Montefortino).¹⁰ En el seno de la orden franciscana se toma conciencia de la validez de la *via Scoti* y así, en el Capítulo General de Toledo, del 4 de mayo de 1633, se determinará inequívocamente la primacía de la doctrina de Escoto. Todos estos esfuerzos servirán para que la doctrina escotista se mantenga con fuerza en el siglo XVII y se revitalice.

El marco de la disputa teológica sobre la redención es eminentemente cristológico y se desarrolla en un ambiente de crecimiento de la conciencia escotista, en una de las temáticas especialmente escolares: el de la cristología y, de fondo, el tema antropológico subyacente al mariológico, a saber, el de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Por lo tanto, estamos en medio de una disputa y contraposición de posiciones respecto a la primacía de Cristo entre la escuela tomista y la escuela escotista: a saber, la relación existente entre las dos realidades teológicas en Cristo de la encarnación y la redención. Francisco de Macedo se plantea, en el tercer volumen de sus *Collationes Doctrinae S. Thomae et Scoti*,¹¹ sobre la causa y el fin de la encarnación de Cristo (*Co-*

⁸ F. X. FLUVIÀ, *Vida de San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús, enriquecida con las copiosas solidas noticias de los Padres Jesuitas de Ambères, ordenada nuevamente, y dividida en ocho Libros*. Barcelona: Imp. Pablo Nadal, 1793, T. 1, pp. 450-451.

⁹ *Prima pars sacrae theologiae de Deo uno et trino iuxta Angelici Doctoris methodum et Doctoris Subtilis Duns Scoti mentem*. Roma: Impr. haeredes Colijnj, 1656.

¹⁰ *Joannis Duns Scoti ... Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, & dispositionem Summæ angelici doctoris s. Thomæ Aquinatis*, 5 vols. Roma: typis, & sumptibus Georgij Plachi, apud s. Marcum, 1727-1739.

¹¹ *Collationes S. Thomae et Scoti in tertium sententiarum. Cum differentiis inter utrumque, textibus utrius(que); fideliter productis sententiis subtiliter examinatis, de ineffabili et altissimo incarnationis Mysterio, & aliis continentibus, cum apparatu ad idem mysterium, et Tractatu de Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione, de Adoratione, et Institutione Vitae Apostolicae*. Padua: Apud Cadorinum, 1685.

llatio Secunda Differentia IV. De causa, et de Fine Incarnationis Dillii Dei).¹² La pregunta que se plantea es propia de la Escuela y de la disputa: «*Utrum si Adam non peccasset Dei Filius Homo futurus esset?*». En términos escolares, se pregunta si, en la presciencia divina, la voluntad de la encarnación es antecedente o subsecuente al pecado.

La cuestión subyacente responde a las consecuencias de la doctrina del primado universal de Cristo. Para los escotistas, siguiendo la doctrina del Sutil, la segunda persona de la Trinidad fue querida por el amor infinito de Dios de modo que todo el universo fue hecho por y para ella en toda su extensión, aun en el plano de posibilidad realizable concreto en el que dentro del plan divino se constituye por el misterio de la encarnación en Jesucristo, comprendiendo en ese acto la redención y la asunción de la condición mortal y pasible de la humanidad. En definitiva, que la encarnación de Dios cumplimenta el acto creador.

Duns Escoto entiende el gran valor redentor de la pasión y muerte de Jesús como consecuencia de la fidelidad de su misión salvífica en el momento concreto del plan divino, en virtud de su relación con los judíos, pero en su visión global, Duns Escoto se mantiene más cercano al horizonte de la teología anselmiana, en la que predomina la relación de satisfacción entre Padre e Hijo. «Afirma –señala Juan Iammarrone interpretando la doctrina escotista– que la pasión y muerte redentoras de Jesús deben ser vistas como el designio de amor del Padre, de Dios Trinidad, para volver a llamar a sí con liberalidad y libertad soberana a la humanidad pecadora, que se había alejado de Él». ¹³ Esto suponía afirmar que la encarnación del Verbo no estuvo condicionada por el pecado de Adán, y menos aún por los pecados de los hombres.

Empieza nuestro autor recordando las posiciones de los doctores. Para santo Tomás de Aquino, la encarnación del Verbo se nos hace visible en el hecho del acto redentor¹⁴ y, por lo tanto, en unión con el pecado de Adán y con nuestra condición de caída.¹⁵ Esto supone que el acto de la encarnación del Verbo tiene como finalidad la redención del hombre del pecado. Duns Escoto, al contrario, como hemos dicho, piensa que Dios quiere, en primer lugar, la gloria de Cristo y, por lo tanto, no hace depender la venida

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ J. IAMMARRONE, «Cristología», en: J. A. MERINO y F. MARTÍNEZ (eds.), *Manual de Teología franciscana*. Madrid: BAC, 2003, p. 175.

¹⁴ No es este el único modo de aproximación a los misterios de Cristo. Piotr Roszak ha mostrado, analizando la noción de la fe explícita y la fe implícita que desarrolla santo Tomás de Aquino, cómo el Aquinate también hace con ellos referencia al modo de conocer los misterios de Cristo. Al analizar los comentarios bíblicos del Aquinate se descubre una teología de la fe que sirve como adecuado acceso a conocer la humanidad de Cristo, evitando los reduccionismos. Así, el conocimiento de Cristo se realiza en el contexto eclesial y en él destaca el valor de la caridad del Señor, que es capaz de 'convencer'. Cf. P. ROSZAK, «Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate», *Cauriensia* [Cáceres], 11, 2016, pp. 797-810.

¹⁵ «*Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius fuisset incarnatus. Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur*». TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, P. III, q.1, a.3.

de Cristo y su encarnación del hecho de la existencia del pecado.¹⁶ Entre estas dos posiciones extremas que encarnan los doctores de la Escuela dominica y los de la Escuela escotista, nuestro autor afirma la vía de Duns Escoto, teniendo en cuenta el eco de la vía media suareciana, toda vez que el problema de vincular la encarnación a la redención era que ponía en duda la primacía universal de Cristo y hacía depender el acto de la voluntad divina de las acciones del hombre y, por consiguiente, en ello hacía depender su gloria.¹⁷ La posición intermedia de Suárez, comentando Efesios, afirma que el fin inmediato de la encarnación es la salvación del hombre, la obra redentora por la sangre de Cristo, y la recapitulación por la obra de Cristo es el fin mediato, siendo la glorificación de la gloria de Dios Padre el fin último.¹⁸ De hecho, la reparación de las consecuencias del pecado original manifiesta los atributos de la esencia divina de modo excelso (sabiduría, bondad, justicia y misericordia). La finalidad del plan divino en la encarnación parece presentar una jerarquización en la que la inserción de la divinización en lo humano tiene como fin la redención divinizadora del ser humano por la gracia de Cristo para, así, llegar a la gloria del Padre.

Desde esta lectura suarista, y en este sentido, Fr. Francisco de Sto. Agostinho afirma con Duns Escoto que el fin de la encarnación del Hijo de Dios es su gloria.¹⁹ La gloria de Cristo es el fin más próximo. La redención como acto de la encarnación frente al pecado del hombre aparece como el resultado del Bien sumo *ad extra* de Dios. La encarnación y la ascensión de un cuerpo mortal –la ascensión de la carne pasible– no nacen del hecho del pecado humano, sino de la recapitulación en Cristo de todas las cosas, del cielo y de la tierra y de todas las realidades creadas, incluidos los ángeles, que no tienen naturaleza mortal.²⁰ Esto supone una lectura que advierte un optimismo humano, que también está incluido en el pensamiento barroco en cuanto pensamiento que mira de frente al pesimismo luterano.

Discute el autor largamente exponiendo los distintos argumentos y concluye que no hemos de confundir la sustancia de la encarnación con sus modos. El hecho redentor no explica la encarnación en cuanto a su sustancia, pues ella es querida por Dios y decretada: «No pudo venir Cristo a la redención por su sustancia, pues ya estaba

¹⁶ Juan DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, p. 3, d. 7, q. 3.

¹⁷ FRANCISCO DE MACEDO, *Collationes*, col. II, dif. IV, sec. I, p. 150.

¹⁸ FRANCISCO SUÁREZ, *Opera omnia*. París: Vivès, 1876, t. XVII, disp. V, sec. IV, q. 1, a. 4, pp. 243-244: «*Quomodo etiam dixit Leo Papa, otiosam fore susceptionem carnis, si Christus non impleret carnis ordinem; loquitur enim contra quosdam haereticos, qui negabant veritatem mortis et passionis Christi; et ideo merito dicit, et in se futuram fuisse otiosam carnis passibilis susceptionem, si vera passio exercenda non fuisset; et nobis etiam fore otiosam, si per illam non fuisset redempti. At vero, si in hoc statu peccati non fuisset constituti, dubitari non potest quin incarnatio Christi, absque morte et passione, potuisset nec in se esse otiosa, sed ad magnam Dei et Christi gloriam, neque nobis inutilis, sed maxime profutura, non ad remissionem mali, sed ad boni promolionem, sicut nunc Angelis profuit. . .*».

¹⁹ FRANCISCO DE MACEDO, *Collationes*, col. II, dif. IV, sec. I, p. 154.

²⁰ *Ibid.*, p. 155.

decretada».²¹ Esto no impide que, por razón de su misericordia, Cristo en su encarnación realice el acto de la redención, de modo que, en cuanto al modo, en su existencia pasible, la redención es querida por Dios después de la previsión del pecado de Adán. Efectivamente, no se podía admitir que Dios desde el inicio deseara a Jesucristo pasible y redentor, pues resultaría una consecuencia de su acción el propio pecado, toda vez que la encarnación del Hijo de Dios estaba decretada. Ciertamente, si Cristo estaba predestinado a la redención tenía que existir un objeto de la redención querido por Dios, y esto era un sumo mal. Pensar que Dios hubiera querido el mal era absurdo. En este sentido, nuestro autor afirma la encarnación impasible, decretada por Dios, como orden adecuado apto y perfecto, y la forma pasible de la existencia concreta de Cristo que se contiene en este decreto. Se podría argumentar que este acto redentor en cuanto al modo supone una posibilidad en el designio de Dios, pero es necesario observar la importancia esencial de la posibilidad en el pensamiento escotista, a diferencia de la distinción tomista entre esencia y existencia. Efectivamente, desde el escotismo se niega la necesidad absoluta de satisfacción, que lo es solamente porque Dios así lo ha querido, pero no porque estuviera obligado.

Esta diferencia es muy importante, si bien el escotismo siempre parte teológicamente del mundo real dado. En este sentido, nuestro autor se siente más cercano a la interpretación suareciana y utiliza así las tesis de la causa primera de la encarnación del Doctor Eximio (*Quod nostrae Sententiae auctores optime notant, ac in primis Suarez disp. 5, sent. 4*).²² La solución del doble fin de la encarnación. La predestinación y realización de la encarnación no repugna a la razón, toda vez que en los actos divinos del intelecto y de la voluntad existe un cierto orden jerárquico –momentos o signos sucesivos–, sabiendo que en Dios estos actos eternos son absolutamente simultáneos. Sin caer en la tercera solución o vía intermedia de Suárez, nuestro franciscano admite que el acto no fue único con dos fines totales, sino un efecto exterior, que fue la encarnación decretada, o uno inadecuado, al que corresponden dos motivos o fines diversos y totales. En fin, dos motivos concurren en la eficacia de la encarnación: uno apto y perfecto (la glorificación), y otro que lo contiene (la redención).

Esta disquisición cristológica, que supone cuestiones tan importantes como el equilibrio entre entendimiento y voluntad, la presciencia divina y la ciencia media, no mina la importancia de la redención en el pensamiento de Fr. Francisco de Macedo, sino que sitúa su importancia en el papel que le corresponde desde un estado de optimismo antropológico franciscano, en el que la situación prelapsaria es una realidad histórica pero no fundante del ser humano ni del edificio de la teología, sostenida en la realidad

²¹ «Ac proinde verum esse non potuisse Christu(s) venire ad redeptionem in sua substantia, quae iam erat decreta». *Ibid.*, col. II, dif. IV, iudicium, p. 165.

²² *Ibid.*, p. 166.

de la predestinación de la encarnación de Cristo desde su primacía universal. Esto conduce a una construcción humana positiva: Dios cuida del hombre, desde la gloria de la donación del Bien Sumo en Jesucristo, su Hijo, el Verbo de Dios. Ello funda una óptica de la gloria de Dios que tendrá como consecuencia una visión de la escatología como lugar de la salvación en la continuidad de la gracia fundante y donde la esencialidad humana como creación gratuita tiene más peso que su condición pasible. Muestra de ello es la Virgen María como Inmaculada, que evidencia que el orden de la gracia in-creada se impone, y solo en esta lógica se puede entender la redención en cuanto preservación del pecado y no solo por liberación de este.²³ De esta forma, el pensador franciscano aquilata el optimismo de la gracia de la redención, expresando el vitalismo franciscano, desde el espíritu ignaciano.

Bibliografía

1. Fuentes

- F. BERMINGHAM, *Prima pars sacrae theologiae de Deo uno et trino iuxta Angelici Doctoris methodum et Doctoris Subtilis Duns Scoti mentem*. Roma: Impr. haeredes Colini, 1656.
- F. X. FLUVIÁ, *Vida de San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús, enriquecida con las copiosas solidas noticias de los Padres Jesuitas de Ambères, ordenada nuevamente, y dividida en ocho Libros*, T. 1. Barcelona: Imp. Pablo Nadal, 1793.
- Girolamo DE MONTEFORTINO, *Joannis Duns Scoti ... Summa theologica ex universis operibus ejus concinnata, juxta ordinem, & dispositionem Summae angelici doctoris s. Thomae Aquinatis*, 5 vols. Roma: typis, & sumptibus Georgii Plachi, apud s. Marcum, 1727-1739.
- Fr. Francisco de San Agustín MACEDO, *Philippica portuguesa contra la invectiva castellana al rey Nuestro Señor Don Ivan el IV*. Lisboa: Imp. Antonio Álvarez, 1645.
- *Collationes S. Thomae et Scoti in tertium sententiarum. Cum differentiis inter utrumque, textibus utrius(que); fideliter productis sententiis subtiliter examinatis, de ineffabili et altissimo incarnationis Mystério, & aliis continentibus, cum apparatu ad idem mysterium, et Tractatu de Immaculata B. Mariae Virginis Conceptione, de Adoratione, et Institutione Vitae Apostolicae*. Padua: Apud Cadorninum, 1685.

2. Estudios

- A. BERTONI, *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*. Levanto: Tip. dell'Immacolata, 1917, pp. 446-580.
- D. CAYLUS, «Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVII^e siècle», *Etudes Franciscaines* [París], 24, 1910, pp. 5-21.
- M. DE CASTRO, «Bibliografía de franciscanos escotistas españoles», en: Camille BÉRUBÉ (ed.), *Homo et Mundus. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis. Salmanticae, 21-26 septembris 1981*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1984, pp. 435-458.
- *San Francisco de Salamanca y su Studium Generale*. Santiago de Compostela: Imprenta Aldecoa de Burgos, 1998.

²³ *Ibid.*, Col. VI, Diff. 2, sect. 3 p. 381.

- F. de Asís CHAVERO, «Sobre el escotismo en la Provincia Bética. El ocaso de una tradición», en: Leonardo SILEO (ed.), *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Acti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*. Roma: Edizioni PAA, 1995, pp. 1171-1191.
- M. B. DA COSTA FREITAS, «Escotismo em Portugal», en: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Ed. Verbo, 1990, vol. II, col. 184-189.
- A. GHISALBERTI, «Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista», en: Giulio D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, III, *La teologia delle scuole*. Casale Monferrato: Piemme, 1996, pp. 325-374.
- M. HOENEN, «Scotus and the Scotist School. The Tradition of Scotist Thought in the Medieval and Early Modern Period», en: Egbert P. BOS (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*. Amsterdam: Rodopi, 1998, pp. 197-210.
- M. LÁZARO, «La escuela franciscana: tradición medieval y transición a la modernidad», en: Ildefonso MURILLO (ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*. Colmenar Viejo (Madrid): Ed. Diálogo Filosófico – Publicaciones Claretianas, 2010, pp. 617-633.
- «La tradición franciscana, lugar de construcción de las bases filosóficas en la Península», *Carthaginensia* [Murcia], 26, 2010, pp. 247-292.
- F. F. LOPES, «As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia* [Braga], 23, 1967, 17-45.
- «Franciscanos portugueses predestinados, Escritores, mestres e leitores», en: *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. VII (Siglos III-XVI)*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1979, pp. 451-508.
- J. F. MEIRINHOS, «Escotistas portugueses dos séculos XIV e XV», en: L. A. DE BONI *et al.* (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem dos scotistas lusófonos*. Porto Alegre: Ed. EST, 2008, pp. 330-347.
- V. NAVARRO, «Los jesuitas y la renovación científica en la España del siglo XVII», *Studia Historica. Historia Moderna* [Salamanca], 14, 1996, pp. 15-44.
- I. DE SOUSA RIBEIRO, *Fr. Francisco de S. Agostinho de Macedo. Um Filósofo Escotista Português e um Paladino da Restauração*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1951.
- E. RIVERA DE VENTOSA, «Der Scotismus», en: Jean-Pierre SCHOBINGER (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, vol. 1, *Allgemeine Themen – Iberische Halbinsel – Italien*. Basilea: Schwabe Verlag, 1998, pp. 378-383.
- P. ROSZAK, «Fe y conocimiento del misterio de Cristo: perspectiva de los comentarios bíblicos del Aquinate», *Cauriensia* [Cáceres], 11, 2016, pp. 797-810.
- V. SÁNCHEZ, «Teología y teólogos franciscanos españoles en el siglo de la Ilustración», *Archivo Ibero-Americano* [Madrid], 42, 1982, pp. 703-750.
- S. URIÉL, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*. Roma: Commissio scotistica, 1942.
- I. VÁZQUEZ, «La enseñanza del escotismo en España», en: *Doctrina Ioannis Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11-17 sept. 1966 celebrati*, vol. IV. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1968, pp. 207-211.
- L. VEUTHEY, *Scuola francescana. Filosofia, teologia, spiritualità*. Roma: Miscellanea Francescana, 1996.

Manuel LÁZARO PULIDO
 UNED / Universidad Bernardo O'Higgins
 mlazarop@fsof.uned.es

Article rebut: 20 de desembre de 2017. Article aprovat: 5 de febrer de 2018