



DOCTORADO EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

AFFECTIONES, LIBERTAS Y VOLUNTAS EN JUAN DUNS

ESCOTO

(LA *AFFECTIO IUSTITIAE* COMO ELEMENTO ESTRUCTURAL DE LA
LIBERTAD)

TESIS DOCTORAL

DIRECTORES:

Dr. D. Salvador Antuñano Alea

Dr. D. Leopoldo Prieto López

DOCTORANDO:

D. Eduardo Gutiérrez del Álamo Gil

Madrid, 3 de junio de 2016
Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús
Universidad Francisco de Vitoria

A mis padres
A mi mujer

ÍNDICE

ÍNDICE	5
PREFACIO.....	11
INTRODUCCIÓN	19
1. Planteamiento del problema.....	21
2. Fuentes	27
3. Metodología	33
CAPÍTULO I: ELEMENTOS BÁSICOS DEL SISTEMA ESCOTISTA	37
1. Posibles influjos en los planteamientos metafísicos de Escoto	40
2. La ciencia metafísica y su objeto	48
3. Objeto propio del entendimiento	53
a) Origen aviceniano de la triple consideración de la esencia.....	55
b) El tercer <i>respectus</i> en Duns Escoto	58
c) La univocidad del ser.....	61
4. La distinción formal.....	68
5. Esencia y existencia	75
6. El alma y sus facultades	79
CAPÍTULO II: LAS POTENCIAS DEL ALMA	87
1. Especificación de las potencias del alma	90
2. Naturaleza y libertad	97
a) Naturaleza como principio activo.....	99
b) Naturaleza como constitutivo metafísico	104
A. LA POTENCIA NATURAL	108
1. El intelecto, potencia natural.....	108
2. El conocimiento como pasividad	112
B. LA POTENCIA LIBRE.....	117
1. La esencia de la voluntad: potencia libre	117
a) <i>Voluntas libera</i>	118

b) <i>Voluntas naturalis</i>	120
c) Síntesis de naturaleza y libertad	125
d) Libertad de la volición	129
2. La voluntad, potencia activa	131
3. Características del obrar libre	132
4. Relación con el intelecto	136
a) Influjo del intelecto en la voluntad	136
b) Intervención de la voluntad en el acto intelectual	139
c) Observación sobre el “voluntarismo” escotista	141
CAPÍTULO III: CONTRASTE: EL PLANTEAMIENTO TOMISTA	145
1. El <i>esse</i> y la esencia	149
2. El pensamiento de Santo Tomás	152
A. <i>VOLUNTAS UT NATURA</i>	156
1. Concepto	156
2. Objeto de la <i>voluntas ut natura</i>	157
3. <i>Voluntas ut natura</i> y apetito natural	161
4. Necesidad natural y libertad	164
5. Acto del intelecto precedente a la <i>voluntas ut natura</i>	167
B. <i>VOLUNTAS UT RATIO</i>	170
1. Concepto	170
2. Objeto de la <i>voluntas ut ratio</i>	171
3. Libertad de la <i>voluntas ut ratio</i>	174
4. Despliegue operativo de la <i>voluntas ut ratio</i>	176
CAPÍTULO IV: METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD	185
1. Radical indeterminación de la voluntad	188
a) Indeterminación activa y pasiva	188
b) La voluntad como indeterminación activa	191
2. Espontaneidad de la voluntad	195
a) Tendencia de los opuestos	196
b) Absoluta independencia del objeto	198
3. Independencia respecto al intelecto	202
a) Influencia del intelecto en el acto volitivo	203

b) Causas esencialmente subordinadas	206
CAPÍTULO V: DINAMISMO DE LA VOLUNTAD.....	213
A. LAS <i>AFFECTIONES</i> DE LA VOLUNTAD	216
1. Doble tendencia natural de la voluntad.....	216
2. La <i>affectio commodi</i>	220
a) Naturaleza de la <i>affectio commodi</i>	220
b) Objeto de la <i>affectio commodi</i>	228
3. La <i>affectio iustitiae</i>	230
a) El porqué de la <i>affectio iustitiae</i>	231
b) Objeto de la <i>affectio iustitiae</i>	236
c) Naturaleza de la <i>affectio iustitiae</i>	239
4. Relación entre las <i>affectiones</i>	244
5. Voluntad y racionalidad	251
B. DINAMISMO PERFECTIVO DE LA VOLUNTAD	260
1. Naturaleza del acto de la voluntad	261
a) El acto de la voluntad como operación inmanente	261
b) El acto de la voluntad como cualidad	266
2. La potencia específicamente humana	271
a) La voluntad, sujeto primario de la <i>beatitudo</i>	272
b) Actos de la voluntad y felicidad	275
c) Actos de la voluntad y <i>affectiones</i>	279
CAPÍTULO VI: FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL.....	285
A. PLANTEAMIENTO ESCOTISTA	288
1. Contingencia de los preceptos morales	290
a) Origen de estos preceptos	290
b) Potencia absoluta y potencia ordenada	294
c) Obligatoriedad de los preceptos morales.....	298
2. Moralidad de los actos humanos	305
a) Grados de bondad en los actos humanos	305
b) Constitutivos materiales de la moralidad del acto	310
c) Constitutivos formales de la moralidad del acto	316
B. OBSERVACIONES AL PLANTEAMIENTO ESCOTISTA	319

1. Una ley natural extrínseca a la naturaleza humana	319
2. <i>¿Recta ratio o affectio iustitiae?</i>	325
3. Una interpretación de la moral acorde con la metafísica escotista	329
a) Acuerdo con la voluntad superior	329
b) Función de los hábitos	334
c) La voluntad, rectora de la vida moral	338
 CONCLUSIONES	 343
 PROSPECTIVAS	 383
 ANEXOS	 387
I: BREVE BIOGRAFÍA DE JUAN DUNS ESCOTO	389
II: CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN EN ESCOTO	395
 BIBLIOGRAFÍA.....	 405

SIGLAS EMPLEADAS

Obras de Duns Escoto:

IOANNIS DUNS SCOTI. Opera omnia. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis:

Ord. *Ordinatio u Opus Oxoniense*

Lectura *Lectura*

IOANNIS DUNS SCOTI, Opera omnia, edited by Luke Wadding. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1968:

In Metaph. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum
Aristotelis*

Rep. *Reportata Parisiensia*

Quodl. *Quodlibetum*

Otras fuentes:

Aristóteles:

ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de J. Marías, Centro de estudios constitucionales, 5ª ed., Madrid, 1989:

E.N. *Ética a Nicómaco*

Tomás de Aquino:

TOMÁS DE AQUINO, Summa theologiae, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini, 1952:

S. Th. *Summa Theologiae*

E. ALARCÓN (ed.), Corpus thomisticum: ad Universitatis Studiorum Navarrensis Aedes (www.corpusthomicum.org), Pampilonae 2001 sqq.:

Contra Gent. *Summa Contra Gentiles*

In Sent. *Super Sententiarum*

TOMÁS DE AQUINO, Quaestiones disputatae (2 vol.), vol. I, De veritate, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964:

De Veritate *Quaestiones disputatae de veritate*

PREFACIO

Ha llegado el momento de presentar el final de un trabajo que comenzó hace ya muchos años, con lo que me atrevería a llamar una afición de juventud. Efectivamente, y tras la realización de la carrera universitaria de Ciencias Físicas, fue creciendo en mí el interés por otro tipo de conocimiento de la realidad, más allá del puramente físico. Fueron también aquellos años de maduración humana y profesional los que vieron nacer en quien esto escribe un interés mayor por las personas y su desarrollo que por las cuestiones meramente técnicas. Así inicié mi formación en humanidades, y particularmente en filosofía.

Dentro de ésta, a la par que descubría la profundidad de la metafísica y otras materias, despertaba en mí el mayor interés el conocimiento del ser humano y su originalidad, que no dudo en asociar a su libertad. Recientemente alguien

cerca de mí afirmaba que su mayor inquietud está constituida por la libertad ajena. Lo afirmaba por constatar que esa libertad ajena es lo absolutamente no manejable, precisamente por ser libertad y por ser ajena.

Efectivamente, el encuentro con la libertad provoca no pocas veces –y así sucedió en mi caso– el interés por conocer con mayor profundidad –toda la que sea posible– esa sorprendente capacidad y ese insondable poder del que dispone el ser humano, frente a todos los demás seres que pueblan la tierra, y que hace de él un ser único, irrepetible, dueño de su realización y destino, y consciente de todo ello. Hablamos de sorprendente capacidad, porque nos parece que así es, y porque es precisamente la sorpresa ante su realidad lo que provoca el afán de un mayor conocimiento.

Quien se topa con la libertad quizá tenga la posibilidad de dejarse arrastrar por el vértigo de su puesta en ejercicio de modo alocado, pensando que ha de ser la carencia de reglas lo que permita un uso pleno de tan apasionante capacidad como es la libertad. Puede haber quien, por el contrario, sienta temor ante la responsabilidad que plantea semejante capacidad, y pretenda excluirse de la responsabilidad que conlleva su ejercicio. Pero, más comúnmente, esta capacidad exclusiva del ser humano entre los seres materiales, despierta un afán de comprensión, que aumente el éxtasis de su ejercicio. Saberse dueño de las propias decisiones debe ser un foco de satisfacción, a la vez que una invitación profunda a la propia responsabilidad.

Entre las explicaciones clásicas de esta característica humana muy apoyadas en el peso que el conocimiento de la realidad y el consiguiente juicio racional acerca de la conveniencia del actuar; y las interpretaciones más recientes, y no pocas veces exacerbadas, que han tendido a identificar la libertad con la falta completa de una motivación diferente al propio deseo, sentimos el impulso – curiosidad intelectual y vital– de conocer otras visiones acerca de esta cuestión. De entre las profundizaciones que nos parecieron que podían aportar luz a tan interesante cuestión, nos atrajo la de Duns Escoto, precisamente por presentar el aspecto de puente entre dos mundos aparentemente tan distantes.

Intento reflejar el nacimiento de mi interés personal por el tema de investigación, que también considero ligado a la importancia objetiva de los temas y del autor tratado. Aparte de un interés personal, podemos preguntarnos ¿qué necesidad hay de mayores investigaciones en la intelección que Duns Escoto tiene de Dios y de lo creado, particularmente el hombre?

Al margen del sentido de ‘necesidad’ que comento más adelante, al hilo de los agradecimientos, y haciendo uso de una anécdota, considero relevante un nuevo trabajo de investigación de los temas aquí tratados. En las páginas siguientes, dentro del apartado introducción de esta obra, he querido expresar lo que inicialmente consideré de valor en la investigación llevada a cabo, tanto por el atractivo intelectual del tema, como por las posibilidades de más hondas profundizaciones que ofrecía, por lo que no abundaré más aquí. Hay mucha literatura en torno a las obras de Escoto; pero es indudable que es aún muy escasa si se busca abarcar con hondura la extensión y profundidad de su pensamiento, así como sus implicaciones en el desarrollo posterior a él.

Saltando al apartado de conclusiones, encontraremos los elementos de novedad que nos ha parecido que aporta este trabajo. Elementos de novedad que se han extraído de un profundo estudio directo de las obras de nuestro autor, así como de los comentarios de no pocos autores, estudiosos de Escoto, mayoritariamente de los últimos cien años, y con más intensidad y abundancia, de los últimos cincuenta. Consideramos que, en esta línea, la fundamental aportación que esta investigación puede hacer al conocimiento del pensamiento de Duns Escoto está en la mayor comprensión metafísica del dinamismo voluntario, con la consecuencia de poner a la *affectio iustitiae* en el centro y raíz de la posibilidad misma de la libertad, y no sólo una manifestación de ella.

En una primera fase de nuestro estudio –nunca acabado hasta el presente– conté con la inestimable ayuda y guía de quien fuera mi inicial mentor en esta andadura, el Dr. D. Alfonso García Marqués: vaya para él mi agradecimiento por ayudar a alimentar en mí el interés por conocer más a fondo a nuestro autor, y orientarme en aquellos iniciales y ya lejanos primeros pasos de mi investigación.

Bastantes años más tarde, durante los que este trabajo vivió una especie de letargo, debido a las diversas vicisitudes de una vida profesional no centrada en la docencia e investigación, se presentó ante mí la posibilidad de retomar mi interés intelectual por la formación filosófica y por el tema concreto de mi investigación de antaño. Esa ocasión la propició, siempre alentada por el incansable aprendizaje que fue mi padre, a quien tanto debo, por mi cercanía a la Universidad Francisco de Vitoria y a su Máster oficial en Humanidades y Ciencias sociales, que realicé entre los años 2010 y 2012.

Como escribí en mi trabajo final, mi agradecimiento se dirige a todos los que intervinieron como docentes en aquél master, pero especialmente a su director, quien me ha impulsado desde entonces en la tarea de completar y dar forma de tesis doctoral a aquellas primeras investigaciones en torno a la visión de la libertad en Juan Duns Escoto. Ese impulso me llevó a convertirme en doctorando y a él en mi actual co-director de esta tesis doctoral, Dr. D. Salvador Antuñano Alea. Debido a ese mismo impulso, y también a su seriedad profesional y humildad intelectual, él mismo consideró oportuno buscar la dirección para este trabajo del Dr. D. Leopoldo Prieto López, por su cercanía intelectual al periodo histórico y filosófico del autor en estudio. Mi agradecimiento se dirige también, pues, al Dr. Prieto por sus profundas aportaciones y sugerencias en el desarrollo de mi investigación.

No puedo menos que hacer mención aquí, con inmensa gratitud por tantos motivos, a mi mujer, que ha compartido conmigo y alentado en mí el esfuerzo y dedicación de tiempo y sacrificios que lleva consigo la realización de una tesis doctoral, cuando hay que hacerla compatible con la actividad profesional –ajena a dicha investigación– y a la vida familiar y social.

Considero necesario, y un motivo de satisfacción personal, hacer mención en mis agradecimientos a las personas que trabajan en las diferentes bibliotecas a las que he tenido la necesidad y oportunidad de acudir. En todas ellas –en todas esas personas– he encontrado un profundo espíritu de servicio; un afán de facilitar la consecución de los objetivos de investigación de quien a esas personas acude. Por su mayor cercanía física y en el tiempo, me refiero aquí expresamente al

personal de la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid, al de la Biblioteca Nacional y al de la Universidad Francisco de Vitoria.

Una anécdota sucedida en las dos primeras bibliotecas mencionadas, me ha hecho elaborar algunas consideraciones que –si se me permite– me parece oportuno reflejar aquí. La anécdota consiste en el hecho de que las obras del Doctor Sutil, en su edición crítica, y publicadas algunas hace ya más de 60 años, están impresas en pliegos de papel que precisan ser guillotinado posteriormente para poderlos leer. Pues bien, en ambos lugares, los tomos que consulté estaban sin guillotinar, lo que me hace pensar que pueden no haber sido utilizados por nadie antes de mí. Se me viene a la mente una pregunta que uno de mis maestros en el master, el Dr. D. Ángel Sánchez Palencia Martí, suele hacer a sus alumnos: ¿para qué sirve la filosofía?, pregunta. Y él mismo responde que para nada. “Sirven los alicates, pero no la filosofía”, suele decir para hacer notar que el saber filosófico no tiene una utilidad práctica instrumental, como quizá en la cultura occidental actual se espera de casi cualquier cosa.

Sin embargo, y quizá precisamente por eso, la importancia del saber filosófico trasciende con mucho la mera utilidad instrumental de cara a producir un efecto medible. Me pareció, por tanto, motivo de humano orgullo y agradecimiento profundo el hecho de que puedan existir bibliotecas que alberguen libros, incluso aunque no se hayan utilizado nunca, pero que permiten conocer y profundizar en las explicaciones que se han dado a nuestro mundo a lo largo de la historia. Son, por tanto, un magnífico vehículo en el que se transmite la cultura, el saber, y permiten al ser humano ser precisamente eso: más humano.

En línea con la idea de la ‘inutilidad’ de la filosofía, permítanme expresar que entregar este trabajo para su valoración como tesis doctoral puede no tener mayor importancia en el devenir de mi actividad personal y profesional y, mucho menos, en el de la humanidad. Sin embargo, personalmente, lo considero un hito trascendental, fruto de mucho trabajo y esfuerzo, de ilusiones y desánimos, de confianzas y desconfianzas, de sentimientos de estar haciendo algo útil e interesante y de sentimientos de inutilidad... Pero finalmente prevalece un sentido

de logro de algo importante, y de agradecimiento a Dios y a todos los que han contribuido de tan diversas maneras a su consecución, aunque no hayan sido expresamente mencionados anteriormente.

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

Resulta un supuesto comúnmente aceptado que, lo que se ha dado en llamar filosofía moderna o “modernidad”, está caracterizado por un nuevo concepto de libertad. Nuevo considerado en relación con el concepto “clásico” de la filosofía antigua y medieval, que vinculaban la libertad con las nociones de destino y Providencia, respectivamente. Este nuevo concepto de libertad sería, en resumen, la libertad entendida como radical autonomía subjetiva y provendría de un nuevo concepto de hombre.

Para la filosofía clásica el hombre, aunque libre, está fuertemente sujeto a las leyes naturales que tiene incluso en sí mismo, ya que su cuerpo es “naturaleza física”, y su alma “naturaleza espiritual”. De aquí que un tema capital en la

filosofía clásica fuera el de las relaciones entre naturaleza y razón. Bien entendido que, en la concepción clásica –que llegará hasta la llamada modernidad– el concepto de naturaleza significa el modo de ser del sujeto. Concepto fuertemente relacionado con el de esencia: aquello que la cosa es; lo que es. Lógicamente este ‘lo que es’ tendrá consecuencias en el modo de obrar del ente en cuestión. Un ser actúa según sea su naturaleza. Es más, llegamos a conocer la naturaleza propia de un ser a través de su obrar.

Sin embargo, este concepto cambiará de sentido para el hombre moderno. Para este último, naturaleza se identifica más bien con aquella parte del ser que se rige por reglas determinadas e inamovibles; que sigue necesariamente unas leyes prefijadas. Dice más bien relación a ‘cosmos’, y ha perdido el sentido de modo de ser determinado (entendiendo por tal, cualquier modo de ser). Quizá como consecuencia lógica de este encorsetamiento del término naturaleza, en el planteamiento moderno se pretende dar al hombre una autonomía radical respecto a la naturaleza. El hombre ha de ser ley para sí mismo, él prescribe fines a la naturaleza, no puede tener fines impuestos desde el exterior.

Con este planteamiento, cobra una radical importancia la acción humana. Frente a la naturaleza considerada como algo estático, capaz sólo de acciones determinadas, se situará la libertad humana como lo único capaz de actividad en sentido radical: un principio de novedad. Así, el hombre será un sujeto de actividades propias, al margen de las cosas naturales y por encima de ellas. El hombre ha de ser un ser libremente activo, espontáneo y configurador de la naturaleza. No es aceptable por el hombre moderno ninguna especie de sometimiento del ser humano respecto a la naturaleza. Al contrario, ésta ha de ser dominada por aquél. Los avances de la ciencia, con el descubrimiento de las leyes que rigen su dinamismo, permite al hombre conocer y, en consecuencia, dominar –o, al menos, intentarlo– la naturaleza en sus muy diversas dimensiones. Por eso, el hombre moderno rechaza la idea de estar personalmente sometido a ese tipo de leyes. Él está por encima de la naturaleza. Su libertad es la garante de esa superioridad.

Con frecuencia se ha señalado que Rousseau es el origen de este planteamiento moderno que, posteriormente, Kant llevaría a una mayor sistematización, siendo considerada su filosofía como el primer sistema totalmente moderno. Efectivamente, Rousseau es el primero en definir al hombre como animal libre, en oposición a la clásica definición del hombre como animal racional. No obstante, Rousseau no emplea este término hablando en un contexto metafísico del hombre en cuanto tal, sino, más bien, con una referencia eminentemente política, del hombre en relación con otros hombres. Desde esta perspectiva tiene, sin duda, antecedentes en autores como Locke y Maquiavelo quienes, a su vez, parecen remontarse al planteamiento político de Ockham – donde algunos han situado el claro punto de inflexión del pensamiento que marcará el inicio de la Modernidad.

Ahora bien, la noción política de Ockham ya no es sólo política –como lo será en Rousseau– sino que necesita de una noción metafísica para justificarse. Y el sistema ockhamiano resulta inexplicable sin el claro precedente de Escoto. Justo por eso, a medida que las obras de Duns Escoto van siendo estudiadas con más profundidad, se tiende a ver en él –y por tanto mucho antes que en Rousseau; antes incluso que el propio Ockham– el origen, aunque sea sólo en germen, de esta concepción moderna del hombre. Sin embargo, faltan aún estudios que demuestren rigurosamente esta tesis.

La lectura de la bibliografía consultada para nuestra investigación nos ha mostrado no pocos comentarios en la línea de lo que venimos diciendo. Comentarios que ponen en Escoto el germen de desarrollos posteriores de la filosofía en diferentes ámbitos¹. Germen que algunos consideran claramente

¹ «Como se pone de manifiesto en el ulterior desarrollo de la metafísica a través de Ockam y el así llamado “nominalismo”, a través de la extendida escuela escotista del siglo XVI y XVII, y de Suárez hasta Leibniz y hasta la Escuela metafísica alemana (deutsche Schul-metaphysik) –y por medio de ella hasta Kant–; entre los proyectos metafísicos del siglo XIII, el de Escoto es el que ha tenido mayor influencia histórica en el paso de la Edad Media a la Modernidad», HONNEFELDER, L., *Ens in quantum ens, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Aschendorf, 1979, pp. 51-52. Citado y traducido por MIRALBELL, I., “Duns Scoto: La concepción voluntarista de la subjetividad”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, 52 (1998), p. 9. Volveremos a citar este artículo como: MIRALBELL, I., “Duns Scoto: La concepción voluntarista de la subjetividad”, a.c.

consciente y deliberado por parte del teólogo escocés², y otros que no subrayan tanto esta posibilidad, si bien no dudan en ver en la filosofía de nuestro autor la semilla de los desarrollos modernos posteriores³. Nada de ello resulta extraño, pues consideramos evidente la verdad de la afirmación vertida por De Sesma en el sentido de que «la philosophie moderne n'est pas venue au monde par génération spontanée; surtout dans le terrain des idées, l'évolution se fait lentement après une longue incubation»⁴. Y esa incubación se realiza sobre pensamientos e ideas vertidos anteriormente, ya sea con la intención con que puedan ser vistos posteriormente, o quizá sin ninguna intención de ese estilo. Al final de nuestra investigación estaremos en condiciones de expresar también cuál sea nuestra

² Un claro ejemplo de lo que decimos sería Miralbell. Este autor español, particularmente estudioso de la teoría del conocimiento en Juan Duns Escoto, descubre no pocos indicios de la moderna originalidad de los planteamientos escotistas «En dicha interpretación considero que las claves esenciales del pensar escotista son aquellas tesis en que se pone de manifiesto su parentesco con el pensar moderno y su condición de precursor potencial del mismo. Sólo así se entiende a fondo a un autor que, debido a las condiciones socio-culturales de su época, disimuló sus sutiles revoluciones conceptuales en unas formas académicas y con su terminología escolástica, que resultaban de obligado uso en su contexto. Sólo los siglos y las múltiples direcciones intelectuales de los pensadores modernos fueron desvelando el sentido último de aquellas sutilezas que para muchos autores han sido punto de partida, casi sin saberlo», MIRALBELL, I., “Duns Scot: La concepción voluntarista de la subjetividad”, a.c., p. 9.

En este mismo artículo, Miralbell señala: «la conclusión principal de este trabajo podría resumirse en la idea de que Escoto influye sutil pero decisivamente en la historia de la Filosofía dando el giro “voluntarista” (pragmático) y “crítico” que de formas muy diversas aparece en Ockham, Suárez, Bacon, Hobbes, Descartes, Leibniz, Kant, Peirce, Comte, Marx o Nietzsche. En todos ellos está presente la primacía de la voluntad y del poder práctico respecto del conocimiento teórico-especulativo», pp. 6-7, y aduce «No se trata, ciertamente, de una conclusión novedosa ni original, pues el reconocimiento de la relevancia de Escoto en la historia del pensamiento parece ya casi un “lugar común” entre autores contemporáneos, como M. Heidegger, Ch. S. Peirce, E. Gilson, A. De Muralt, L. Honnfelder, S. Knuuttila, L. Polo, y tantos otros», p. 8.

³ Puede verse la nota 214 de este trabajo, en la que reseñamos cómo el catedrático Alfonso García Marqués sostiene que «encontramos en el Doctor Sutil un *animal liberum*».

Sirvan de apoyo a esta idea las palabras de Guzmán «Si, ahora, quisiéramos indicar cuál es la intuición fundamental que está a la base del pensamiento de Escoto como su fundamento y que le estructure radicalmente coloreándole contra otros modos de pensar del Medioevo no dudaríamos poner otra sino la importancia que en su sistema adquiere y ejerce la idea de libertad como principio. La comprensión de libertad, pues, comprendida como modo de principiar y realizar algo, contra el modo natural de principiar y realizar, nos parece ser la intuición madre del sistema de Escoto», GUZMÁN, I., “Presentación de Juan Duns Escoto”, en *Cauriensia*, Vol. III (2008), p. 385.

⁴ DE SESMA, L., *La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot*, Editorial Franciscana, Barcelona, 1927. Reproducido en *Estudis Franciscans*, 39 (1927), p. 220. Citaremos de nuevo esta obra como DE SESMA, L., “La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot”, a.c.

opinión en relación a la cuestión de la conciencia con que Escoto sembró ideas que serían asumidas, y profundizadas, posteriormente a él.

Desde otro punto de vista, quien hace unos años fuera Sumo Pontífice, Benedicto XVI, hablando de los posibles efectos del pensamiento de Duns Escoto, afirmaba:

«Duns Scoto ha sviluppato un punto a cui la modernità è molto sensibile. Si tratta del tema della libertà e del suo rapporto con la volontà e con l'intelletto. Il nostro autore sottolinea la libertà come qualità fondamentale della volontà, iniziando una impostazione che valorizza maggiormente quest'ultima. Purtroppo, in autori successivi al nostro, tale linea di pensiero si sviluppò in un volontarismo in contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista. Per san Tommaso d'Aquino la libertà non può considerarsi una qualità innata della volontà, ma il frutto della collaborazione della volontà e dell'intelletto. Un'idea della libertà innata e assoluta – come si evolve, appunto, successivamente a Duns Scoto – collocata nella volontà che precede l'intelletto, sia in Dio che nell'uomo, rischia, infatti, di condurre all'idea di un Dio che non è legato neppure alla verità e al bene»⁵.

El Papa ponía así de manifiesto el perfil más moderno que escolástico de algunos planteamientos escotistas, a la vez que señalaba un punto de riesgo en las

⁵ BENEDICTO XVI, audiencia general del miércoles 7 de julio de 2010, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100707.html

Y en otra ocasión, también había señalado: «Por honradez, sobre este punto es preciso señalar que, en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la voluntas ordinata. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que (...) podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas tras sus decisiones efectivas», Discurso en la universidad de Ratisbona, Martes 12 de septiembre de 2006, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

consecuencias a las que podría llegar esa perspectiva de pensamiento que remarca la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, tanto en el ser humano como en Dios.

Con lo expuesto hasta aquí, hemos querido hacer sólo una sucinta referencia a las valoraciones vertidas sobre nuestro autor, con el único fin de poner de manifiesto que no es ésta una cuestión definitivamente estudiada sino que, por el contrario, nos ha parecido digna de ser profundizada, y esto a pesar de la extensísima bibliografía existente sobre nuestro autor⁶. En consecuencia, en este trabajo nos hemos propuesto un estudio detenido del modo en que Duns Escoto entiende la voluntad y libertad humanas, para poder ver –en consecuencia– si en él se da un germen de la moderna concepción del hombre basada en su radical libertad, y ésta entendida como principio autónomo de determinación.

Por tanto, la pregunta, o las preguntas, a las que quiere responder nuestra investigación, se podrían plantear como: ¿hasta qué punto la primacía de la voluntad funda el sistema escotista? Y, por otra parte, ¿qué alcance e implicaciones tiene esto en la concepción del dinamismo voluntario y de la moral en nuestro autor? Entre estas dos preguntas iniciales, la investigación nos ha llevado a plantear otra más, que se nos antoja central para desvelar el tema en cuestión, y que se refiere a ¿qué significado tiene, para la correcta comprensión de la voluntad humana y su operatividad, la *affectio iustitiae*? Y por significado queremos referirnos a su formalidad propia –qué sea– y a su influjo para la libre determinación de la voluntad. También nos interesa ver –aunque lo haremos de un modo más breve y como corolario de lo anterior– las consecuencias, si las hubiera, de este planteamiento en el diálogo fe-razón planteado por Duns Escoto.

⁶ Pueden verse los siguientes estudios bibliográficos: BETTONI, E., *Vent'anni di studi scotisti 1920 – 1940, saggio bibliografico*, Vita e pensiero, Milano, 1943; GESTORI, G., “Trent'anni di studi filosofici su Duns Scoto 1940 – 1970”, en *La Scuola Cattolica*, 100 (1972), pp. 472 – 504; SCHÄFER, O., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Ioannis Duns Scoti, Doctor Subtilis ac Mariani, saec. XIX – XX*, Orbis catholicus–Herder, Romae, 1955 y SMEETS, U., *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Tip. Agostiniana, Romae, 1942. Y más recientemente LOIRET, F., “Études sur Duns Scot: 1950 – 1999”. <http://francoisloiret.blogspot.com/2015/03/etudes-sur-duns-scot-1950-1999.html> y HOFFMANN, T., “Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present”, 2012, <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm>, con más de tres mil obras referidas.

Como hipótesis inicial, hemos respondido a la primera pregunta afirmativamente, planteando que la defensa a ultranza de la libertad divina y, por tanto, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento —como se verá— marcan de raíz el sistema escotista. Esta pregunta y su posible respuesta se mueven, claro está, en el ámbito de la antropología filosófica —o teológica, en el caso del ser divino—. Sin embargo, casi desde el inicio del acercamiento al tema en cuestión, se nos presenta como necesidad la fundamentación metafísica de estos presupuestos. Si bien planteamos que, para Escoto, la primacía de la voluntad pueda ser un punto de partida en línea de poder demostrar la radical libertad divina, esto no quiere decir que nuestro autor sostenga ésta, ni ninguna otra afirmación, sin buscar un fuerte y sólido apoyo en la estructura metafísica de la realidad.

2. Fuentes

No son muchas, ciertamente, las ediciones de la *Opera Omnia* de Escoto. Es más, hasta mediados del siglo XX, sólo existía una, si bien ha sido reimprimada en diversas ocasiones.

La primera edición de la *Opera Omnia* es la de Wadding, editada en Lyon en 1639. Fue reimprimada por la editorial Vives en París, en los años 1891 – 1895: es la edición más comúnmente citada. Existe, sin embargo, una reproducción facsímil posterior de la obra de Wadding, realizada por Olms en 1968.

En la actualidad —desde 1950— se está llevando a cabo la edición crítica de las obras de Escoto, a cargo de la Comisión Escotista. Esta edición, publicada por la Tipografía Políglota Vaticana, consta hasta el momento de 19 volúmenes. Los trece primeros recogen el texto correspondiente al Prólogo, libros primero, segundo, tercero y las cuarenta y dos primeras distinciones del libro cuarto de la *Ordinatio*, así como el aparato crítico sobre la autenticidad de los códices existentes de esta obra. Los otros seis tomos —numerados como XVI a XXI— incluyen el Prólogo, primer y segundo libro y las cuarenta primeras distinciones del libro tercero de la *Lectura*, obra inédita hasta ese momento, que recoge la primera serie de lecciones de Duns Escoto sobre el libro de las Sentencias de

Pedro Lombardo realizadas en Oxford. Junto a esto, se ha publicado una separata con la tabla de correspondencias entre la *Ordinatio* y la *Lectura*.

Esto respecto a las obras teológicas. La edición crítica de las obras filosóficas fue encomendada –para distribuir el ingente trabajo que había por delante– al Franciscan Institute of St. Bonaventure (New York), en 1993. Se trata de obras que Escoto compuso siendo aún joven bachiller así como de obras que tienen el aspecto de ser "opúsculos". Esta edición ha sido completada en cinco volúmenes: *Cuestiones sobre la Metafísica de Aristóteles* (volúmenes III y IV); *Comentario a la Isagoge de Porfirio, a los Predicamentos de Aristóteles* (volumen I); *Comentario al Perihermeneias, a los Elencos aristotélicos y Theoremata* (volumen II); y *Cuestiones sobre los libros II y III del De anima de Aristóteles* (volumen V).

Respecto a la autenticidad de las obras, nos remitimos al profundo estudio realizado por la mencionada Comisión Escotista, publicado en el primer tomo de la edición vaticana⁷. No obstante, haremos un breve comentario sobre las obras citadas en nuestro trabajo:

— *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Son ciertamente de Escoto⁸, aunque se duda de la autenticidad de los libros X y XII. El libro XI falta. Es una obra juvenil de gran valor para el conocimiento de la metafísica de nuestro autor. En nuestro trabajo viene citada como *In Metaph.*

— *Lectura*. Como hemos mencionado, no se duda de su autenticidad⁹. Está compuesta por la primera serie de comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, realizados por Escoto¹⁰. Contiene las *Reportationes*¹¹ de las *Sentencias*

⁷ Este estudio crítico está contenido en las páginas 5* – 329* del volumen I de la edición vaticana.

⁸ Cfr. IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, p. 155*.

⁹ «... pateat Lecturam authenticam esse atque anteriorem Ordinatione», Bálic, C., en IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 16, p. XI.

¹⁰ «Itaque, accurate examine subiectis tribus codicibus saeculi XIV, in quibus haec Lectura continetur et explicitis verbis Duns Scoti adscribitur (...), conclusio est hoc in opere inveniri primigenia elementa praelectionum Oxoniensium in librum I Sententiarum, illudque fuisse fundamentum praecipuum commentarii quod Opus Oxoniense dicebatur, id est ipsius Ordinationis», Bálic, C., en IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 16, p. IX.

realizadas por nuestro autor en Oxford. Viene citada en nuestro trabajo como *Lectura*.

— *Opus Oxoniense* u *Ordinatio*. Es la principal obra del Doctor Sutil. Recoge los comentarios al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Fue revisado sucesivas veces por Escoto¹². Se sabe con certeza que, al menos, revisó a fondo los dos primeros libros; los otros dos, aún conteniendo textos de discípulos suyos, no claramente diferenciados del texto escotista, recogen sustancialmente el pensamiento de Escoto. La *Ordinatio* refleja, por tanto, diversos momentos de la enseñanza de Escoto y lo que está editado críticamente no debe tomarse como un bloque unitario que exponga la última enseñanza de Escoto sobre los temas en cuestión. Y ha sido compuesta a partir de la *Lectura* y de las *Reportationes*, por lo que contiene sólidamente la doctrina del Doctor Sutil, por mucho que no se trate de una obra perfectamente acabada y preparada para su publicación. La hemos citado como *Ord*.

— *Reportata Parisiensia*. Es otro comentario al libro de las *Sentencias*, hecho en París. Es una obra –en parte– menos fiable que la anterior por no haber sido revisada por Escoto. La crítica está de acuerdo en considerarla una obra poco segura, cuyo uso debe ser confrontado con la *Ordinatio*, aunque depende de los libros. Poseemos varias versiones de estas *Reportationes*¹³: cinco del primer libro,

¹¹ La edición crítica de las obras de Escoto aporta, entre otros muchos datos de enorme interés, la diferencia existente entre las diversas denominaciones de las obras de un autor de aquella época en relación al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: «Commentaria in libros Sententiarum in triplici genere litterario ad nos pervenisse, nimirum: in opera ab ipso auctore exarato aut dictato, et ad edendum praeparato (*Ordinatio*); deinde in scriptis discipulorum, ex doctentis ore, dum hic praelectiones dabat aut dum publice praedicabat, desumptis (*Reportatio*); denique in variis extractis, a magistro sive delineates et approbatis sive non (*Abbreviationes*, *Compendia*)», Bálic, C., en IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, pp. 143* – 144*.

¹² No existen dudas acerca de la autenticidad de esta obra: «Quod vero attinet ad vocabulum “*Ordinatio*”, admittimus quidem libenter sic dictum Opus Oxiniense reapse compaginatum fuisse ex elementis desumptis ex *Lectura Oxoniensi* ac *Parisiensi*, et insuper prae aliis operibus ordinarie et ex consuetudine lectum atque commentatum fuisse in scholis, asserimus tamen non ideo appellationem *Ordinationis* induere, sed eo quod continet textum ab ipsomet Duns Scoto scriptum vel dictatum et ad divulgandum praeparatum», Bálic, C., en IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, p. 143*, y, entre otros muchos textos posibles: «*Ordinatio* ideo fundamentum firmum solidumque tum ad genus dicendi tum ad doctrinam Doctoris Subtilis cognoscendam praebet», Bálic, C., en IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, p. 172*.

¹³ Cfr. nota 11.

sólo una del segundo libro, cuatro del tercer libro y dos del cuarto libro. Viene citado como *Rep.* Las citas de esta obra han sido tomadas de la edición de Wadding, como diremos enseguida.

— *Quodlibetum.* Es la última obra de Escoto, redactada en un estilo mucho más claro que las restantes. Por estos motivos, la doctrina en ella contenida es considerada la más fiable respecto al pensamiento escotista más maduro. Como es habitual, la citamos como *Quodl.*

Las citas textuales de Escoto se han tomado de la edición vaticana, para la parte de la *Ordinatio* ya publicada, así como para la *Lectura*. Los textos han sido citados indicando el libro, la distinción, la *quaestio* y *pars* —en su caso— y el número correspondiente, dentro de cada distinción. Además, se han añadido el tomo y la página: es habitual hacerlo así, y facilita la localización del texto.

Todos los demás textos se citan según la edición Wadding, en la reproducción facsímil hecha por Olms en 1968. Estas citas indican el libro, la distinción, la cuestión y el número correspondientes a cada texto, según es usual citarlos.

En estos últimos textos, hemos introducido los signos de puntuación que nos han parecido convenientes para facilitar su comprensión, respetando siempre su sentido original; dado que, por ser de 1639, los textos originales carecen de la adecuada puntuación.

Aunque han sido muy puntualmente consultadas, recogemos en la bibliografía alguna de las traducciones castellanas de las obras de Escoto. Si bien son obras de indudable calidad, recogen sólo una mínima parte de los textos del Doctor Sutil. Por este motivo apenas tienen incidencia en nuestra investigación, además, claro está, de nuestro compromiso por citar los textos directamente en latín tal como fueron escritos por nuestro autor. Hemos recogido en la bibliografía

Se nombran habitualmente como *Reportatio*, I A, I B, I C, I D, I E; *Reportatio* in II Sententiarum; *Reportatio*, III A, III B, III C, III D; y *Reportatio*, IV A, IV B.

sólo las obras editadas por la BAC, una de ellas reedición reciente de otra más antigua de 1960 y que contiene, por tanto, la versión crítica de los textos de Escoto.

Además de las obras de Escoto, hemos utilizado en nuestro estudio las fuentes que se reseñan en la bibliografía y de las que destacamos particularmente las siguientes porque nos han ayudado o bien a fundamentar de modo más sostenido nuestra tesis, o bien a disentir y reflexionar y madurar más nuestro pensamiento. Sin ánimo de valorar en menos otros muchos autores, seleccionamos los tres primeros, como autores ‘clásicos’ entre los estudiosos de Escoto. Son elegidos, como se verá, por su rigor en el estudio profundo de las tesis escotistas realizado, a nuestro juicio, al margen de fáciles interpretaciones que no faltan en algunos autores; así como por su visión general acerca de las tesis de nuestro autor. Los otros dos, más actuales en el tiempo, nos parece que destacan por la cercanía al tema de nuestra investigación, así como por la objetividad en sus aportaciones:

- GILSON, E., (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: J. Vrin. Nos parece indudable que es uno de los mayores estudiosos del Doctor Sutil. Posiblemente, el mayor, si consideramos también la temporalidad –su obra data de 1952–. Nos parece particularmente relevante de esta obra su carácter introductorio, a la vez que de revisión completa del pensamiento de nuestro autor, al menos de su perspectiva filosófica. Caracterizaríamos esta obra de Gilson, como de estudio riguroso, que aspira a entender desde dentro el pensamiento de Escoto y que –en esa misma medida– se encuentra libre de interpretaciones personales que, tantas veces, en tantos autores, consiguen desvirtuar los textos de Escoto. Como él mismo menciona no pocas veces, su perspectiva de historiador le lleva a ahondar en lo que lee, procurando ir al fondo, pero sin introducir juicios e interpretaciones.

- BALIC, C. No mencionamos una obra concreta de este autor, pues su importancia radica no tanto en alguna de sus publicaciones, cuanto en ser de los mayores conocedores de la obra escotista. Es bien sabido que dirigió la Comisión Escotista, autora de la edición crítica vaticana de las obras de Escoto, comisión que presidió desde 1938 hasta 1975, tiempo en el que se publicaron los nueve primeros volúmenes de la citada edición vaticana, con todo su aparato crítico. Sus precisiones acerca de la interpretación correcta de textos de Escoto suponen un referente necesario. Es conocido que uno de sus largos artículos [Circapositiones fundamentales J. Duns Scoti. *Antonianum* (28) 1953, 286 – 290] fue comentando la obra, ya mencionada, de E. Gilson, lo que –a nuestro juicio– también aumenta la relevancia de ese autor francés, clave en nuestro estudio.
- HOERES, W. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, A. Pustet. Versión italiana traducida por A. Bizzotto: *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Riguroso estudio acerca de la potencia volitiva que penetra en las raíces profundas de la teoría escotista, desde la estructura metafísica del alma, hasta su operatividad libre que no necesita de la razón.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. Son diversos los artículos de esta autora citados en nuestro estudio [*Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad. Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto*, entre otros]. Su relevancia está en la cercanía de sus líneas de investigación con el objeto de nuestro trabajo. En no pocos puntos hemos encontrado en ella un apoyo para nuestras tesis si bien, en otros, nos vemos obligados a disentir de alguna de sus interpretaciones. Importante investigadora, muy ligada al mundo anglosajón y en frecuente contacto con otros autores.
- HOFFMANN, T. Nos parece necesario citar aquí a este medievalista norteamericano contemporáneo por su prolífica obra investigadora. La recopilación bibliográfica por él llevada a cabo [*Duns Scotus*

Bibliography from 1950 to the Present], así como algunos de sus trabajos de investigación [*The distinction between nature and will in Duns Scotus*] ponen de manifiesto el talento de tan prolífico autor. Hemos encontrado en sus referencias a las *affectiones* elementos cercanos a nuestra tesis, si bien no compartimos todos sus enfoques. Tuvo la gentileza de hacernos llegar por vía electrónica uno de sus artículos.

El desconocimiento de la lengua alemana, en quien esto escribe, nos ha impedido poder profundizar en la obra de un importante autor, Honnefelder, L., a quien sólo hemos podido citar de modo indirecto, pues no conocemos tampoco traducciones de sus obras.

Siguiendo las indicaciones dadas en el Programa Oficial de Doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales, en documento del 13 de febrero de 2016 con título Orientaciones generales para la presentación de la tesis doctoral, hemos dividido las fuentes modernas consultadas en fuentes primarias y secundarias. Siguiendo literalmente esas indicaciones, en fuentes primarias hemos considerado toda obra citada en la tesis; mientras que en el apartado de fuentes secundarias hemos incluido otras obras consultadas, pero no citadas expresamente en nuestro trabajo.

En cuanto a la lengua en la que se citan las obras referidas, hemos optado por el criterio de citarlas en la lengua original del autor de que se trate como regla general. Sólo en algún caso y particularmente en algún autor de lengua alemana, hemos utilizado traducciones de sus textos, indicando siempre su autoría.

3. Metodología

La metodología que hemos seguido para probar nuestra tesis consiste, fundamentalmente, en la lectura de la obras de Escoto con especial atención a sus explicaciones sobre la libertad, la voluntad, el bien, la justicia, en contraste con

sus nociones sobre necesidad, naturaleza, razón, verdad. Allí intentamos, sobre la base de las tesis propuestas por otros autores –y en diálogo y discusión con ellos– analizar la relación entre libertad y razón. Esto nos llevó, naturalmente, a una selecta y amplia literatura secundaria –que se recoge en la bibliografía al final de la tesis–. Pero también, a buscar una fuente de contraste –como una piedra de toque– en una metafísica distinta a la de Escoto; y no podríamos encontrar ninguna mejor que la de Santo Tomás de Aquino.

A partir de allí, bajamos en nuestro estudio a observar la metafísica de la voluntad y su dinamismo, para poder finalmente llegar a descubrir el fundamento de la moral del sistema escotista. Todo eso ha llevado al resultado final en la estructura de esta tesis:

El estudio de las obras de Escoto pone de manifiesto que se trata de un autor de intereses eminentemente teológicos, pero para el que los cimientos metafísicos de sus afirmaciones cobran un gran valor. De aquí que el primer capítulo de nuestra tesis tenga un contenido metafísico fundamental. Sólo comprendiendo en lo posible la metafísica de Escoto se estará en condiciones de poder comprender y explicar la estructura del alma y sus potencias: contenido del capítulo segundo. Tras un tercer capítulo en el que analizamos la teoría tomista, como punto de contraste con la escotista, que puede facilitar la comprensión de la materia, nos adentraremos en el estudio de la voluntad como potencia humana, ahondando en su estructura metafísica –capítulo cuarto– para llegar al estudio de su dinamismo interno en el capítulo quinto. Es aquí donde aparece con fuerza la importancia de la doble tendencia natural de la voluntad –sus afecciones– y la originalidad de su *affectio iustitiae* como elemento esencial de la comprensión antropológica y moral del ser humano. De este modo nos encontraremos en condiciones de abordar el planteamiento moral ya en el capítulo sexto, encontrando en él un encuadramiento aparentemente muy semejante al de su entorno y momento culturales pero, de fondo, radicalmente diverso tanto en su fundamentación extrínseca como en su dinamismo personal. Tanto lo que determina el recto obrar humano, como lo que lo permite desde el interior de la persona se nos muestran con un planteamiento novedoso respecto al resto de la escolástica.

Con todo este desarrollo, en las conclusiones que seamos capaces de extraer al término de estos capítulos, esperamos poder mostrar que los orígenes de la noción moderna de libertad humana –del mismo hombre como sujeto libre– deben no poco a la metafísica y la antropología del Doctor Sutil. Si bien esta consideración se sustenta en una fuerte separación entre el entendimiento y la voluntad, con una clara preeminencia de la segunda en sus aspectos de radical autodeterminación, de importancia de la acción, y en detrimento del peso que el conocimiento de la realidad pueda tener en el dinamismo perfectivo humano.

CAPÍTULO I: ELEMENTOS BÁSICOS DEL SISTEMA ESCOTISTA

No es posible afrontar el estudio de una doctrina filosófica sin tener presentes sus fundamentos metafísicos. Sobre estos, y utilizándolos como instrumentos, se levanta todo sistema filosófico. Con frecuencia, entre diversos autores, se da una coincidencia terminológica que, sin embargo, no implica una coincidencia conceptual. Un mismo término puede ser utilizado por diversos autores, pero no es extraño que lo usen con distinto sentido. En la doctrina escotista adquiere particular importancia la necesidad de esclarecer conceptualmente sus principios metafísicos, pues, en parte, resultan novedosos si se les compara con los términos de los sistemas imperantes en su época: el agustinismo platónico y el naciente aristotelismo escolástico. Particular relieve adquieren, en el sistema escotista, conceptos como: ser, esencia y formalidad. Por ello, se ha considerado oportuno analizarlos con cierto detenimiento al comienzo

de este trabajo, dedicando un primer capítulo a los fundamentos metafísicos, como elementos básicos del sistema.

1. Posibles influjos en los planteamientos metafísicos de Escoto

Forma parte de la manera de pensar y enfocar los puntos de doctrina de un autor, el entorno cultural en el que se desenvuelve, así como el influjo de las doctrinas y autores vigentes en el momento histórico de que se trate. Quizá en nuestro tiempo, con frecuencia, se tiende a exagerar –agrandándolo– el peso del entorno cultural. No sólo en filosofía, sino en cualquier disciplina humana de que se trate, se tiende a hacer depender, en buena medida, el modo de pensar o actuar del entorno cultural. Es una muestra del relativismo que tiende a imponerse en el modo actual de observar la realidad.

Al margen de esa visión relativista, es un hecho cierto que nuestro modo de pensar y afrontar el entendimiento de la realidad está influido por el momento cultural en el que vivimos: nadie es un pensador aislado que parta de cero en sus disquisiciones y pueda sentirse libre del influjo ambiental en el que vive. Todo ello es, nos parece obvio, algo muy positivo, pues permite el avance del conocimiento humano, precisamente porque –en cada momento– nos podemos apoyar en lo ya pensado anteriormente. Junto a esa bondad evidente, este hecho contiene también elementos quizá no tan positivos, en el sentido en que cada pensador se ve influido por la escuela en la que es formado, asumiendo –muchas veces– tanto lo más positivo de ese pensamiento, como lo menos acertado. En muy escasas ocasiones se presenta en la historia quien se pueda considerar radicalmente innovador en relación al entorno. Más bien, esos puntos de innovación, incluso los más notables, suelen tener apoyos en el pensamiento y los descubrimientos anteriores.

Señalado, pues, el interés de conocer el entorno cultural y el momento histórico de pensamiento en el que se desenvuelve un autor, no podemos dejar de decir que pretender concretar cuáles sean las influencias que han marcado el modo de entender la realidad de un pensador, puede resultar pretencioso, e incluso

imposible, salvo que él mismo haya dejado indicados esos influjos. Sin embargo, a nuestro juicio, sí se pueden plantear los elementos ambientales y culturales que, casi sin duda, debieron influir en la formación y desarrollo del pensamiento de un autor. En el caso de Duns Escoto, parece evidente el influjo de pensadores anteriores a él –a los que cita a lo largo de su obra–, tanto de la línea agustiniana, como aristotélica, pasando por los árabes comentadores de Aristóteles, y que conformaron el punto de vista filosófico del momento histórico al que nos referimos. Ni qué decir tiene que, tratándose de un autor medieval, religioso, cuyo interés prioritario es el mundo teológico y la explicación de la doctrina, la Sagrada Escritura constituye una fuente de inspiración básica en el pensamiento de este personaje¹⁴.

Como tendremos ocasión de ver, en el caso que nos ocupa, nos encontramos ante un autor prolífico cuya producción intelectual está centrada en la enseñanza y la defensa doctrinal, mucho más que en algún interés por crear un sistema de pensamiento más o menos acabado. Esto no impide, como es evidente, que su producción esté sustentada sobre un sistema filosófico en el que apoyar sus argumentaciones.

En el momento histórico en que aparece Escoto, el mundo del pensamiento se ve fuertemente influenciado por la introducción, en Occidente, de un filósofo griego: Aristóteles. Ahora bien, como es sabido, esta introducción viene realizada, en gran medida, por pensadores árabes afectados por una concepción necesitarista del mundo. Durante no poco tiempo, la lectura de las obras de Aristóteles se produjo exclusivamente a través de las traducciones hechas por esos autores árabes. Bajo este prisma es visto, por tanto, Aristóteles. No obstante esos elementos de desacuerdo con la doctrina católica, el mundo cristiano se ve en la

¹⁴ «En filosofía, los autores preferidos de Duns Escoto son Aristóteles, Avicena y Averroes, y en teología, san Agustín, san Anselmo y evidentemente la Sagrada Escritura y en particular san Pablo, a quien llama “mi filósofo”», PIJOAN, J., “Juan Duns Escoto”, en *Verdad y Vida*, 238 / LXI (2003), p. 652.

Como también apunta este autor, muchas veces, en las obras de Escoto, se hace una referencia frecuente –casi siempre para contradecirle– a Enrique de Gante, aunque casi nunca se le cita por su nombre.

necesidad de adoptar la filosofía aristotélica, pues se entiende que supera en rigor científico la tradicional visión platónica asumida siglos atrás.

En esta situación se desarrolla el pensamiento de Duns Escoto. Heredero de una antiquísima tradición agustiniana y platónica, precisa incorporar los puntos de pensamiento aristotélicos. Ciertamente es que no es él el primero en intentar una síntesis entre el agustinismo platónico imperante y el naciente influjo del aristotelismo –baste citar la obra de Santo Tomás–; pero es cierto también que las soluciones propuestas no satisfacen al filósofo oxoniense. Motivo fundamental de este desacuerdo es que no se salvaguarda suficientemente –a juicio de Escoto– la existencia de la libertad, tanto en Dios, como en el hombre¹⁵. Para nuestro autor el peso y autoridad del agustinismo, con la preeminencia del bien sobre la verdad, y del amor sobre el conocimiento, supondrá un elemento importante en la incorporación de los elementos aristotélicos.

Tendremos oportunidad de comprobar, a lo largo de estas páginas, que la existencia de la libertad y su defensa a ultranza, son características esenciales del sistema filosófico escotista. Son características que no reconocerá suficientemente asumidas en las síntesis filosóficas ya existentes, aunque –también es verdad– tan recientes en el tiempo, que no habían dado lugar aún a una suficiente asimilación. Pensamos, en particular, en la obra de Tomás de Aquino.

Junto a esto, es un hecho cada vez más aceptado el influjo intelectual que, para los autores de finales del siglo XIII y posteriores, supuso la condena, en 1277, de no pocas afirmaciones sustancialmente tomadas de los comentaristas árabes de Aristóteles, incluyendo algunas tomadas de Tomás de Aquino¹⁶ y que alentaron –cuando menos– el ambiente de sospecha hacia esos planteamientos filosóficos.

¹⁵ Sobre este tema puede verse, TODISCO, O., “Libertà di Dio e libertà dell’uomo. G. Duns Scoto e il necessitarismo pagano”, en *La Libertà*, AAVV, ed. Dehoniane, Napoli, 1981, pp. 131 – 156.

¹⁶ Como es sabido, el 7 de marzo de 1277, el obispo de París Esteban Tempier condenó 219 proposiciones, extraídas en su mayoría de los escritos de los averroístas latinos, aunque también había algunas de Aristóteles, Avicena, Tomás de Aquino y otros pensadores. Doctrinas semejantes fueron condenadas por Roberto Kilwardby, obispo de Canterbury, el 18 de marzo del mismo año.

De modo sucinto, podemos afirmar que la causa de esas condenas procede fundamentalmente de los planteamientos necessitaristas que los comentadores árabes, y especialmente Averroes, hicieron de la filosofía aristotélica. Así, «cuando el llamado averroísmo latino volvió sus ojos a Aristóteles, tal como lo interpretaron sus comentadores árabes, especialmente Averroes, los partidarios de la tradición se sintieron profundamente alarmados»¹⁷.

Aunque continuaremos analizando el influjo de las condenas mencionadas más adelante, apuntamos ahora que tampoco podemos olvidar el ambiente filosófico y teológico de la escuela franciscana a la que Duns se adscribe y en la que fue formado. Su pertenencia a una orden religiosa y a una línea de pensamiento colectiva, favorecieron la asunción de planteamientos intelectuales debido al fuerte sentimiento de pertenencia dentro de una escuela, asociada muy directamente a una orden religiosa. Nos parece de interés citar –si bien pueda resultar una cita algo extensa– las opiniones vertidas por el obispo de Canterbury, el franciscano John Peckham, en una carta de 1285 sintetizando las principales tesis que constituyen el modo de pensamiento del agustinismo filosófico existente en aquél entonces. Leopoldo Prieto realiza una síntesis de dichas opiniones:

«Puede ser caracterizado por los siguientes aspectos: *a*) la preeminencia del bien sobre la verdad, y en correspondencia con ello, la preeminencia también de la voluntad sobre el intelecto, sea en lo referente a la causalidad creadora y a la providencia divina, como también a la felicidad humana y a la naturaleza del *liberum arbitrium*; *b*) la acción de iluminación divina como causa del conocimiento y, en dependencia de ello, la comprensión del ser como luz y del ser divino como luz infinita e increada; *c*) el principio según el cual la materia prima posee una actualidad propia e independiente de la forma sustancial, y las

¹⁷ RIVERA, E., “Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 4 (1977), p. 41.

Es de interés la obra de GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, Murcia, Espigas, 2009, pp. 15 – 27, para el análisis de la influencia del ambiente cultural que provocó la condenas de 1277 en el enfoque de la obra de Escoto. Hacemos una referencia más detenida a esta obra en el Anexo II de nuestro trabajo.

Volveremos a citar esta obra como GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c.

consiguientes tesis tanto de la multiplicidad de formas sustanciales superpuestas en la constitución del ente y también del hombre, así como el hilemorfismo aplicado incluso a las sustancias espirituales, debida esta última a una errónea inteligencia de la relación del acto y la potencia; *d*) la individuación del alma humana con independencia de la unión con el cuerpo; *e*) el rechazo de la idea de la creación del mundo *ab aeterno* o sin un inicio temporal; *f*) la identidad del alma y sus facultades; y, finalmente, *g*) la interpretación de las ciencias (artes) y de la filosofía como saberes subordinados a la ciencia sagrada y a la teología»¹⁸.

Tendremos ocasión de descubrir, a lo largo de estas páginas, cómo se reflejan en el pensamiento de Escoto muchos de estos planteamientos. En este primer capítulo de nuestro trabajo, nos detendremos de modo particular en el estudio de la multiplicidad de formas sustanciales en el ente, así como en el entendimiento del concepto de ente como unívoco.

Volviendo a las condenas de ciertas tesis filosóficas, no se debe menospreciar el influjo intelectual que esta condena tuvo en los pensadores posteriores a ella, polarizando su visión de los temas planteados en una dirección lejana a la marcada por las mencionadas condenas. Los estudiosos de la historia de la filosofía han ido dándole más importancia a medida que avanzan las investigaciones sobre esa época:

«Las exposiciones de la Filosofía medieval aparecidas después de 1950 se distinguen de casi todas las anteriores, entre otras cosas, por considerar como sorprendentemente importante un determinado suceso que, a primera vista, no parece en absoluto ser algo especial que se salga

¹⁸ PRIETO, L., *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013, p. 165. Allí cita: cfr. PECKHAM, J., «Carta de 1 de enero de 1285» (n. 625), en C.T. MARTÍN (ed.); *Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis*, Rolls Series 77 (Longman, Londres 1885) III, 870 – 872.

de lo corriente: la condenación eclesiástica de principios filosófico-teológicos que tuvo lugar en París y Oxford en marzo de 1277»¹⁹.

No es de extrañar que, en un ambiente de creación teológica realizada principalmente por autores no sólo cristianos, sino pertenecientes a órdenes religiosas y muy ligados, por tanto, a la autoridad eclesiástica de la que dependían los mismos centros de estudios y las universidades en las que se desarrollaban sus enseñanzas, una condena de tesis filosóficas realizada por la autoridad religiosa competente tuviera un fuerte impacto, y determinara claramente el enfoque de no pocos temas afectados por esas sentencias.

Para intentar expresar lo decisivo de estas condenas, Gilson las compara con la del modernismo en el siglo XX:

«Vers 1300, un théologien se trouvait à l'égard du décret de 1277 à peu près dans la même situation que le furent ceux de notre temps après la condamnation du modernisme. En fait, le décret d'Étienne Tempier avait été un rappel à la tradition»²⁰.

¹⁹ PIEPER, J., *“Scholastik”. Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, Kosel-Verlag, München, 1960. Versión castellana de Ramón Cercós: *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Rialp, Madrid, 1979, p. 155.

En adelante, citaremos esta obra –en castellano–, siguiendo la versión de Cercós, como PIEPER, J., *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, ed.c.

Este mismo autor se detiene a valorar el desarrollo de la ponderación de estas condenas a lo largo de la historia:

«En la Historia de la Filosofía de la Edad Media de Albert Stöckl, en tres tomos (1864/66), el hecho se cita sólo de paso; en la obra histórica de Überweg (Überweg-Geyer, 493. 495), edición de 1928, que por lo demás constituye una exposición muy detallada, se informa del hecho escasamente en unas veinte líneas. Contrariamente a esto, la *Historia del desarrollo doctrinal del siglo XIII* de Fernand van Steenberghen (Capítulo V: *Autour de la condamnation de 1277. Le XIIIe siècle*, pp. 289 – 322), aparecida en 1951, le dedica todo un capítulo, casi una quinta parte de toda la obra. Y de los once grandes capítulos en los que divide Etienne Gilson su *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, de 1955, uno se titula: The condemnation of 1277.

Van Steenberghen llama a esta “transcendental condenación de la Edad Media” (*Ibidem*, p. 302), “el verdadero eje de la historia del pensamiento de esta época” (*Ibidem*, p. 287). También Gilson habla de un “hito” (*landmark*), y dice que el suceso cambió tan desde la base la atmósfera de la vida intelectual, que se pueden clasificar determinadas doctrinas, sin saber más detalles, por el hecho de que fueran concebidas antes o después de la condenación (Gilson, *History*, pp. 385, 408, 465)», *Ibid.*, pp. 155 - 156.

²⁰ GILSON, E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin, Paris, 1952, p. 643.

En adelante, citaremos esta obra como GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c.

Un elemento importante de esas condenas hace referencia al llamado *necesarismo*, originado en la visión aristotélica del primer motor, y comprendido como emanación necesaria de lo real a partir del primer existente. Si bien, para Aristóteles, no tiene cabida el concepto de creación, éste sí se maneja entre sus comentaristas, lo que da pie a interpretaciones aristotélicas que hablan de una creación necesaria por parte de Dios. Particularmente Averroes defenderá la estructura necesaria de todo el cosmos existente.

Así, encontramos entre las proposiciones condenadas ejemplos como: «Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitudine eveniunt, et quod omnia futura, quae erunt, de necessitudine erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas»²¹.

Evidentemente, es éste un planteamiento que no puede sostener un pensador cristiano, que tiene, por revelación, el conocimiento de la creación del mundo *ex nihilo* por parte de Dios. Es fácil pensar, por tanto, que la necesidad de ‘defender’ la libertad en el obrar divino, fuera una circunstancia que influyera en los planteamientos de Duns Escoto. Ante planteamientos filosóficos que hacen imposible la contingencia debida a la libre creación por parte de Dios, la reacción de un pensador como Escoto va a estar marcada por la defensa de la libertad divina en su obrar *ad extra*, y por la de la libertad en el hombre.

Como veremos a lo largo de este trabajo, esa defensa de la libertad irá asociada necesariamente –en la visión del Sutil– a una preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, y de la voluntad entendida como capacidad de autodeterminación, en la que apenas tendrá nada que decir el entendimiento. Sólo de este modo podrá salvar nuestro autor la libertad tal y como la concibe.

Aunque no nos detenemos más en ello –por ser un tema que excede nuestro estudio– esas condenaciones llevaban consigo también una cierta condena

²¹ DENIFLE, H. – CHATELAIN, A., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, n. 21, p. 545. Citado por RIVERA, E., “Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277”, a.c., p. 42, nota 7.

Existe una nueva edición, de indudable interés, de esa obra clásica: PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J. Vrin, 1999, que recoge el texto original latino –elaborado tras un detenido análisis de las fuentes– y la traducción francesa; además de un interesante aparato crítico.

general a los filósofos desde el punto de vista de los teólogos: el ya mencionado *necesitarismo* es un elemento integrante de esa visión negativa hacia lo que los filósofos pueden llegar a conocer de la realidad, especialmente en lo referente a Dios. Transmite hacia ellos un ambiente de sospecha, pues su plano de conocimiento está lastrado –limitado– por no contar con las verdades naturales que el teólogo conoce a partir de los datos de la revelación.

Intentos de síntesis filosófico-teológicos, como el de Santo Tomás, quedarán estancados durante no poco tiempo. Más bien, se creará una fisura, probablemente irreparable, entre filosofía y teología. «Especialmente la concepción cristiana, que naturalmente siempre es teológica y filosófica al mismo tiempo, pasa ahora a la defensiva frente al saber “mundano”; en lugar de una colaboración amistosa surge entonces una sospecha angustiosa»²². Gilson se referirá a estos hechos como la ruptura de una época dorada –*honeymoon*– entre la filosofía y la teología²³.

Aunque sea difícil pretender encontrar causas definidas de un proceso histórico, y siendo un tema de investigación mucho más vasto de lo que aquí y ahora podemos afrontar, sí podemos hacer notar las consecuencias más inmediatas y evidentes en el modo de hacer teología –y de usar de la filosofía– posterior a esas condenaciones. Así, es un hecho que

«está muy difundida la tesis de que en el último cuarto de siglo XIII la coincidencia de la condena parisina y la muerte de Tomás de Aquino señalan el final del intento de construir una síntesis entre la teología cristiana y la filosofía griega, una unión cuya “luna de miel” –en expresión de Gilson– llega a su final, para dejar paso a un doloroso divorcio, lo que, en definitiva concluirá en la autonomización de la filosofía, que ya se hará claramente manifiesta en el racionalismo cartesiano. En este proceso, la condena de la universidad de París, sería un punto crítico en el devenir de

²² PIEPER, J., *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, ed.c., p. 164.

²³ Cfr. GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward, London, 1955, p. 465.

un proceso de autonomización de la filosofía que se había iniciado décadas atrás con la recepción de los escritos aristotélicos especialmente en la facultad de artes»²⁴.

Unas palabras del mismo Escoto pueden ayudar a plasmar esta controversia que él, como teólogo que es, asume en primer plano. Nos encontramos en el prólogo de la *Ordinatio*, en su primera cuestión dedicada, precisamente, a tratar sobre la necesidad de la doctrina revelada para el hombre *pro statu isto*: «Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem»²⁵. En pocas palabras queda indicado el diferente –irreconciliable– punto de vista entre filósofos y teólogos.

También de este aspecto del pensamiento de Escoto se desprenderán importantes consecuencias, a medida que otros pensadores, posteriores a él, vayan elaborando sus sistemas remarcando, cada vez más, la independencia del pensamiento filosófico respecto a la teología y la revelación. Esa quiebra es, entre otros, uno de los elementos característicos del llamado pensamiento moderno. Citando de nuevo a Josep Pieper, podemos afirmar que «irresistiblemente tiene lugar la separación, justificada desde ambos bandos, de *fides* y *ratio*, a cuya concordancia había estado dirigida la energía de casi un siglo; tiene lugar en una palabra el fin de la Edad Media»²⁶.

2. La ciencia metafísica y su objeto

Consideramos suficiente, para nuestra finalidad, la ponderación hecha del entorno cultural en el que se mueve nuestro autor. Nos parece ahora de

²⁴ LEÓN, F., “La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277”, en *Ciencia Tomista*, 141 (2014), p. 126.

²⁵ *Ord.*, Prol., pars 1, q. un., n. 5; t. I, 4.
Sobre esta materia, puede verse GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., pp. 15 – 31.

²⁶ PIEPER, J., *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, ed.c., p. 181.

importancia pasar a analizar –siempre en la somera medida de apuntar los medios necesarios para la posterior comprensión de las afirmaciones de Duns Escoto, y sin pretensión de exhaustividad– algunos conceptos metafísicos fundamentales en el sistema escotista.

Cuando el Oxoniense se plantea cuál sea el objeto y el contenido de la ciencia metafísica –si existiera– está afrontando, en realidad, un problema teológico, como es frecuente en las consideraciones escotistas. Son temas que estudia en sus *Quaestiones in Metaphysicam*. Se ha mencionado ya el momento histórico en que se desarrolla el pensamiento de Escoto en relación a estos asuntos. El problema de fondo está en si es posible un cierto conocimiento natural de Dios, al margen de la Revelación, y si fuera posible demostrar su existencia.

Al enfrentarse a estos temas, básicos en su pensamiento, pues implican la existencia misma de una ciencia teológica y una ciencia metafísica, Escoto está en diálogo con las dos soluciones más conocidas, planteadas antes de él: precisamente, las de los comentaristas árabes de Aristóteles, Averroes y Avicena. Estas dos soluciones, radicalmente diferentes, suponen asumir que el objeto propio de la metafísica sea Dios (Averroes), o sea el ser (Avicena)²⁷. Sobre este asunto versa, de hecho, la primera de las cuestiones que lleva a cabo en la redacción de su mencionada obra acerca de la metafísica, y cuyo título refleja plenamente este planteamiento: «Utrum subiectum Metaphysica sit ens in

²⁷ «Au moment où le jeune maître va fixer sa pensée, deux solutions du problème s'offrent à son choix: admettre avec Avicenne que l'objet propre de la métaphysique est l'être; admettre avec Averroès que l'objet propre de la métaphysique est Dieu. Le terrain sur lequel se sont développées ses observations personnelles est donc, en réalité, la critique dirigée par Averroès contre la conception avicennienne de la métaphysique. Opter pour l'un plutôt que l'autre, ce n'était pas seulement accepter sa solution de ce problème, c'était engager l'orientation future de toute une métaphysique. On comprend aisément que Duns Scot y ait regardé à deux fois», GILSON, E., "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, Paris, 2 (1927), p. 93.

En adelante, citaremos esta obra como GILSON, E., "Avicenne", a.c.

En esta obra, el conocido medievalista francés hará un estudio largo y denso acerca del influjo de la filosofía aviceniana en el pensamiento escotista, que consideramos de interés, y que será citado en más de una ocasión.

quantum ens, sicut ens posuit Avicenna? Vel Deus, et Intelligentiae, sicut posuit Commentator Averroes? »²⁸.

Tras debatirse entre ambas opciones, considerando cuidadosamente cada una de ellas, Escoto se inclinará definitivamente por la solución de Avicena, aceptando que el ser común sea el objeto de la metafísica. No puede aceptar que sea Dios el objeto de la metafísica, porque eso supondría una doble aceptación: que Dios es un objeto ya demostrado por una ciencia anterior, es decir, por la física –tal como lo concibe Averroes–; y que Dios puede ser conocido –en cuanto tal– directamente por nuestro conocimiento: de otro modo no podría ser el objeto de una ciencia. Como podemos intuir, ninguna de estas opciones es aceptada por Escoto. De una parte, la existencia de Dios no puede ser demostrada por la ciencia física, a la que supera; de otra, y *pro statu isto*²⁹, Escoto no puede aceptar tampoco que Dios como ser infinito pueda ser conocido directamente por nuestro intelecto.

«A pesar de las apariencias, no debe suponerse que se tratara de un mero problema académico. Por el contrario era el enfrentamiento entre dos concepciones difícilmente conciliables, que sobrepasaban los límites de las disputas escolares. Para Averroes, tanto Dios como las sustancias separadas forman parte del universo. La divinidad es causa metafísica del orden físico, y, en consecuencia, es inevitable que la ciencia física haya de demostrar la existencia de Dios y el resto de las realidades divinas que son el objeto propio de la Metafísica. En contraposición, el universo aviceniano es radicalmente diferente. Dios no se instituye aquí como la primera de las inteligencias motrices que mueven el universo. El Dios de

²⁸ *In Metaph.*, lib. I, q. I.

²⁹ Puede tener interés conocer con más detalle qué entiende Escoto por *statu*, para saber con precisión a qué se refiere concretamente cuando menciona la frase *pro statu isto*: «'Status' non videtur esse nisi 'stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae. Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentialium animae in operando (...). Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur», *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 187; t. III, 113. Para mayor abundancia, puede leerse el análisis que realiza Guzmán acerca del sentido en Escoto de esta expresión, GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., pp. 172 – 177.

Avicena es radicalmente trascendente, y se sitúa más allá de toda inteligencia motriz»³⁰.

Así pues, y como es sabido, Escoto defenderá que el objeto propio de la ciencia metafísica es el ser, siguiendo la opinión de Avicena. El objeto propio de la metafísica no será Dios, como lo era para Averroes, pero sí permite llegar a conocer a Dios, precisamente en lo que de común tiene con el resto de los seres: el ser en tanto que es sólo ser. «Par cette option, Duns Scot s'engage sur la voie d'une métaphysique où l'être est conçu de telle manière que l'atteindre ne soit pas immédiatement atteindre Dieu, mais où l'on peut atteindre Dieu à partir de l'être en tant qu'être»³¹. Un ser que es concebido por el intelecto antes de saber si es finito o infinito: el ser común. El mismo Escoto explicará que podemos no saber – de entrada– si Dios es un ser finito o infinito, pero sí tener claro que es un ser. Y un concepto de Dios, aunque sea elemental, es necesario para poder llegar a conocerle: «Ergo omnes inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem»³².

³⁰ ARCE, J.L., “Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 7 (1989), p. 63.

Citamos aquí este interesante artículo de Arce Carrascoso, cuyo contenido nos parece de mucho interés en este punto.

En adelante lo citaremos como ARCE, J.L., “Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica”, a.c.

³¹ GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 79. El texto de Gilson continua como sigue: «Le Docteur Subtile l'a fait en claire conscience des suites que comportait un tel engagement philosophique. A l'objection fondamentale d'Averroès: comment prouverons-nous l'existence de Dieu autrement qu'en physiciens, c'est-à-dire *a posteriori* et à partir de ses effets, Duns Scot a mainte fois répondu: oui, nous prouverons Dieu *a posteriori* et à partir de ses effets, mais à partir de ses effets *métaphysiques*, qui sont les propriétés métaphysiques de l'être. Dieu peut donc être démontré comme cause nécessaire des propriétés qui appartiennent nécessairement à tout être, en tant même que cet être est (*In Metaph.*, lib. VI, q. 4)». Y cita: «Per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit: sed multae sunt passiones consideratae in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua prima causa talium entium; ergo ex talibus passionibus metaphysica potest demonstrare aliquam esse causam primam illorum entium», [*Ord.*, Prol., I, q. 3, a. 7, n. 21; t. I, p. 66], *Ord.*, Prol., I, pars 3, q. 1-3, n. 194; t. I, 131. Se ha corregido el texto citado por Gilson, según la edición Vaticana. También se ha añadido la cita que corresponde a esa edición, además de la que aporta Gilson en su obra. Es bien conocido que Gilson realiza un profundo estudio acerca del objeto de la metafísica escotista, y su objeto en las páginas 11 y siguientes de esta obra.

³² *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 39; t. III, 27.

Iremos perfilando cuál sea este ser, objeto de la metafísica para Escoto, siguiendo los planteamientos de Avicena. Como veremos, el *ens* así concebido nada dice de la existencia real del objeto en cuestión: no se refiere a un existente real cuyo hecho de estar siendo (de ser algo) se nos presenta como algo evidente y primeramente conocido para el entendimiento. No, más bien se refiere a la característica más general, menos comprensiva, que se puede aplicar a todo lo que es. Más que referirse a un existente, nos pone el acento en ‘cosa’; no en el sentido de algo poco definido, pero sí en el sentido de no precisar el sujeto del que se trate, ni la existencia real de dicho sujeto.

Cuando el Estagirita, y después de él Tomás de Aquino, hablan del ser como objeto de la metafísica, están entendiendo por *ser* la perfección más radical de todo ente real. No se refieren sólo al hecho de la existencia real, ‘estar siendo’, pero desde luego no se excluye. Ser, como objeto de la metafísica en esos autores, hace referencia a un ‘estar siendo’, pero también a un ‘alguien’ que es quien existe. Es, ciertamente, una característica común a todo existente, pero no es un atributo vago e indeterminado: como decimos, está cargado de contenido. Sin embargo,

«algunos han entendido el ser como el concepto más pobre, lo que resta después de haber prescindido de todas las características que diferencian unas cosas de otras: sería la noción más vacía y abstracta, que se puede aplicar a todo (extensión máxima) a fuerza de no tener casi ningún contenido (comprehensión mínima), de indicar sólo lo ínfimo que todas las cosas poseen por ser reales. (...).

»Históricamente, tal concepción de ser se formula de modo explícito en el racionalismo (Leibniz, Wolff). Sin embargo, ya en Escoto y Suárez el ente es considerado como un concepto máximamente indeterminado, cuyo contenido viene a coincidir con la “esencia posible” »³³.

³³ ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1993, p. 33

Esta concepción del *ens* se aleja, como vemos, de la aristotélico-tomista que considera más bien el *ens* como un algo existente. Incluyendo, por tanto, una bipolaridad, como comenta Millán-Puelles:

«El *concepto* de ente es, en principio, el de la estructura bipolar de la esencia y de la existencia. (...) En ella [en la estructura bipolar] cabe acentuar o destacar (...) el polo de la existencia, pero sin aislarlo enteramente. (...) Pero, a la inversa, también si se destaca o acentúa el otro polo estructural del ente, no por ello lo aislamos por completo. Concebimos la esencia como esencia *de* un ente, de un existente en acto o en potencia. (...) Y aunque una esencia puede ser concebida sin incluirla en un ente que la esté poseyendo, lo que entonces ocurre es que la concebimos como una entidad completa: la tratamos “como si fuera” una esencia existente, no por juzgar que lo sea, sino por concebirla de ese modo»³⁴.

Veremos cómo efectivamente, la concepción de Escoto acerca del ser como objeto de la metafísica está lejos de la visión que hemos sintetizado con palabras de Millán-Puelles. Y tendremos ocasión de determinar que la mirada escotista procede del modo de entender las esencias que tiene el filósofo árabe, su inspirador.

3. Objeto propio del entendimiento

Como vamos diciendo, Escoto considera que el objeto propio de la metafísica es el ser. Que el ser sea el objeto de la metafísica implica que es el objeto primero y adecuado del intelecto: aquello que, de modo espontáneo y primero (no en el orden temporal), el intelecto capta en todo lo que conoce. «Ens

³⁴ MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, p. 239. En adelante, citaremos esta obra como MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, ed.c.

est primus conceptus distincte concepibilis»³⁵. Necesitamos analizar esta opinión con cierto detenimiento para poder definir con precisión en qué consista este concepto de ser asumido por Escoto, siguiendo a Avicena. No parece aventurado afirmar que poco tendrá que ver con el *esse* concebido por Santo Tomás de Aquino, como ya hemos apuntado.

Para que el concepto de ser pueda ser aprehendido por el entendimiento en todo aquello que conoce, parece claro que ha de tratarse de una noción general, desprovista de todas aquellas concreciones que hacen que pueda diferenciarse un ente de otro entre. Escoto acudirá, una vez más, a la autoridad de Avicena para ir perfilando esta noción:

«In ista quaestione videtur opinio Avicennae I Metaph. suae, c. 2. d et c. 9. a, quod ens dicitur per unam rationem de omnibus, de quibus dicitur, sed non aeque primo, quia quaedam sunt quasi genera, sive species entis: quaedam ut vero passiones, etc. Ad hoc est ratio illa, quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius intelligitur, et non est processus in infinitum in intelligibilibus; ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem Generum, est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere; *ens ergo potest habere unum conceptum communem*»³⁶.

Hablamos pues de una noción general. La primera que capta el entendimiento en contacto con cualquier realidad. Porque todo lo que puede ser conocido, sea cual sea su naturaleza, es conocido a título de ser, siempre que no se trate de algo no verdadero. Este ser constituye, por tanto, el objeto inmediato y propio del intelecto³⁷.

³⁵ *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 80; t. III, 55. «Dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens», *ibid.*, n. 137; t. III, 85.

³⁶ *In Metaph.*, lib. IV, q. I, n. 5. La letra cursiva es mía, para resaltar la frase que se cita algo más adelante.

³⁷ «La preuve, c'est que l'être est intelligible antérieurement à tout autre intelligible il l'est, sinon d'une antériorité dans le temps, au moins d'une antériorité de nature, car tout ce qui peut être

a) Origen aviceniano de la triple consideración de la esencia

Según el filósofo árabe, «ens ergo potest habere unum conceptum communem», como el mismo Escoto recoge en el texto citado. Conviene, por tanto, esclarecer cuál sea la doctrina aviceniana sobre este punto para comprender en profundidad el sentido que, en Escoto, adquiere el ser.

Es claro que si el ser se puede decir según una y la misma *ratio* de todo aquello de lo que se dice, es porque en sí mismo el ser es anterior a cualquiera de las concreciones en las que nos aparece. Es decir, es anterior a su singularidad en un ente concreto y a su universalidad en nuestros conceptos. No sólo es anterior a estas concreciones sino que, de suyo, no las reclama.

¿Qué puede ser el *ens* que no sólo es anterior a su ser en una *res* concreta, sino que también, de suyo, no reclama darse en ninguna de sus posibles concretizaciones? No puede ser sino una esencia, la más metafísica de las esencias, tal y como las concibe Avicena³⁸. Según el filósofo árabe,

«essentiae vero aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus. Unus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et aliud secundum quod est in intellectu»³⁹.

Aquí está expresado el tercer respecto de la esencia concebido por Avicena. Si bien pareciera que la esencia agota todas sus posibilidades de darse

connu, quelle qu'en soit la nature, est connu à titre d'être, à moins qu'il ne le soit comme vrai ou comme un, qui ne sont que d'autres noms pour désigner l'être. C'est donc bien l'être qui constitue l'objet immédiat et propre de l'intellect», GILSON, E., "Avicenne", a.c., p. 104.

³⁸ «Identifican el ente con la esencia, y transforman la esencia en algo indiferente respecto del acto de ser, en simple "posibilidad de ser" », ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, ed.c., p. 33.

³⁹ AVICENA, *Logica*, I, f. 2, rb. Citado por Gilson, que cita a Avicena en la *Opera Omnia*, Venetiis, 1508. Nosotros seguiremos ese mismo sistema de cita en las que hagamos a ese autor.

cuando se encuentra en un singular concreto o en un universal en el intelecto, no es así⁴⁰. La esencia, en sí misma considerada, es un algo, es lo que ella misma es, antes de cualquier consideración relativa a una existencia determinada.

«En efecto, todo lo existente reviste carácter de concreto, de sustancia o de accidente, de acto o de potencia. La esencia, en este tercer estado, no es ni siquiera un cierto *prius* con una inclinación intrínseca al ser; puesto que el ser, en cualquier forma, nunca pertenece a los predicados esenciales, a las notas constituyentes y exclusivas, necesarias y suficientes de la esencia en cuanto que es aquello que es expresado en una definición»⁴¹.

Se trata, pues, de una pura metafísica esencialista en la que el existente concreto ha perdido su carácter fundante y primario tanto en el orden del ser como en el del conocer, para cederlo a la esencia: «l'êre dont Duns Scot fait l'objet de sa métaphysique, bien qu'il ne soit peut-être pas exactement une essence, est néanmoins connu par l'intellect comme s'il en était une: l' 'êre' pris en tant que tel et sans aucune détermination»⁴².

El mismo Avicena pone un ejemplo para hacer ver esta prioridad ontológica de la esencia:

«Animal est in se quiddam, et idem est utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima. In se autem huius nec est universale nec singulare. Si enim in se esset universale, ita quod animalitas, ex hoc quod est animalitas, esset universale, oportet nullum animal esset singulare, sed omne animal esset universale. Si autem animal, ex hoc quod est animal,

⁴⁰ «En este sentido, Avicena es el primer pensador, históricamente hablando, en establecer una división tripartita de la esencia», PRIETO, L., *Suárez y el destino de la metafísica.*, ed.c., p. 154.

⁴¹ GAMARRA, D., *Concepto y ser objetivo en Francisco Suárez y René Descartes* (tesis doctoral, *pro manuscripto*), Roma, 1983, p. 13.

⁴² GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 87.

Es cierto que esta afirmación se la plantea Gilson, en este punto, como una hipótesis —«Si cela est exact, on peut dès à présent prévoir, au moins comme hypothèse de recherche»—, pero será una hipótesis que venga aceptada como tesis tras analizar los textos de Escoto. Ciertamente compartimos la visión de Gilson.

esset singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, scilicet ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud singulare esse animal. Animal autem in se est quiddam intellectum in mente quod sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal non est nisi animal tantum. Si autem praeter hoc intelligitur esse universale aut singulare aut, aliquid aliud iam intelligitur praeter hoc quoddam, scilicet id quod est animal, quod accidit animalitate»⁴³.

Así pues, si por ejemplo concibo la equinidad, aun cuando la conciba como universal, la equinidad de suyo no es universal sino algo a lo que acaece ser universal. Pero el carácter de universal no forma parte de la definición de equinidad.

«Equinitas etenim habet deffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas, unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectum, ita ut hoc contineantur intra essentiam equinitatis»⁴⁴.

La esencia, por tanto, no es más que eso: esencia. «La esencia en sí misma se caracteriza por su neutralidad respecto de todas las determinaciones»⁴⁵. Quizá no haya mejor expresión para mostrarlo que la que utilizarán frecuentemente tanto Avicena como Escoto: *essentia tantum*. Es claro que esta percepción de la esencia contradice la visión aristotélico-tomista que hemos citado con palabras de Millán-Puelles (cfr. nota 34). Al menos, la contradice si tenemos en mente una existencia real de las esencias *tantum*; como veremos enseguida, tanto en Avicena como en Escoto, sólo se puede hablar de una existencia metafísica que, sólo de algún modo, se puede llamar real.

⁴³ AVICENA, *Logica*, III, f. 12 ra. Citado por GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 86.

⁴⁴ AVICENA, *Metaphysica.*, V, cap. I, f. 86 va. Citado por GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 86.

⁴⁵ ARCE, J.L., “Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica”, a.c., p. 69.

b) El tercer *respectus* en Duns Escoto

Ésta es, pues, la consideración de la esencia en sus tres *respectus*, según la concibió Avicena, en cuya autoridad se apoyó Escoto, como se vio, para afirmar que «ens ergo potest habere unum conceptum communem». Se puede decir, por tanto, que esta tripartita consideración de la esencia en Avicena prefigura los tres estados del ser en Escoto. La esencia en un singular real constituye el estado físico; en cuanto universal en el intelecto constituye el estado lógico; y, por último, la esencia en sí misma, sin ninguna determinación constituye el estado metafísico. Es precisamente a este estado metafísico al que pertenece el ser unívoco de Escoto, pues sólo prescindiendo de toda determinación el ser puede ser dicho unívocamente de todo existente. Por otra parte, «*experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se, vel in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio*»⁴⁶.

Es, pues, un hecho de experiencia que podemos concebir el ser con independencia de cualquier determinación a él añadida y, por tanto, concebirlo en su razón propia. Entendiendo el ser así concebido como una esencia en su puro estado metafísico, previo a cualquier otra consideración, más allá del mero hecho de ser tal esencia. A ella se llega por lo que Escoto denomina una *abstractio ultimata*⁴⁷, que implica trascender todo aquello de lo que está acompañado el ser – podría decirse lo mismo para una esencia cualquiera– en su existencia actual, para arribar al plano metafísico en el que se dan las esencias en sí mismas, las quiddidades de los entes reales, el ser absolutamente considerado. En definitiva, el

⁴⁶ *In Metaph.*, lib. IV, q. I, n. 6.

⁴⁷ «Quod 'quando aliquid est abstractum ultimata abstractione -ita quod est abstractum ab omni quod est extra rationem eius- et praedicatum non praedicatur de aliquo nisi formaliter, non est unio vera talium extremorum nisi sit formalitas et per se primo modo'», *Ord.*, I, d. 5, pars 1, q. un., n. 24; t. IV, 22.

La edición Vaticana aporta el contenido de una nota interpolada en este punto, que amplía la explicación de lo que sea la *abstractio ultimata*: «Nota, abstractio ultimata est quando formalis ratio alicuius consideratur secundum se, praeter quolibet quod non includitur per se in illa: si ratio alicuius praecisissime accipiatur, nihil illi formaliter convenit nisi quod per se includitur in illa ratione (*Rep.*, I A, d. 5, n. 19 et 21)».

Pueden leerse, para mayor ampliación, los nn. 18 a 24, en las páginas 17 a 23.

ser metafísico no es más que la más general de las quiddidades. El ser no es más que ser allá donde se dé y es, por tanto, unívoco como, por otra parte, todas las esencias lo son⁴⁸.

Estas consideraciones obligan a plantearse qué estatuto ontológico dar a las esencias en sí mismas consideradas.

Ha quedado esclarecido que no son seres singulares existentes separadamente, pero tampoco son entes de razón creados por nuestro intelecto, como puede serlo un universal lógico. No son, pues, seres en el sentido pleno de la palabra pero sí entidades o formalidades. Conviene recordar que no son las esencias entidades formadas por el intelecto, sino que son antes de cualquier acto del intelecto. En este sentido, en cuanto que se dan antes del acto del conocimiento y, por tanto, no son producidas por el intelecto, se las puede denominar también realidades⁴⁹. Pero conviene utilizar este término con precaución, precisamente porque realidad sugiere inmediatamente la idea de algún existente en acto. Y es esto lo que no son las esencias metafísicas de Escoto, sus quiddidades o formalidades. No se puede dejar de tener presente que el plano metafísico, en el que se dan las esencias o formalidades, no es un plano real en el sentido fuerte del término, precisamente porque es un plano distinto. Sin embargo, porque tampoco es solamente un plano lógico, de entes de razón, puede llamársele propiamente real al plano metafísico: y a las formalidades, propiamente realidades. Se verá esta cuestión con más precisión al tratar de la distinción formal.

Ya se vio, por otra parte, que para conocer una esencia o quiddidad hay que hacer abstracción de todas aquellas caracterizaciones que determinan la esencia,

⁴⁸ «L'être métaphysique n'est que la plus universelle de ces quiddités. En tant que tel, il n'est qu'être et c'est pourquoi, partout où il se rencontre, l'être est univoque, comme le sont d'ailleurs toutes les essences prises une à une, toutes leurs propriétés et tous leurs modes pris un à un, chaque essence étant toujours et partout ce qu'elle est et rien que ce qu'elle est», GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 629.

⁴⁹ «Et intelligo sic 'realiter', quod nullo modo per actum intellectus considerantis, immo quod talis entitas esset ibi si nullus intellectus esset considerans; et sic esse ibi, si nullus intellectus consideraret, dico 'esse ante omnem actum intellectus' », *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 390; t. II, 350.

haciéndola ser de un determinado modo, es decir, haciéndola ser un singular concreto en el plano real, o una esencia universal en el intelecto. Esto, porque el verdadero conocimiento metafísico se da cuando se traspasa el plano real, físico, para llegar al plano metafísico: «apparet quae sit ultima abstractio, quia 'quiditatis absolutissimae, sumptae ab omni eo quod est quomodocumque extra rationem quiditatis' »⁵⁰.

Si buscamos cuál sería el orden entre estos tres *respectus* de la esencia, es claro que la consideración de la esencia en sí misma, de modo absoluto, es anterior a su consideración según el ser que tiene en las cosas singulares. La consideración según el ser que tiene en el intelecto tomado de las cosas singulares es, por tanto, posterior a las otras dos. Así pues, la primacía del plano metafísico – formal – es, de una parte, gnoseológica, como se ha visto, pero también ontológica en cuanto es fundamento del orden real.

Esto, si consideramos las esencias en sí mismas y en relación con el intelecto humano que las conoce. Sin embargo, si se consideraran las esencias en el ser que tienen en el intelecto divino, parece claro que su ser metafísico es posterior al intelecto de su artífice. No nos detendremos en este particular, por estar fuera de la línea de interés de este trabajo, pero sí hacemos la consideración de que, si bien la creación es un acto de la voluntad divina, todo lo que esa voluntad decide llevar a la existencia está previamente en el conocimiento divino como posible. De ahí que con anterioridad ontológica a su ser metafísico, las esencias son en el intelecto del creador⁵¹.

⁵⁰ *Ord.*, I, d. 5, pars 1, q. un., n. 22; t. IV, 20 – 21.

⁵¹ Este orden resulta plenamente coherente con una visión creacionista del mundo. Si bien con una comprensión muy diferente de la naturaleza de las esencias, también Santo Tomás utilizará ideas de Avicena, a quien menciona, para explicitar el orden de la realidad: «unde uniuscuiusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsius naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro», SANTO TOMÁS, *Quodl.*, VIII, q. 1, a. 1, c.

c) La univocidad del ser

Existe, pues, el ser objeto de la metafísica, y objeto propio del entendimiento que, en su estado metafísico, es anterior a cualquier otra consideración, sea en la realidad existente o en el intelecto humano. El ser en sí mismo considerado. El más general de los conceptos posibles, obtenido por una abstracción *ultimata*⁵². Y es aplicable a todo lo que es de igual modo. Para Escoto, es aplicable tanto al ser finito como al ser infinito. Precisamente porque, al ser lo más general, no incluye en él ni la finitud ni la infinitud. Cuando concebimos el ser, no lo concebimos ni como finito, ni como infinito, sino más bien como indiferente a esa distinción. Ha de ser el *ens communissimum*. Por tanto, este ser ha de ser unívoco⁵³.

Como ya se afirmó, tomando palabras con las que Escoto citaba a Avicena, *ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur*⁵⁴. Para que el término ser pueda aplicarse a todo cuanto existe, ha de tratarse de un concepto unívoco. «Pero decir que el intelecto concibe siempre el mismo objeto cuando piensa el ser,

⁵² «Sobre la noción escotista de ente puede afirmarse muy poco. Se trata de una noción comunísima, absolutamente indeterminada y unívoca a todos los entes; el denominador común más general posible de todo cuanto es. Para llegar a esa noción es preciso seguir un proceso abstractivo, que va más allá que la abstracción aristotélica», SARANYANA, J.I., “Onto-Teología en Juan Duns Escoto”, en *Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, p. 1271.

Citamos aquí unas palabras de un interesante estudio de la ontología de Escoto, si bien, enfocado prioritariamente al ámbito teológico.

⁵³ «En droit, et de par sa nature même, il [l'intellect] ne peut avoir pour objet propre qu'un pur intelligible, exactement comme les Anges dont la nature est si proche de la sienne. En fait, même dans son état de nature déchue, ce qu'il atteint immédiatement n'est ni l'essence du sensible singulier en tant que tel, ni l'essence de ce singulier rendue universelle par une opération logique, mais l'essence intelligible elle-même, ni singulière, ni universelle, prise dans son indétermination pure. C'est ce qui explique la fameuse doctrine scotiste de l'univocité de l'être », GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale, Deuxième série* (es uno de los dos tomos en que fue editada), J. Vrin, Paris, 1932, p. 59.

En adelante citaremos esta obra como GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c.

⁵⁴ Cfr. nota 36.

equivale a afirmar que la existencia de un objeto primero, propio y adecuado, del intelecto exige que nuestro conocimiento del ser sea unívoco»⁵⁵.

Escoto define con claridad lo que él mismo entiende por unívoco:

«Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum concepto dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri»⁵⁶.

Unívoco será, por tanto, todo concepto que no se pueda afirmar y negar a la vez de algo sin contradicción. Algo que se diga –se aplique– en el mismo sentido a todo lo que se le aplique, ya se trate de seres finitos o del mismo ser infinito. Nos servimos de unas palabras del ya citado Gilson para intentar ampliar el significado de estas afirmaciones:

«dire que l'être est univoque à Dieu et à la créature, c'est affirmer simplement que le contenu du concept que nous leur appliquons est le même dans les deux cas, non parce que ce sont des êtres de même ordre ou même d'ordre comparable, mais parce que être n'est alors considéré que comme signifiant l'acte même d'exister, ou l'existence même de cet acte, indépendamment de toute autre détermination»⁵⁷.

Es claro que *l'acte d'exister* que menciona aquí Gilson se está refiriendo al modo de entenderlo de Escoto, y nada tiene que ver con la particular concepción

⁵⁵ ARCE, J.L., “Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica”, a.c., p. 76.

⁵⁶ *Ord.*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 26; t. III, 18.

⁵⁷ GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., p. 59.

Por su interés, reproducimos esta misma nota de modo más amplio, recogiendo las palabras posteriores a las que acabamos de mencionar: «C'est ce qui explique la fameuse doctrine scotiste de l'univocité de l'être. Elle ne signifie pas que l'être divin soit de même ordre que l'être créé: Duns Scot sait bien qu'ils ne sont qu'analogues. Elle ne signifie pas non plus que l'être soit un concept univocel logiquement attribuable à Dieu et aux créatures, (...). Ce que cette doctrine veut dire, c'est que la quiddité, l'essence même de l'acte d'exister, prise à part de modalités qui déterminent les différents modes d'existence, est appréhendée par l'intellect comme identique, quel que soit d'ailleurs l'être dont il s'agit. Lorsque Duns Scot dit que l'être est la première chose qui tombe sous les prises de l'intellect, il n'entend donc plus (...) mais l'existence en soi, sans aucune détermination généralement quelconque et prise dans sa pure intelligibilité», *ibid.*, pp. 59 – 60.

tomista del acto de ser (*esse*). Es, lo insistimos una vez más, un estado nuevo – nuevo para la filosofía precedente– en el que podemos encontrar la esencia, y eso, sin referencia alguna a la existencia real de un ente que la posea. Nos parecen claras reminiscencias del mundo platónico de las ideas.

Por tratarse del concepto más general, más desposeído de cualquier determinación, es perfectamente aplicable –unívocamente aplicable, por tanto– a cualquier ser de que se trate, con independencia de toda determinación que este ser pueda tener: todo lo que existe, *es* de igual modo. Entendiendo *es* no como el acto de ser –nunca insistiremos bastante–, que pone en la existencia real a cualquier ente; sino como la quiddidad más general posible que sólo indica el hecho de existir previo a cualquier determinación ulterior. Este concepto es concebido por el intelecto como idéntico se tome del ser del que se tome: es, precisamente, el substrato común a todos los entes, a todos los diferentes modos de existencia.

No significa, por tanto, siguiendo las palabras citadas de Gilson, que el ser divino sea del mismo orden que el ser creado (uno es el ser infinito, los otros son seres finitos), sino que estamos considerando el ser antes (ontológicamente) de cualquier determinación posterior, incluida la de la finitud o infinitud. Esta reflexión abre las puertas, como veremos en la siguiente sección, a la consideración de las diferentes formalidades que pueden darse ‘superpuestas’ en un mismo ente. De modo que el mismo ser común pueda dar lugar a entes tan diferentes como un accidente o una sustancia; a un ser finito o al mismo ser infinito. Si bien, en este último, y debido precisamente a la infinitud, esas diferencias formales desaparecen en su simplicidad⁵⁸.

⁵⁸ Nos parece muy acertada la consideración que hace Gilson acerca del posible riesgo de panteísmo a que pudiera llevar una consideración unívoca del ser, tal como la que tiene Escoto: nada más lejos de su planteamiento. «Ainsi, l'univocité scotiste est la négation radicale du panthéisme, car, pour que l'être puisse se dire en commun de Dieu et des créatures, il faut précisément qu'il ne s'étende pas à ces qui fait que l'être de Dieu est Dieu; mais en même temps elle unifie l'ordre entier de la connaissance humaine, en affirmant, à travers la diversité des états par où elle passe, l'unité essentielle de son objet», GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., pp. 61 – 62.

La explicación de la univocidad como conceptos que no puedan afirmarse y negarse de un mismo ente sin entrar en contradicción, es un planteamiento que recuerda a la teoría de los conceptos mantenida por Escoto, con su diferencia entre conceptos ciertos y conceptos dudosos⁵⁹. De modo que podemos saber cuándo se trata de conceptos distintos, si estamos seguros de alguno de ellos, y no de otros. Si bien no podemos entrar en ello, de algún modo se está midiendo la efectividad de nuestro conocimiento más por una seguridad subjetiva, que por un dato objetivo. No podemos abarcar en este trabajo un estudio más detallado de la teoría del conocimiento en Duns Escoto: algo más diremos en el capítulo siguiente, al tratar de la potencia natural. Nos sirve de momento, como ya afirmamos, la seguridad de poder formar el concepto de ser⁶⁰.

Otro elemento de la ontología de Escoto es la consideración de un concepto como distinto, semejante a seguro, como hemos mencionado, y del cual, ciertamente, podemos tener la seguridad de que corresponda a un conocimiento verdadero. Estas nociones recuerdan ciertamente también a las posteriores elaboraciones cartesianas, si bien en Escoto aún mantienen una referencia directa a la realidad extramental.

«Nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi conceptu ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem. Potest ergo concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte conceptu. Ergo ens est primus conceptus distincte concepibilis»⁶¹.

⁵⁹ «Omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius», *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 27; t. III, 25.

⁶⁰ Cfr. nota 35.

⁶¹ *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 80; t. III, 54 – 55.

A pesar de concepciones tan distintas acerca del término *ente*, Millán-Puelles afirma lo mismo en relación a la simplicidad del concepto de ente: «aunque el concepto de ente nos muestra una estructura bipolar, es, sin embargo, el más simple de todos nuestros conceptos. Sólo de un modo aparente son más simples que él las nociones de esencia y existencia, porque, como ya se ha

Para Escoto, la simplicidad suma del concepto de ente hace de él un concepto distinto, es más, el primero –el más distinto– de ellos.

Como hemos comentado ya, para Escoto el concepto de ser se asemeja mucho al concepto de esencia: ha construido una metafísica esencialista en la que el hecho o no de la existencia real del objeto no aporta prácticamente nada. Volvemos a percibir este planteamiento con la conclusión de univocidad del concepto de ser (entidad): en la medida en que supone el más común de los conceptos, despojado de la más mínima posible concreción, por supuesto de su real existencia o no, se está hablando de univocidad no del ser como acto de un ente (Escoto no lo entiende así), sino de univocidad de un concepto. Si el concepto mismo es unívoco, es claro que su sentido ha de ser idéntico –o no sería el mismo concepto– se aplique al ser al que se aplique⁶².

La pregunta que cabe formularse ante este planteamiento es si un concepto así aporta información valiosa de la realidad, o se mueve sólo en un plano ajeno a la realidad misma, por muy metafísico que éste sea.

«Esta consideración es más lógica que metafísica, e impide captar el ser como acto de las cosas, que se realiza diversamente en cada una de ellas y de modo máximo en Dios (...).

»Uno de los inconvenientes principales de esta postura es que el ente se asimila al pensamiento, ya que esa noción indeterminadísima de ser sólo existe en la inteligencia humana, como fruto de una abstracción lógica»⁶³.

Además de las razones metafísicas que llevan a Escoto a rechazar la analogía del ser, descubrimos en sus argumentos también trasfondos de problemas teológicos a los que busca dar solución. El motivo principal que lleva a Escoto a

señalado, lo más que cabe es destacar o acentuar una de ellas, sin que la otra deje de estar connotada», MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, ed.c., p. 239.

⁶² Se puede ampliar lo referente a la univocidad del ser en GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 88 – 116, delimitando los sentidos en los que se puede utilizar la univocidad. Como apuntamos, son aspectos que están más allá de la pretensión de estas páginas.

⁶³ ALVIRA, T., CLAVELL, L., MELENDO, T., *Metafísica*, ed.c., pp. 33 y 34.

rechazar la analogía del ser es que, de ella, según él, se desprendería la incognoscibilidad de Dios por parte del hombre. Si nuestros conceptos acerca de las criaturas son totalmente distintos de los que aplicamos a Dios, se hace imposible llegar a conocer algo positivo de Dios⁶⁴. Si el concepto aplicable a Dios no fuera idéntico al que se puede aplicar a la criatura, estaríamos hablando de conceptos diferentes, por lo que no podríamos decir nada de Dios, partiendo de lo que sabemos de las criaturas.

De hecho, como podemos suponer, el conocimiento de Dios a partir de las criaturas se hará mediante la atribución a Dios de las perfecciones (formalidades) encontradas en las criaturas, y que no impliquen de suyo imperfección, y aplicadas a Dios pero en grado sumo. Mientras que las formalidades que impliquen imperfección se aplicarán sólo en lo que de perfección posean, siempre en grado sumo, por tratarse del ser infinito.

«Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. (...) Ergo omnes inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis»⁶⁵.

Parece claro que en la metafísica de Escoto no tiene cabida la posibilidad de analogía entre conceptos. Para Duns Escoto, un concepto no puede ser semejante a otro concepto, ni siquiera en parte, sencillamente porque –en su visión– eso implica que estaríamos hablado de dos conceptos distintos (recuérdese que un concepto siempre responde exactamente a una realidad: lo veremos con algo más de detenimiento al tratar de la diferencia formal). Por tanto, sólo si los

⁶⁴ «Secundo dico quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae», *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 26; t. III, 18.

⁶⁵ *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 39; t. III, 26 – 27.

conceptos son unívocos, algo de los seres finitos nos puede llevar al ser infinito: «Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato»⁶⁶.

Por otra parte, no debemos olvidar que el punto central de la metafísica que construye (que necesita) nuestro autor es el de que sea capaz de llevar al conocimiento cierto de la existencia de un ser infinito. Y toda prueba de la existencia de Dios resulta imposible si el objeto propio de la metafísica –el objeto primero y adecuado de nuestro intelecto, por tanto– no es la idea de ser. Será imposible, incluso, si la idea de ser que nuestro entendimiento comprende no se puede aplicar propiamente al ser de Dios⁶⁷. Unas palabras del Sutil centran perfectamente la cuestión que estamos tratando. En ellas trata de cómo aplicar a Dios las perfecciones que descubrimos en las criaturas:

«omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. (...) *Ergo omnes inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem, univocum, quem accepit ex creaturis*»⁶⁸.

Terminamos así la consideración del objeto propio de la ciencia metafísica, y del entendimiento humano. Hemos descubierto su profunda raíz en la consideración aviceniana de los tres *respectus* de la esencia, y hemos llegado a concluir la necesidad de la univocidad en un concepto semejante.

⁶⁶ *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 139; t. III, 85.

⁶⁷ Cfr. GILSON, E., “Avicenne”, a.c., p. 149.

⁶⁸ *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 39; t. III, 26 – 27. Las cursivas son mías, para remarcar el texto de mayor interés.

4. La distinción formal

Una de las consecuencias más importantes de la doctrina de los *respectus* de la esencia es el surgimiento de una nueva distinción: la *distinctio formalis a parte rei*. Escoto se plantea la distinción formal al tratar de explicar cómo es posible que la única esencia divina permita distinguir tres supósitos –personas– distintos. Dentro de la *pars* dedicada al estudio de *De personis et productionibus in Deo*, la primera cuestión tiene como título «Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluritatem personarum». Planteado así el problema, no es de extrañar que el Doctor Sutil prefiera hablar de no-identidad más que de distinción⁶⁹: está en juego nada menos que la unicidad de Dios. Es conveniente, por tanto, ver qué sea la identidad formal para, a partir de ella, entender mejor la distinción formal.

Así como en la unidad podemos distinguir grados: de agregación, de orden, accidental (*per accidens*), sustancial (*per se*) y de simplicidad, y sólo esta última es verdadera identidad; así también en la identidad se pueden dar grados, el mayor de los cuales es la identidad formal.

«Vel, ut propriissime, dicatur: sicut possumus invenire in unitate multos gradus –primo, minima est aggregationis; in secundo gradu est unitas ordinis, quae aliquid addit supra aggregationem; in tertio est unitas per accidens, ubi ultra ordinem est informatio, licet accidentalis, unius ab altero eorum quae sunt sic unum; in quarto est per se unitas compositi ex principiis essentialibus per se actu et per se potentia; in quinto est unitas simpliciter, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis)– ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis»⁷⁰.

⁶⁹ «Melius est uti ista negativa ‘hoc non est formaliter idem’, quam, hoc est sic et sic ‘distinctum’ », *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 404; t. II, 357.

⁷⁰ *Ibid.*, n. 403; t. II, 356.

Intentaremos comprender de qué se trata acudiendo a la propia definición que Escoto da de ella: «Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo»⁷¹.

¿Qué quiere decir el Oxoniense con *ratione sua formali quiditativa*? Puede ayudar para esclarecer este punto la definición de identidad formal que proporciona Oromí:

«La identidad formal consiste en la identidad de dos o más “realidades” de un mismo ser, no por razón de la unidad de composición ni por razón de la unidad de simplicidad de estas realidades con el mismo ser, sino por sí mismas, de manera que si definimos una realidad y otra la definición coincide en ambos casos»⁷².

Según estas palabras, parece que se podría identificar la *ratio formalis* con la definición. Esto, sin embargo, sugiere una dificultad. ¿Por qué se acude a la definición que, en última instancia, genera una identidad conceptual, para determinar el grado de identidad que existe entre diversas formalidades? Cabría objetar que no toda distinción entre conceptos implica una distinción metafísica en el ente real, ya que pueden proceder únicamente de la limitación de nuestro conocimiento. Este es el caso, por ejemplo, de la denominada distinción de razón, en el sistema tomista, como el mismo Escoto recogerá en alguna ocasión: «Potest autem vocari 'differentia rationis', sicut dixit doctor quidam; non quod 'ratio' accipiatur pro differentia formata ab intellectu»⁷³. El intelecto no crea –por supuesto– la distinción en la realidad, pero ni siquiera genera nuevas distinciones no existentes previamente en la realidad. Únicamente distingue lo que ya es distinto antes de su conocimiento.

⁷¹ *Ibid.*; t. II, 355 – 356.

⁷² OROMÍ, M., “Teoría de las distinciones en el sistema escotista”, en *Verdad y Vida*, 5 (1947), p. 258.

Las comillas son mías. Conviene tener presente que “realidad” no viene usada en su sentido más fuerte, sino en el sentido ya expuesto en la nota 49.

⁷³ *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 401; t. II, 355.

Como se verá enseguida, esta objeción no tiene sentido dentro del sistema escotista. Para él una distinción de razón se dice únicamente por el hecho de que la diferencia descubierta por el intelecto lo está previamente en la quiddidad de la cosa, y es descubierta por el intelecto: «sed ut 'ratio' accipitur pro quidditate rei secundum quod quiditas est obiectum intellectus»⁷⁴. Recordamos su ya mencionada diferenciación de conceptos en seguros y confusos, y en conceptos distintos, para caer ahora en la cuenta de que para Escoto el hecho de que el intelecto conciba un concepto distinto acerca de una formalidad de un ente, implica la existencia de esa formalidad en el ente en cuestión⁷⁵. Por tanto, los conceptos distintos no proceden, en ningún caso, de la limitación de nuestro conocimiento sino de la realidad misma. «Ce ne sont pas nos concepts qui confèrent aux formalités leur distinction; au contraire, celles-ci fondent par leur distinction celle de nos concepts»⁷⁶.

Se ve claramente que, para Escoto, nuestros conceptos son un reflejo directo de las esencias en su tercer estado, hasta el punto de que todo concepto distinto indica la quiddidad de la cosa; no es una mera construcción intelectual. «Definitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei: est ergo non-identitas formalis ex parte rei»⁷⁷. Queda pues solventada nuestra objeción, ya que toda distinción de conceptos procede de una distinción anterior a todo acto del intelecto.

Se introduce, pues, una nueva distinción formal en la realidad. Distinción que, como hemos visto, se da en la realidad, y es descubierta por el intelecto en su actividad normal, que puede obtener diferentes conceptos en un mismo ente: diferentes conceptos que responden a diferentes 'entidades', pues no son meras

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ «Un être possède autant de formalités distinctes, que l'intellect peut en former de concepts distincts», GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 499.

No hemos encontrado en la edición Vaticana la cita de Escoto que recoge Gilson en este texto. Pensamos que esa cita se refiere a la siguiente en la ed. Vaticana: *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 396; t. II, 353-354.

⁷⁶ GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 499.

⁷⁷ *Ord.*, I, d. 8, pars 1, q. 4, n. 193; t. IV, 262.

distinciones conceptuales, inexistentes fuera de la mente. Las entidades a las que se aplica la distinción formal se denominan formalidades, ya que están en el ente según su razón formal o quiditativa.

«Dico autem esse formaliter tale, sive esse in alio formaliter quod non est in eo potentialiter, ut album in nigro; nec virtualiter, ut effectus in sua causa est. Nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse, et cum quadam commixtione; quomodo ignis est in carne non formaliter, sed dico esse formaliter in aliquot, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quiditativam, et esse tale formaliter est includere ipsum secundum suam rationem formalem praecisissime acceptam»⁷⁸.

Nos encontramos en un terreno en donde el lenguaje se queda corto y se hace obscuro y donde, desde luego, la imaginación no tiene nada que hacer. Lo que sí podemos concluir es que la identidad formal es el mayor grado posible de identidad y el único caso en el que no se puede hablar de distinción alguna entre ellas.

Con una noción más clara de qué sea la identidad formal, o el aspecto formal de la identidad, estamos en mejores condiciones de poder adentrarnos en la comprensión del contenido de la distinción formal. Veamos de modo positivo qué sea la no-identidad formal.

«Perfectiones autem simpliciter in Deo habent non identitatem secundum quid, quae est non identitas formalis: distinctio ergo secundum quid ex natura rei, est non identitas formalis aliquorum. Et intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem eius; igitur per non identitatem formalem intelligo non indentitatem quiditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur»⁷⁹.

⁷⁸ *Rep.*, I, d. 45, q. 2, n. 5.

⁷⁹ *Ibid.*, n. 9.

Se vuelve a comprobar que el único modo de determinar la existencia de la identidad o no identidad formal es el recurso a la definición. Ahora bien, interesa insistir en que esto no implica que la distinción sea de razón, en el sentido de que la produzca el intelecto aunque no se dé en la cosa. Hemos visto ya que, si bien es el intelecto el que capta la distinción –o la identidad–, ésta se da verdaderamente en la cosa antes del acto de conocimiento: en este sentido, se trata de una distinción real (existente antes del acto de conocimiento, y no producida por él), si bien se puede denominar de razón, como hemos ya mencionado⁸⁰.

Se puede, pues, resumir con Bettoni: «la distinzione formale (...) è fondata, anzi è nelle cose, sebbene prenda rilievo e sia colta soltanto in virtù di un atto di conoscenza»⁸¹. Se trata en definitiva de una distinción objetiva de las esencias en sí mismas consideradas.

Ahora bien, dentro de esta distinción, Escoto admite diversas clases, la *non-identitas formalis*, en sentido estricto, y la *non-identitas adaequata*. La no-identidad en sentido estricto consiste en la no inclusión total de una formalidad en otra o, si se definieran, la no inclusión total de sus definiciones. La no-identidad de adecuación, o imperfecta, consiste en la inclusión parcial de una formalidad en otra –o de sus definiciones–. Si se diera la inclusión total, es decir, si coincidieran

No obstante, en alguna ocasión, Escoto emplea otros nombres –ya acuñados–, aunque precisándolos para denominarla: «potest autem vocari ‘differentia rationis’, sicut dixit doctor quidam [Bonaventura], non quod ‘ratio’ accipitur pro differentia formata ab intellectu, sed ut ‘ratio’ accipitur pro quidditate rei secundum quod quidditas est obiectum intellectus», *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 401; t. II, 355.

«Potest vocari ‘differentia virtualis’, quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res, habens virtualiter sive praeminenter quasi duas realitates, quia utriusque realitati, ut est in illa una re competit illud quod est proprium principium tali realitati, ac si ipsa esset res distincta: ita enim haec realitas distinguit et illa non distinguit, sicut si illa esset una res et ista alia», *Ibid.*, n. 402; t. II, 355 – 356.

«Vel potest dici secundum Doctorem alium antiquum, scilicet secundum Bonaventuram, quod nec differunt tantum ratione, nec omnino realiter: sed quasi medio modo, scilicet secundum diversos modos habendi. (...) Et ista distinctio quam posuit inter essentiam et proprietatem, potest dici modalis, quia est ex natura rei praeter actum intellectus», *Rep.*, I, d. 33, q. 1, n. 14.

⁸⁰ Cfr. nota 73.

⁸¹ «La distinción formal (...) está fundada, es más, es en las cosas, aunque tome relieve y sea percibida sólo en virtud de un acto de conocimiento», BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano, 1966, p. 126. La traducción es mía.

En adelante, citaremos esta obra como BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c.

absolutamente sus definiciones, sólo cabría entre ambas formalidades una distinción de razón, pues entre ellas habría identidad formal⁸².

Estas dos clases de distinciones formales se dan en las criaturas. Cabe incluir una tercera clase que se da entre los atributos o perfecciones divinas – recuérdese que es en el planteamiento divino donde Escoto utiliza principalmente esta distinción, como también hiciera San Buenaventura–. Ahora bien, estas distinciones adquieren en Dios un sentido radicalmente distinto debido a que el fundamental atributo divino es la infinitud. En Dios, estas distinciones no pueden implicar composición, precisamente en razón de su infinitud; mientras que en las criaturas sí la implican. Solamente queríamos dejar constancia de esta tercera clase de distinción formal, que no trataremos, por salirse del ámbito de nuestro trabajo.

Llegados a este punto, el problema estriba en comprender cómo puede hablarse de distinción entre formalidades que se identifican plenamente con el ser del ente del que forman parte. Pensamos que no hay ningún problema de comprensión si se diferencia claramente el plano entitativo del plano formal, pues sólo en este último se da la distinción. Una distinción que se puede decir real⁸³ pero no entre entes, sino entre formalidades de un mismo ente. Si ésta se lleva al plano entitativo, obtendríamos un agregado de entes distintos con una unidad entre sí a lo sumo accidental.

⁸² «Quomodo est (essentiae et relationis) non identitas secundum *quid*? Respondeo, ibi est duplex non-identitas, non-identitas formalis et non-identitas adaequata, et utraque est non-identitas secundum *quid*

»Dicuntur autem aliqua non habere identitatem formalem, quando unum non est de per se, et primo intellectu alterius, ut definitio, vel partes definitionis de intellectu definiti; sed quando neutra includitur in formali ratione alterius, licet tamen sint eadem realiter, sicut ens et vnum dicuntur eadem (...).

»Non-adequata identitate dicuntur illa, quorum unum excedit alterum, vel unitas unius excedit unitatem alterius, ut se habet animal ad hominem; essentia autem, et proprietas non sunt eadem adaequate, quia unum excedit aliud et e converso», *Rep.*, I, d. 33, q. 2, nn. 11 y 12.

⁸³ «Sed numquid haec distinctio dicitur realis?

»Respondeo: non est realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur, ‘differentia realis actualis’ illa quae est differentia rerum et in actu», *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 400; t. II, 355.

Por tanto, en sentido estricto, no se puede decir que sea una distinción real. Sin embargo, se puede decir real en cuanto que es *ante omnem actum intellectus*, cfr. nota 49.

Escoto unifica esta multiplicidad entitativa de planos en un concepto que, según sus propias palabras, tomó de Dionisio: el de *continentia unitiva*⁸⁴. Ella es la que permite reunir «des éléments qui, *réellement* “un” demeurent néanmoins *formellement* distincts; autrement dit, qui sont identiques d’une identité réelle, et ne forment qu’une seule chose, au sein de laquelle ils demeurent formellement distincts»⁸⁵.

Somos conscientes de que no se trata de conceptos fáciles de captar, pero sí que tocan el núcleo mismo de la solución escotista, por lo que resultan imprescindibles para su comprensión. Por tanto, sólo se podrá entender la estructura de lo real tal como la ha concebido Escoto, teniendo presente el pluralismo del ser formal en el seno de un mismo y único ser actual.

Hemos tratado así de uno de los aspectos que mencionaba el obispo Peckham al referirse a las tesis del agustinismo filosófico del ambiente en el que se fragua el pensamiento de Duns Escoto⁸⁶. En su apartado c) mencionaba: «la multiplicidad de formas sustanciales superpuestas en la constitución del ente y

⁸⁴ «De continentia unitativa loquitur Dionys. 5 de *divinis nominibus*, quia continentia unitiva non est omnino eiusdem, ita quod idem omnino contineat se unitive, nec etiam omnino distincti, requirit igitur unitatem, et distinctionem», *Rep.*, II, d. 16, q. un., n. 18. En la *Ordinatio* de la edición de Wadding, podemos encontrar la siguiente cita: «Secundum Dionysium 5 c. de *Divi. no.*, continentia unitiva non est eorum quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur; nec est eorum quae manent distincta, ista distinctione, qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter», *Ord.*, II, d. 16, q. un., n. 17. No obstante, esta distinción no aparece en la edición Vaticana, por no considerarla directamente de Escoto.

La edición crítica Vaticana ha puesto de manifiesto que las cuestiones 15 a 25 de la *Ordinatio*, libro II no han sido escritas por Escoto, sino que se deben a discípulos suyos, que completaron el texto del Escocés a partir de *Reportata Parisiensia*, de donde el mismo Escoto se supone extraía los textos correspondientes.

«Post. dist. 14 et ante dist. 26, in codice O alia manu in margine adnotatur (f. 49rb): “Residuum a distinctione 14 usque ad distinctionem 26 quaere in Reportationibus, quia aliud non invenitur. In codice B (...): “Deficit hic a distinctione 14 usque ad distinctionem 26”, cui quidam alius opponendo animadvertit: “Nihil deficit! Vade ad primam Reportationem, et invenies ibi alias quaestiones, scilicet a dist. 14 usque ad 25 inclusive, et postea redeas hic”», t. VIII, 89* – 90*.

En adelante, cuando se dé este mismo caso en textos de cuestiones no admitidas por la Comisión Escotista, citaremos tanto la *Ordinatio*, como su refrendo en la *Reportata*, si es el caso.

⁸⁵ GILSON, E., *Jean Duns Scot.*, ed.c., p. 506.

«Cette “inclusion unitive” inclut des contenus de nature complexe mais déterminée. Elle ne contient pas des éléments tout à fait identiques, car de tels éléments n’auraient pas besoin d’être unis; ni des éléments qui, après union dans leur contenant, resteraient distincts de la même manière qu’ils l’étaient avant d’être unis en lui», *Ibid.*

⁸⁶ Cfr. nota 18.

también del hombre». Estamos ahora –o eso esperamos– en mejores condiciones de comprensión de las implicaciones de esa afirmación. Afirmación que, por tocar la médula del organismo escotista, afectará a no pocos de sus planteamientos y conclusiones.

5. Esencia y existencia

Iniciábamos la consideración de la distinción formal afirmando que Escoto la asumía como modo de explicación de la posibilidad de existencia de los tres supósitos en la naturaleza divina. En definitiva, se trata de explicar cómo pueden darse tres existentes en una única naturaleza o esencia. Se toca, por tanto, el punto de la distinción o igualdad entre esencia y existencia, en Dios, pero también en los entes finitos.

Como ya ha sido comentado, la consideración de las esencias como esencias *tantum* –según el tercer *respectus* concebido por Avicena– o la esencia en su estado metafísico, como lo nombrará Escoto, prescinde de su existencia real. Y prescinde de su existencia real por considerar a la existencia como un mero “accidente” para la esencia.

La visión de la realidad que cultiva Escoto es, como decimos, una visión esencialista, en la que lo fundante de la realidad es la esencia, el “lo que es”. En este planteamiento, el hecho de ser, es algo añadido a la esencia real existente. Añadido porque no forma parte de la formalidad de la propia esencia, pero con una añadidura que requerirá muchas consideraciones por parte del metafísico escocés que, a la vez, negará la diferencia real entre esencia y existencia.

Así, verá la existencia casi como una consecuencia necesaria de la propia esencia. No es más que una ulterior determinación de la propia esencia, pero que resulta de ella. El sujeto –el protagonista– será siempre la esencia, y la existencia

nos aparece como una consecuencia o propiedad de ella⁸⁷, siempre en un segundo plano ontológico y gnoseológico. Para poder explicar este planteamiento, acudiré a su distinción formal. La esencia y la existencia no se distinguen realmente, como venimos diciendo. Aunque tampoco puede decirse que entre ambas no haya más que una distinción de razón que, para Escoto, implicaría –de suyo– identidad⁸⁸. Pues bien, Escoto lo sintetizará en la afirmación de que la existencia real de la esencia no es sino una formalidad más de la esencia y, por tanto, entre ambas no se da más que una mera distinción formal.

«L'existence actuelle vient donc s'ajouter à l'essence individuelle comme une sorte de détermination ultime, mais qui en résulte. Se distingue-t-elle donc de l'essence? Oui, sans doute, mais comme elle s'en distinguait dans la doctrine d'Avicenne dont, sciemment o non, Duns Scot reprend ici la thèse avec ce qu'elle comportait d'hésitations»⁸⁹.

Más allá del análisis metafísico de si esencia y existencia se diferencian realmente o no, llama la atención que lo que se proponga sea una casi identidad entre ellas. Ciertamente, no pueden ser idénticas, pero sus diferencias son las mínimas posibles, siendo la existencia una mera modalidad de la esencia. Con palabras de Gilson, en el tratado al que nos estamos refiriendo en esta sección:

«Ainsi conçue, l'existence est un mode intrinsèque de l'essence. En tant qu'elle en est un mode, elle doit s'en distinguer, mais en tant qu'elle en est un mode “intrinsèque”, elle ne saurait se distinguer, comme une forme d'une autre forme, de l'essence dont elle n'est qu'une modalité. Aux prises

⁸⁷ «L'essence est le sujet dont l'existence est une propriété; or, bien que le sujet en puisse exister sans sa propriété, il lui est “par nature” antérieur», GILSON, E., *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris, 1972, p. 138. En adelante, citaremos esta obra como GILSON, E., *L'être et l'essence*, ed.c. En esta obra, el medievalista francés hace un profundo análisis de las metafísicas realistas y esencialistas, al que nos remitiremos para analizar, y procurar entender mejor, la posición del doctor Sutil.

⁸⁸ Escoto conoce la llamada distinción de razón como creada por el intelecto según su modo de conocer: «intelligendo rationem pro causato ab intellectu (haec est relatio rationis per intellectum comparantem ista ad alia)», *Ord.*, IV, d. 49, q. 4 (*ex latere*), n. 10, pero ésta no implica ninguna distinción en la realidad.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 134.

avec cet épineux problème la fameuse distinction formelle du scotisme n'est ici que d'un maigre secours»⁹⁰.

La distinción formal, pues, servirá a Escoto para explicar la sutil diferencia entre esencia y existencia en los entes reales. Diferencia que se dará de igual modo en el Ser infinito.

Aunque pueda parecer que nos aleja del propósito de esta exposición, nos parece de interés dejar constancia de algunas consecuencias del punto de vista metafísico con que el Sutil afronta la realidad. No nos sentimos en condiciones de afirmar el motivo de tal planteamiento, pero sí consideramos de importancia subrayar lo que, a nuestro juicio, es un alejamiento de los planteamientos de la filosofía realista por parte de Duns Escoto⁹¹.

De una parte, concebir la esencia como algo previo al darse en el singular real o en el concepto universal, parece ser heredero de la filosofía platónica-agustiniana de la existencia de las ideas. Anima a plantear la realidad concreta existente más como un reflejo de un mundo ideal que como la única realidad existente. Al margen de la especulación intelectual de tipo lógico, no parece que podamos encontrar refrendos en la realidad que sostengan un planteamiento semejante. Por otra parte, implica postular la existencia de esencias “previas” a su realización concreta en los singulares, a lo que no se ve correlato real.

Como venimos considerando, esa “realidad” de la esencias *tantum* implica, así mismo, la *existencia* de las esencias, casi como un corolario necesario de las mismas. Pierde así la *existencia* la fuerza de ser un acto, el acto fundante de los entes, el que les trae a la existencia real, para pasar a ser una mera modalidad de la esencia misma. En un universo así concebido presenta mucha mayor importancia ese indefinido mundo esencial que no la realidad existente.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 138 – 139.

⁹¹ Compartimos, en esto la visión de Miralbell cuando afirma que «Escoto ya no es realista». Cfr. MIRALBELL, I., “La verdad como «objetividad» en la filosofía de Duns Escoto”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), p. 56. Volveremos a citar este artículo como MIRALBELL, I., “La verdad como «objetividad» en la filosofía de Duns Escoto”, a.c.

Pensamos, por tanto, que este modo de concebir las cosas abre una profunda brecha en el conocimiento de la realidad. La teorización acerca de las esencias *tantum* puede llegar a ser perfecta desde el punto de vista lógico, pero nada nos dice que esa construcción responda de alguna manera a la existencia real de seres concretos. Suponer que el existente real posee una esencia que existía (al menos, ontológicamente) antes que él y que, por tanto, la especulación sobre las esencias *tantum* responde a la realidad de los entes, es eso, una suposición, pero para nada fundada en la realidad.

Otra conclusión, con repercusiones diversas, es el hecho de que cada modalidad de la esencia implica, de suyo, una existencia propia. Citando, de nuevo a Gilson,

«Toute essence, quelle qu'elle soit, peut revendiquer une existence qui lui corresponde. C'est ainsi que les accidents possèdent leur *esse existentiae* propre, indépendamment de celui de la substance qui les supporte; la matière a son propre *esse* dans le composé, indépendamment de celui de la forme; bien plus, dans une seule et même chose, autant il y a de formes partielles, autant il y a d'*esse*. Et il le faut bien, puisque chaque essence secrète pour ainsi dire sa propre existence. Nous sommes donc ici aux antipodes d'une ontologie du primat de l'existence comme l'était celle de saint Thomas d'Aquin, et rien ne le montre mieux que l'opposition résolue de Duns Scot à l'interprétation thomiste de l'acte créateur»⁹².

Conclusiones relevantes como que la *materia prima* no es ya pura potencialidad; o que los accidentes no precisan de la sustancia para subsistir, pues también poseen un *esse* propio. Claro está que este *esse*, así considerado, nada tiene que ver con el que plantea Santo Tomás. Con palabras del mismo Gilson, «Au coeur du réel, chez Thomas d'Aquin, se trouve l'acte d'être; chez Duns Scot, on y trouve l'heccéité»⁹³. Bonita y sintética afirmación del pensador francés que nos hace fijar la atención en la que, posiblemente, sea la más profunda diferencia

⁹² GILSON, E., *L'être et l'essence*, ed.c., p. 135.

⁹³ GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 466.

entre los planteamientos de Tomás de Aquino y de Duns Escoto. Partiendo de concepciones tan radicalmente diferentes del ser no puede extrañar que se obtengan conclusiones tan distintas en sus planteamientos metafísicos.

Nos encontramos de nuevo en condiciones de recordar la carta del obispo Peckham, mencionada en la nota 18, en la que éste hacía una descripción de los elementos intelectuales de agustinismo platónico que caracterizaban el momento histórico en que vivió, y se formó, Duns Escoto. Allí, en su punto *c*) hablaba de «el principio según el cual la materia prima posee una actualidad propia e independiente de la forma sustancial, y las consiguientes tesis tanto de la multiplicidad de formas sustanciales superpuestas en la constitución del ente y también del hombre (...)». Hemos tenido ya ocasión de encontrarnos con estos supuestos en la filosofía escotista. Si bien no hemos partido de la actualidad de la materia prima, sí nos encontramos con ella, pues tocamos sus causas profundas: la materia, como cualquier otra esencia, es algo en sí misma –*materia tantum*– antes de su unión con la forma.

6. El alma y sus facultades

Una vez analizadas las posibles distinciones entre las realidades componentes de un ser, se está en condiciones de afrontar la solución escotista al problema de las relaciones entre el alma y sus facultades. No se pretende descubrir aquí algo bien conocido, esto es, que las facultades del alma se identifican realmente con ella⁹⁴, pero se distinguen formalmente tanto entre sí como respecto al alma. Se intenta, más bien, dar un poco de luz a esta cuestión de modo que sea posible analizar posteriormente el voluntarismo de Escoto, con todas sus implicaciones.

⁹⁴ «Dico igitur, quod potentiae non distinguuntur realiter inter se, nec ab essentia», *Ord.*, II, d. 16, q. un., n. 15.
Cfr. nota 84.

Ante todo, será conveniente tener presente la situación histórica en que se encuentra Escoto para ver las soluciones que se habían dado al problema que nos ocupa. Se puede decir que se encuentra ante dos soluciones, entre sí opuestas, y ninguna de las cuales le satisface. Estas dos soluciones son la de Enrique de Gante y la de Santo Tomás.

Según la interpretación que hace Escoto, Enrique de Gante niega la existencia de potencias distintas del alma, tesis que no puede sostener. «Egli combatte quindi la concezione secondo cui le potenze dell'anima sarebbero una medesima essenza in rapporto ora con uno ora con un altro oggetto, e questa relazione (*respectus*), essendo anteriore agli atti costituirebbe la vera e propria essenza delle potenze»⁹⁵. Una tesis así no puede ser defendida en el sistema escotista, en el que, aunque el objeto del intelecto y el de la voluntad sean formalmente distintos, tal distinción no basta para fundar una diversidad de potencias. Como es sabido, y veremos más adelante, la diferencia de objetos ni siquiera puede especificar los actos: mucho menos, por tanto, podrá determinar la esencia de las potencias⁹⁶. Por tanto, no puede ser el objeto lo que especifique a los actos. Más aún, teniendo en cuenta que, entre el modo de actuar del intelecto y de la voluntad, hay una diferencia radical⁹⁷. Tan radical diferencia debe tener su origen en algo más consistente e interior a las propias potencias que los objetos de las acciones de dichas potencias.

⁹⁵ HOERES, W., *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, Munich, A. Pustet, 1962. Hemos utilizado la versión italiana de esta obra, traducida por Alfredo Bizzotto, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana editrice, Padova, 1976, p. 305. En adelante, citaremos esta obra como HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c.

⁹⁶ En una cuestión *ex latere*, de la *Ordinatio*, Escoto se plantea directamente qué potencia sea más noble: el intelecto o la voluntad. Su respuesta es conocida, y tendremos ocasión de tratar sobre ello más adelante. Pero, entre los muchos argumentos que analiza en esta discusión, siempre queda claro que la preeminencia de una sobre otra no puede proceder de la nobleza (o superioridad) de sus respectivos objetos, cfr. *Ord.*, IV, d. 49, q. 4 (*ex latere*). Cfr. también *Rep.*, II, d. 16, q. un., nn. 10 – 13.

⁹⁷ «Iste autem modus eliciendi operationem propriam, non potest esse in genere, nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum, agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem», *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

La otra solución con que se enfrenta Duns Escoto es la de Santo Tomás – mucho más sólida, en cuanto a su sistematización, que la de Enrique de Gante–. No obstante, esta solución resulta también inaceptable para el Sutil, por ser incompatible con su doctrina metafísica. La base de la solución tomista está en afirmar una distinción real entre el alma y sus facultades, las cuales, respecto a aquella, guardan una relación de accidentes respecto a la sustancia.

Si bien no parece que sea el motivo más radical, Escoto utiliza el principio de economía aristotélica como argumento para no aceptar esta solución. Si resulta posible obtener actos distintos por parte del alma, sin que exista distinción real de potencias, es claro que la naturaleza lo habrá hecho así⁹⁸. Podemos explicarlo, con palabras de Gilson :

«Telle est en effet la position de Duns Scot lui-même: les puissances de l'âme ne sont actuellement distinctes ni entre elles, ni de son essence. La raison générale qu'il en donne, en utilisant ce principe d'Aristote que la nature fait toujours pour le mieux possible (Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 b 28), est que l'économie de moyens est toujours préférable, quand elle est possible: *paucitas sine multitudine est melior in natura, si sit possibilis*. Si donc il était possible d'obtenir des actes différents avec une seule essence, sans distinction réelle des puissances de l'âme, on peut être certain que la nature l'a fait»⁹⁹.

Decíamos que no parece que el principio de economía sea el argumento más radical de los que Escoto emplea. Puede tomarse, a lo sumo, como un motivo de conveniencia por el que la naturaleza debería no haber hecho distintas las potencias respecto del alma, pero no parece un argumento demostrativo. De

⁹⁸ Cfr. la explicación contenida en la nota 84. El texto de la *Ordinatio* era: «Illud enim est ponendum in natura, quod melius est, si sit possibile, *ex secundo de Gen.* natura enim semper desiderat quod melius est: sed paucitas, sine multitudine est melior in natura, si sit possibilis. Patet *primo physic.* igitur si possunt esse actus diversi, ab una essentia simplici animae, sine distinctione reali potentiarum, hoc est ponendum: sed huiusmodi paucitas est possibilis», *Ord.*, II, d. 16, q. un., n. 15. En la *Reportata*, podemos leer: «Dico igitur ad quaestionem, quod paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria; (...) igitur magis est ponenda paucitas nobilitans naturam, quam pluralitas non necessaria, et non nobilitans eam», *Rep.*, II, d. 16, q. un., n. 14.

⁹⁹ GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 502.

hecho, si Escoto rechaza la solución del Doctor Angélico no es por capricho, ni sólo por economía de medios, sino por una imperiosa necesidad metafísica.

Efectivamente, en el sistema tomista ha de darse necesariamente diferencia real entre las facultades y el alma. Sólo en Dios se identifican el *esse* y la esencia, así como todo lo que de ella deriva. Por tanto, identificar realmente en las criaturas las potencias con la esencia y con el ser, sería tanto como identificar la criatura con Dios. Pero, en el sistema escotista, no hay un *esse* así entendido: distinguir realmente la esencia de las potencias sería tanto como resquebrajar la unidad del ente haciendo de él un agregado de seres distintos. Se requiere en toda sustancia –entendida como el ser completo– unidad de ser actual, aunque sea posible e incluso necesaria, una pluralidad de formalidades, tal y como vimos al tratar de la distinción formal. Pero esa pluralidad de formas no implica distinción real en el ente. Con palabras de Hoeres, podemos decir: «L'anima è quella unità superiore che contiene in sè in una contenenza unitiva le potenze formalmente distinte»¹⁰⁰.

Así se explica, por otra parte, que siendo las potencias realmente idénticas al alma, ésta pueda actuar de modos tan diversos como son el querer y el entender¹⁰¹. Podría decirse que las potencias ‘aparecen’ en el alma cuando ésta ha de actuar –acto segundo–, y puede hacerlo de modos diversos porque está en posesión de formalidades distintas –*unitive contentae*–.

«Principium igitur volendi, et intelligendi immediatum est in secundo instanti naturae, et illa principia sunt unitive in essentia animae, quae est in primo instanti naturae, quasi passiones unitive contentae; et sic possunt auctoritates salvari, quae videntur dicere quod distinguuntur realiter. Verum est, formaliter»¹⁰².

¹⁰⁰ HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., pp. 308 – 309.

¹⁰¹ «Le potenze costituiscono quindi singolarmente una unità distinta da tutto il resto, la quale presenta una tale autosufficienza e compiutezza che le fa essere talmente per se stese che l'una può agire in un modo completamente opposto a quello dell'altra», *Ibid.*

¹⁰² *Rep.*, II, d. 16, q. un., n. 19.

Se ve, pues, cómo la distinción formal –la no-identidad formal– es la clave para entender la solución escotista al problema propuesto. Por una parte, permite explicar los modos diversos de actuación del intelecto y de la voluntad¹⁰³, lo cual exige una distinción de potencias, ya que no es el objeto quien primariamente especifica los actos, y un mismo principio activo no puede actuar inmediatamente –sin potencias– de modo natural y de modo voluntario¹⁰⁴. Esto es patente ya que «prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem»¹⁰⁵. De otra parte, explica también la exigencia de unidad por parte de la potencia activa con la cual el alma entiende y quiere. Esto, para Escoto, implica la identidad de las potencias, con las que el alma entiende y quiere, en un único principio. Ya que es el alma –en definitiva el hombre completo– la que entiende y quiere.

Nos encontramos así con otro de esos puntos nucleares del acervo del agustinismo filosófico en el que fue formado Duns Escoto. El obispo Peckham lo citaba en el punto *f*) de la ya mencionada carta: «la identidad del alma y sus facultades». Identidad que, como hemos visto, puede ser explicada –a pesar de las

Resulta más explícito el texto correspondiente de la *Ordinatio* reproducido en la Wadding (cfr. nota 84): «Sic ergo possumus accipere de intellectu et voluntate, quae non sunt partes essentielles animae, sed sunt unitive contenta in anima quasi passiones eius, propter quas anima est operative; non quod sint essentia eius formaliter, sed sunt formaliter distinctae: idem tamen identice et unitive, ut in primo lib. probatum est de attributis divinis. Imaginandum est ergo, quod anima, quasi in primo instanti naturae est natura talis, in secundo instanti est operativa, sive potens operari secundum hanc operationem, vel illam: et potentiae, quae sunt principia istarum operationum, continentur unitive in essentia», *Ord.*, II, d. 16, q. un., n. 18.

¹⁰³ «Mais c'est sans doute chez Duns Scot que la spontanéité du vouloir, déjà si fortement affirmée par saint Anselme, atteint son expression définitive. Dépassant jusqu'au dynamisme d'Aristote, il oppose radicalement l'ordre des natures, qui est celui de la nécessité, à l'ordre des volontés, qui est celui de la liberté. Toute nature est essentiellement déterminée et principe de détermination; toute volonté est essentiellement indéterminée et principe d'indétermination. On aurait tort d'ailleurs de voir dans cette indétermination la marque d'une insuffisance, car elle atteste, au contraire, l'excellence d'une faculté que rien ne lie à un acte déterminé», GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., pp. 104 – 105.

¹⁰⁴ «Dicendum quod eiusdem principii activi possunt esse multae actiones formaliter distinctae, dum tamen illud non sit unicum limitatum in virtute activa sicut est unica forma», *Ord.*, IV, d. 12, pars 2, q. un., n. 236; t. XII, 367.

¹⁰⁵ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

Afirmación que se repetirá en otras ocasiones: «Itaque principium activum naturale, et liberum primo dividunt principium activum», *Rep.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2.

radicales diferencias entre el modo de obrar de ambas potencias– mediante la teoría de las distinciones formales.

Esta intrínseca unidad de las potencias con el alma es puesta de manifiesto también cuando denomina a las potencias *quasi passiones eius*, es decir, como algo que cualifica intrínsecamente al alma.

Por otra parte, puede dar una idea más clara de esto la similitud que hace Escoto entre los trascendentales del ser y la relación alma-facultades: «*alia est continentia unitiva, quando subiectum unitive continet aliqua, quae sunt quasi passiones, sicut passiones entis non sunt res alia ab ente, quia quandocumque determinatur ipsa res, est ens vera, et bona*»¹⁰⁶. Además de aportar alguna luz más acerca de esta distinción formal, la afirmación reseñada nos permite ver que tratamos de una doctrina común en Duns Escoto, y no sólo aplicable al alma y sus facultades.

Se puede resumir, por tanto, la relación del alma y sus potencias, de un triple modo:

1- Las potencias se diferencian formalmente entre sí y del alma, aunque se identifiquen realmente con ella.

2- No son, por tanto, formalmente idénticas a la forma sustancial, pero tampoco son formas accidentales que inhiere de modo extrínseco en el alma.

3- Son denominadas *passiones* en cuanto que son cualidades intrínsecas del alma, que hacen posible su obrar en modos diversos¹⁰⁷.

¹⁰⁶ *Rep.*, II, d. 16, q. un., n. 18. Su correspondiente texto en la *Ordinatio* (cfr. nota 84), es : «*sicut ergo ens continet unitive rationem unius, veri et boni aliorum; sic anima continet potentias istas unitive, quamquam formaliter sint distinctae*», *Ord.*, II, d. 16, q. un., n. 17.

¹⁰⁷ «1. Le potenze in quanto facultà (*virtutes*) stanno nel mezzo tra le forme sostanziali e accidentali. Non sono quindi la sostanza o la forma sostanziale, ma neppure ineriscono alla sostanza nella maniera estrinseca degli accidenti. Sono perciò delle forme che convengono intrinsecamente alla sostanza, per cui Scoto 2. le designa come *passio*, di cui dice: *Egreditur a subiecto vel ebulit*. Sono così unite due determinazioni in apparenza opposte: è detto *passio* in senso stretto qualcosa che viene aggiunto dall'esterno alla sostanza per modificarla intrinsecamente. Nel nostro caso è taciuto l'aggiungersi dall'esterno, si deve piuttosto tener presente il rapporto intrinseco in cui le forme attive stanno con l'anima dalla quale provengono. 3. Si afferma che le potenze sono tra loro distinte e realmente identiche rispetto ad un terzo. Questo terzo non è però la sostanza dell'anima, la quale pure è formalmente distinta dalle potenze, bensì è

Terminamos así este primer capítulo en el que hemos querido hacer un primer acercamiento al pensamiento metafísico de Duns Escoto. Comenzando por perfilar el entorno cultural en el que se desarrolló su pensamiento, nos adentramos en el núcleo de su metafísica, al buscar con él cuál sería el objeto propio de esa ciencia y, por tanto, el objeto propio del entendimiento. Hemos visto que se trata del ser, pero también intuimos que se trata de una concepción particular de este concepto. Analizando con algo más de detalle, descubrimos el origen aviceniano de este término, así como su necesario carácter unívoco, para que pueda ‘servir’ a la metafísica en cuestión.

Este concepto nos ha llevado también a descubrir que estamos inmersos en una metafísica claramente esencialista –herencia también de Avicena–, que postula la existencia de un tercer plano, además del físico (real) y del universal (lógico): el plano metafísico, primero en el orden ontológico. De la mano de este descubrimiento, caemos en la cuenta también de la existencia en un mismo ente, o potencia, de diversas formalidades, de las cuales, la más perfecta incluye en sí la formalidad de las inferiores. Todo ello sin romper la unidad del ente o de la potencia en cuestión: el plano físico, el lógico y el metafísico son planos diferentes. Por último, nos fijamos en la determinación de las potencias del alma, con lo que damos paso al capítulo II.

appunto la reale unità di sostanza e potenze che Scoto chiama anche consustanzialità dell’anima con le potenze», HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., p. 310.

Parece contradictorio afirmar que las potencias no se identifican realmente con la sustancia del alma y, al mismo tiempo, decir que Escoto habla de consustancialidad del alma con las potencias. No se puede olvidar que una distinción formal no impide la identidad real, como hemos querido hacer ver en estas páginas.

CAPÍTULO II: LAS POTENCIAS DEL ALMA

Siempre dentro del ámbito de la metafísica escotista, acabamos de ver qué lugar ocupan las potencias del alma respecto a ella y cuál sea el estatuto metafísico de estas realidades. Así hemos llegado a delimitar las potencias del alma como formalidades de ésta, con la que se identifican realmente, y de la que se distinguen solamente por una distinción formal.

Ahora necesitamos seguir avanzando hacia la comprensión de la cualidad propia de estas potencias y de su diferencia específica. Dicho de otro modo, necesitamos conocer cómo explica Escoto que una potencia del alma sea entendimiento y otra voluntad y cuáles sean sus diferencias. Nos parece un paso previo necesario para poder profundizar posteriormente en un análisis más detenido de la voluntad como potencia del alma.

Una vez hayamos explicitado cómo se especifican las potencias del alma, saldrá a la luz de modo más patente la realidad de los conceptos de naturaleza y libertad, como realidades que dividen la totalidad de lo real considerada desde el punto de vista operativo. De todo principio activo se puede afirmar que es

naturaleza o que es libertad: consideraremos, entonces, la naturaleza como principio activo –diverso y contrario a la libertad–, pero también la naturaleza como constitutivo metafísico, soporte necesario del modo de obrar de las potencias, incluso de la libre.

Posteriormente, nos detendremos en un primer estudio introductorio de las características principales de la potencia intelectual¹⁰⁸, como potencia natural. Tras éste iniciaremos el estudio de la explicación escotista de la voluntad como potencia libre, si bien –en este capítulo– sólo de modo introductorio. Dicho estudio continuará en el capítulo IV, una vez que hayamos analizado también la doctrina tomista acerca de la voluntad.

1. Especificación de las potencias del alma

Una conclusión puede extraerse de lo visto hasta el momento: las potencias del alma son formalidades que están en ella cualificándola intrínsecamente y haciendo posible sus diversos modos de actuar. Y puesto que son formalidades distintas, una pregunta parece necesaria: ¿qué es lo que diferencia a una formalidad de otra? O, dicho de otra manera, ¿qué es lo que las especifica radicalmente?

Para poder contestar a esta cuestión, es preciso tener en cuenta que nos encontramos en el plano puramente metafísico, el plano de las formalidades. Se ha de tener presente, por tanto, cuál es el método propio de la metafísica escotista. Éste «consiste en dar razón de la realidad desde la perspectiva de la esencia

¹⁰⁸ Para un estudio detallado del proceso cognoscitivo en Duns Escoto, pueden verse, entre otros: KLUG, H., “L’activité intellectuelle de l’âme selon le bienheureux Jean Duns Scot”, en *Études franciscaines*, 41 (1929), pp. 5 – 23, 113 – 130, y 244 – 269.

GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 511 – 573.

BELMOND, S., “Le mécanisme de la connaissance d’après Duns Scot”, en *La France Franciscaine*, 13 (1930), pp. 285 – 323.

LACOMBE, O., “La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot”, en *Revue Thomiste*, 35 (1930), pp. 24 – 27, 144 – 157, y 217 – 235.

MIRALBELL, I., “Duns Escoto: «La concepción voluntarista de la subjetividad»”, a.c., pp. 47 – 75; y “La verdad como «objetividad» en la filosofía de Duns Escoto”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 47 – 57.

abstracta que nos ofrece la misma realidad existencial»¹⁰⁹. No es, pues, un método apriorístico ya que las esencias vienen descubiertas tal y como las presenta la realidad existente. Sin embargo, la consideración de las formalidades tiene una prioridad de naturaleza respecto de cualquier determinación existencial o circunstancial y ante cualquier tipo de relación de estas formalidades.

Esto quiere decir que la razón fundante de todo lo que existe en acto se ha de buscar no en su condición de existente, sino en el plano formal, primario en el orden de naturaleza. Ahora bien, a este plano formal llegamos a través de la realidad existente, pues ciertamente en ella se manifiesta; pero eliminando de la realidad todo tipo de determinaciones procedentes del hecho de su existencia actual: dado que una quiddidad cualquiera es esencialmente lo que es – independientemente de que exista realmente o no– se ha de acudir a la *ratio formalis* para determinar radicalmente lo que algo es.

La aplicación de este método le lleva a Escoto a replantear el modo tomista de especificación de las facultades. Para este autor, una facultad se especifica primariamente por sus actos, y éstos –a su vez– por sus respectivos objetos. Se podría decir que es una especificación objetiva, esto es, que mira a la relación de la potencia con respecto a sus objetos.

Ahora bien, dirá Escoto, no puede ser que la determinación de la potencia venga dada por su acto en relación con el objeto. Considera que, por ser el acto una entidad distinta del objeto, la diferenciación de los actos en virtud de los objetos, sería una diferenciación extrínseca a la realidad del acto y, por tanto, accidental. Del mismo modo, si la facultad se especificara primariamente por la relación de sus actos con sus respectivos objetos, estaríamos hablando también de una especificación extrínseca a la potencia misma.

¹⁰⁹ OROMÍ, M., “Principios básicos de la Ética de Escoto”, en *Verdad y Vida*, 13 (1955), p. 394. Oromí dice esencia abstracta; en verdad habría que decir esencia pura o, con palabras del Sutil, *essentia tantum*. De hecho, la esencia que considera Escoto es, precisamente, algo muy anterior – ontológicamente hablando– a la esencia abstracta, si entendemos este término literalmente. La esencia abstracta sería la esencia hecha universal por nuestro intelecto; mientras que la esencia, en sí misma considerada, no contiene esa especificación –como se ha visto–, ni ninguna otra: es esencia *tantum*.

En adelante, citaremos este artículo como OROMÍ, M., “Principios básicos de la Ética de Escoto”, a.c.

Así, aunque admite que la especificación de los actos en virtud de sus objetos respectivos, es útil por ser más manifiesta¹¹⁰, la considera de menor relevancia. Puesto que el acto es una cierta entidad, eso mismo que le da su entidad al acto, le ha de dar también la diferenciación respecto a los demás actos. Puesto que el acto es, es algo, y por tanto, algo distinto a los demás actos. Esto por sí mismo, no en virtud de algo extrínseco al acto. «A quo aliquid habet entitatem, ab eo habet unitatem, et per consequens distinctionem: causatum igitur sicut habet entitatem a quacumque causa per se, ita unitatem et distinctionem, et etiam quodcumque dependens ab illo, a quo dependet essentialiter...»¹¹¹. Parece claro que, en el orden del ser, un acto es algo antes que una relación con un objeto.

Por otra parte, un acto puede considerarse según un triple modo¹¹²: en sí mismo, en cuanto es término de una acción y en cuanto se relaciona con la facultad que lo produce, es decir, en cuanto es producido de una manera determinada. Los dos primeros modos se identifican de hecho, porque un acto no es otra cosa que el término de una acción. Por tanto, los actos se distinguirán primeramente según el modo en que son producidos en el ser por las potencias¹¹³.

¹¹⁰ «Diceretur quod actus distinguuntur per obiecta, quantum ad manifestationem, quia manifestior est distinctio obiectorum quam actuum, et ex illa tanquam ex manifestiori innotescit ista», *Quodl.*, q. XIII, n. 30.

¹¹¹ *Ibid.*, n. 31.

Cfr. *Ord.*, III, d. 14, q. 1-2, nn. 33 y 34; t. IX, 437: «dico quod etsi obiectum distinctum specie concludat distinctionem actus in specie, non tamen formaliter (quia obiectum non est forma alicuius actus), sed causaliter, quia causa prior –essentialiter necessario requisita– in quantum distincta concludit distinctionem in causato. Non tamen unitas obiectui specifica concludit unitatem actus specifici (...).

»Nec Philosophus, II *De anima*, dicit quod actus habent unitatem ab unitate obiecti, sed distinctionem, nisi esset aliquod obiectum ita adaequatum actui quod nec excederet nec posset excedere ipsum (sicut est respectus actus sui, forte); ita non est in proposito».

¹¹² «Actus potest considerari tripliciter: vel in se, vel in quantum est termini, vel in quantum comparatur ad supposita agentia. Primis duobus modis est omnimoda uniformitas, vel potius unitas, quia verissime unus actus et unus terminus productus», *Ord.*, I, d. 12, q. 2, n. 60; t. V, 59.

¹¹³ Cfr. HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., pp. 330 – 333.

«Cio che è decisivo, invece, è il modo in cui una potenza produce il suo effetto. Una potenza attiva o produce il suo effetto in quanto determinato dal di fuori, oppure no.

»Scoto chiama "natura" la potenza attiva che produce l'effetto in quanto determinata e "volontà" quella che produce l'effetto non in quanto determinata», HOFFMANN, T., «La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto», en *Antonianum* LXXXVII (2012), p. 29.

Volveremos a citar este artículo como HOFFMANN, T., «La teoría anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto», a.c.

Así pues, sólo este tercer modo de considerar a un acto –en cuanto se relaciona con la potencia– permite descubrir cómo puede depender el acto de la potencia y, en consecuencia, es el único aspecto de los actos que nos ofrece la posibilidad de especificar la potencia de la que procede.

Así pues, lo que especifica a las potencias es su propio modo de obrar, de elicitar sus actos. «Sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem»¹¹⁴. Según sea este modo de producir el acto, tendremos los distintos tipos de potencias activas. Esta será, además, la distinción más radical entre las potencias.

Una vez sentado cuál es su punto de partida en el estudio de las potencias o principios activos, Escoto llega inmediatamente a la conclusión: el modo de elicitar la operación propia de una potencia no puede ser más que doble: natural o libre¹¹⁵.

Pero, ¿de dónde saca Escoto esta caracterización de las potencias? Hemos dicho ya que no puede aceptar el modo en que las especifica el de Aquino. Veremos ahora que, según el de Duns, este modo de especificar las potencias procede de Aristóteles.

Como es bien sabido, Aristóteles dividió las potencias en racionales e irracionales. Según esta división, la diferencia específica del hombre la constituye la racionalidad. Así, para el Estagirita, el intelecto es una potencia racional caracterizada, frente a las irracionales, por su indeterminación respecto al objeto; el intelecto está abierto a todo el ser. Esta universalidad del objeto, el poder *fieri omnia* intencionalmente, es lo que caracteriza a la más alta potencia del hombre.

Sin embargo, como ya se ha dicho, Escoto sitúa la diferencia más radical entre las potencias en que sean naturales o voluntarias. En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, el Doctor Sutil dedica una cuestión a analizar la conveniencia de la división de las potencias hecha por Aristóteles: «Utrum

¹¹⁴ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

¹¹⁵ Cfr. nota 97.

differentia, quam assignat Aristoteles inter potentias rationales et irrationales, quod illae sint oppositorum, istae unius oppositi, sit conveniens?»¹¹⁶.

En efecto, para el Estagirita, es evidente que han de darse esos dos tipos de potencias, en atención a los diversos tipos de seres: desde los inanimados, hasta los animales y los hombres, con su alma racional. Además, añade que el modo de distinguir ambos tipos de potencias es que las racionales son capaces de los opuestos (de un acto y su opuesto: como la medicina puede causar la salud y la enfermedad), mientras que las irracionales sólo lo son de un opuesto (lo caliente sólo puede calentar)¹¹⁷.

En esta cuestión, Escoto manifiesta su aparente conformidad con la división aristotélica, si bien acabará dándole una interpretación diferente. Interpretación que, sin embargo, mantendrá ser la que Aristóteles quería haber expresado. Esta interpretación se apoya en una visión particular de lo que significa ser capaz de los opuestos. Uno de los argumentos que le parecen desbancar la posición de Aristóteles respecto a que las potencias irracionales sólo son capaces de uno de los opuestos es el ejemplo del sol: «sol potest in oppositis effectus in istis inferioribus, dissolvit enim glaciem et constringit lutum; tamen potentia eius est irrationalis»¹¹⁸. En este sentido, se podría decir que hay potencias irracionales que están indeterminadas respecto a sus efectos –son capaces de lo opuesto– como el sol que puede causar igualmente la solidificación y la licuefacción.

¹¹⁶ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV.

¹¹⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 2, 1046 b 5-8.

¹¹⁸ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 1.

«Sol habet virtutem producendi opposita, scilicet liquefactionem et constrictionem. Si essent duo approximata quorum alterum esset liquefactibile et alterum coagulabile, de necessitate naturae sol haberet elicere istos duos actus in illis; et si idem esset approximatum quod esset natum recipere ista opposita simul, de necessitate naturae simul produceret opposita, vel neutrum», y continúa: «Talis potentia est intellectus ut intellectus praecise, respectu oppositorum intellectorum; et non est ibi aliqua determinatio ad alterum illorum, et non reliquum, nisi quatenus voluntas concurrat », *Ord.*, I, d. 2, pars 2, q. 4, n. 349; t. II, 334.

La cuestión está no tanto en si una potencia es capaz de los opuestos, cuanto si esa capacidad es el resultado de una determinación por ella misma, o provocada por el objeto. Veamos cómo explica esto el Oxoniense:

«Illa ergo potentia activa dicitur esse oppositorum, sive contrariorum, sive contradictoriorum productorum, quae manens natura una habet terminum primum, sub quo potest utrumque oppositum aequae cadere. Sed illa est oppositarum actionum, quae manens una, est sufficiens elicativum talium actionum»¹¹⁹.

Es decir, la fundamental diferencia estriba en si la potencia está determinada a realizar una única acción por parte del objeto (elicitará una acción u otra en virtud del objeto que tenga delante: el barro o el hielo, por seguir con el ejemplo del sol), o si, por el contrario, la potencia misma es capaz de determinarse a sí misma –con independencia del objeto presente– a una acción o a su contraria; o, también, a no actuar¹²⁰.

Vemos, por tanto, que más que racionales e irracionales, la diferencia radical entre las potencias está en ser determinadas por el objeto –y aquí hay que incluir al intelecto, como se ha mencionado con palabras del Doctor Sutil–, o no determinadas más que por sí mismas. Es decir, que sean naturales o libres. Pero se comprueba que la única potencia no determinada en su obrar es la voluntad. Por tanto, la diferencia más radical entre las potencias se da atendiendo al modo de obrar de cada una de ellas, lo que las constituye en naturales, que obran de modo determinado, y voluntaria, que obra de modo libre.

Escoto ha pensado una diferenciación radical entre las potencias activas. Diferenciación que se da previamente en la realidad: existen realidades que obran de modo determinado y realidades que obran de modo libre, y ésta es la diferencia más radical que existe. El mundo de lo natural está regido por leyes fijas e inamovibles, en el que no existe contingencia. En el de la voluntad, todo es

¹¹⁹ *Ibid.*, n. 2.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*: «Hoc autem debet intelligi quod potentia sit oppositarum actionum, seu actionis, et negationis eius, sicut patebit in 2 articulo».

autodeterminación, movimiento, espontaneidad: contingencia¹²¹. De este modo se pondrá a salvo la libertad –contingencia– de Dios a la hora de la creación¹²², superando así la pretensión de emanación necesaria condenada por el obispo Tempier.

Una vez sentada esta nueva diferenciación en las potencias, Escoto se pregunta por el sentido que Aristóteles le dio a la diferenciación en racionales e irracionales. De un modo no poco sorprendente parece llevar los argumentos aristotélicos a su propio terreno, interpretando el sentir de Aristóteles e, incluso, añadiendo algo que él no llegara a decir, pero debía haber dicho¹²³. Así, parece poner en la mente del Estagirita la nueva diferenciación de las potencias, aún tratándose de una visión perfectamente contradictoria con la de Aristóteles. Como veremos más adelante con más detalle –y aunque sea algo bien conocido–, la única potencia racional será la voluntad. El entendimiento perderá esta propiedad, para pasar a engrosar las filas de las potencias irracionales.

Quedará determinada con mayor precisión cuál es la formalidad propia de cada una de estas dos facultades cuando tratemos en las próximas secciones, respectivamente, del conocimiento intelectual y de la voluntad. Primero nos

¹²¹ Cfr. GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 574: «Deux forces dominant le domaine de l'être et s'en partagent l'empire, la nature et la volonté. Dans le règne de la nature, tout est permanence, stabilité, nécessité. Dans celui de la volonté, tout est vie, devenir, mouvement, contingence».

Resulta de interés la explicación –y sus matizaciones– que este autor realiza en torno a los términos naturaleza y libertad. Ampliando al texto ya citado: «Ce ne sont pourtant pas deux forces juxtaposées ni, et moins encore, opposées par un antagonisme irréductible. L'une d'elles provient de l'autre et, chose remarquable, c'est la liberté qui naît de la nature dans le cas unique de l'être divin, mais elles se distinguent dans tout le reste» y, en nota al pie, añade: «*Natura* peut se prendre, au sens large, comme s'étendant à tout ce qui est. En ce sens, même la volonté est une 'nature', et si elle se trouve vouloir nécessairement un objet, elle le veut d'une nécessité 'naturelle'. C'est le cas de la volonté de Dieu même qui, étant parfaite, ne peut pas ne pas vouloir quelque chose, ne peut pas ne pas vouloir le souverain Bien, etc. Au sens strict, *natura et libertas* sont au contraire opposées comme les deux divisions premières de la cause efficiente, et c'est en ce sens que Duns Scot les entend ici», ed.c., p. 574, nt. 1.

¹²² «Concedo igitur hanc conclusionem quod Deus nihil aliud a se causat necessario, sed voluntarie. »Et huius causa est, quia non vult necesario aliquid quod non necesario ordinatur ad finem suum quem necesario vult; et ideo cum nulla creatura sit ordinata necesario et essentialiter ad bonitatem divinam, quae est obiectum voluntatis eius, quia eius bonitas non perficitur ex aliqua creatura, sequitur quod non vult necesario aliquam creaturam, et per consequens non necesario producit aliquam creaturam», *Lectura*, I, d. 8, pars 2, q. un, n. 271; t. XVII, 102 – 103.

¹²³ Cfr. *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, nn. 6 – 7.

interesa hacer algunas consideraciones acerca de los términos naturaleza y libertad, así como analizar con algún detenimiento cómo se dan ambos aspectos en las potencias del alma, particularmente en la voluntad.

2. Naturaleza y libertad

Todo sistema filosófico que pretenda entender qué sea el hombre en su totalidad, ha de ser capaz de dar una respuesta satisfactoria a la relación que existe entre naturaleza y libertad. La historia del pensamiento, ciertamente, ofrece sistemas filosóficos que han olvidado uno u otro de estos elementos, ya sea explícita o implícitamente; pero la misma historia se ha encargado de desecharlos como instrumentos inútiles. Han sido, sin embargo, muchos los intentos habidos para dar una solución satisfactoria a este problema. No está al margen de ellos Duns Escoto.

Ya hemos hecho mención a las características más significativas del momento histórico en que aparece Escoto¹²⁴. Hablamos ya entonces de que las soluciones propuestas por sus antecesores no satisfacen al filósofo oxoniense. Motivo fundamental de este desacuerdo es que no se salvaguarda suficientemente –a juicio de Escoto– la existencia de la libertad, tanto en Dios, como en el hombre. Como ya parece claro – y tendremos oportunidad de comprobar, a lo largo de estas páginas–, la existencia de la libertad y su defensa a ultranza, son características esenciales del sistema filosófico escotista.

Defender la libertad supone salir del ámbito de la naturaleza; supone movernos en el ámbito de lo que trasciende netamente el carácter de natural. Por lo general, pero sin duda en el ámbito de la filosofía medieval –incluido Escoto–, la naturaleza se refiere a la esencia de los entes, como principio y causa de

¹²⁴ Cfr. la sección I del capítulo I.

operaciones necesarias¹²⁵. En el universo de los seres materiales sólo encontramos necesidad, en alguna ocasión rota –aunque sólo aparentemente– por el entrecruzarse de causalidades diferentes que producen efectos inesperados. Y esa misma necesidad es una manifestación –indemostrable, por evidente– de la existencia de las naturalezas.

Pero al tratar acerca del ser humano, de sus facultades y potencias, emerge, como caso único dentro de la naturaleza visible, la impresionante y sorprendente figura de la libertad. De aquí que, como decimos, en la explicación del modo en que puedan darse unidas la naturaleza y la libertad se base la explicación de qué sea el ser humano.

No se trata, es obvio, de una cuestión menor. No lo es por el tema que toca: la explicación de fondo de la esencia humana y, por tanto, la justificación de su obrar, así como la consecuente moralidad o no de sus actos. Ni lo es porque la historia de la filosofía no siempre ha encontrado una relación satisfactoria a la interconexión de esos dos mundos aparentemente contradictorios. No faltan teorías en las que la libertad humana queda poco menos que desaparecida; ni tampoco las que exaltan de tal modo la libertad, que parecen renunciar –aunque sea vanamente– a la realidad de la naturaleza. Curiosamente en los últimos decenios proliferan ambas interpretaciones insatisfactorias.

¹²⁵ Pueden consultarse con interés las páginas que Gilson dedica al concepto de Naturaleza en la filosofía medieval en su obra GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., pp. 161 – 179.

En esas páginas comenta: «Dans les philosophies du moyen âge, comme dans celles de l'Antiquité, un être naturel est une substance active, dont l'essence cause les opérations et les détermine avec nécessité. La Nature n'est que l'ensemble des natures; ses attributs restent donc la fécondité et la nécessité. Cela est si vrai que les penseurs médiévaux s'appuient toujours sur l'observation d'une nécessité pour en induire l'existence d'une nature. Chaque fois qu'il est possible de constater l'existence d'une constance, de quelque chose qui arrive *ut in pluribus*, on peut être sûr que cette constance a une cause et cette cause ne peut être que la présence d'une essence, ou nature, dont l'opération produit régulièrement le phénomène. Pour la même raison, il faut que l'opération de cette nature soit nécessaire, puisqu'on ne la pose que pour rendre raison de la constance observée. Le rapport de la notion de nécessité à celle de nature est d'autant plus étroit qu'on ne démontre pas à proprement parler l'existence des natures; la perception sensible nous montre qu'il y a des choses dont les opérations sont causées par un principe interne, donc par une nature, et vouloir le prouver en outre par la raison ce serait vouloir prouver le connu par l'inconnu. On peut donc dire, sans exagérer, que l'on perçoit la nature dans sa nécessité même, car c'est la généralité qui nous la révèle et la généralité se fonde sur sa nécessité: *hoc enim est naturale quod similiter se habet in omnibus, quia natura semper eodem modo operatur* [Saint Thomas d'Aquin, *In VIII Phys.*, 8, 15, 7] », pp. 162 – 163.

En la búsqueda de esa interrelación, Escoto tendrá clara la necesidad de alejarse del ámbito de la necesidad procedente de la naturaleza –como si no existiera la libertad–, y de resaltar el innegable y original influjo de la libertad, tanto la humana como la divina. No puede extrañar que estas premisas hayan podido inclinar al doctor Sutil hacia una preeminencia de la libertad frente a todo lo que sea sólo naturaleza.

a) Naturaleza como principio activo

Pero veamos cómo se concretan estas ideas en el pensamiento de Escoto. Como ya ha quedado explicitado, naturaleza se entiende habitualmente –y el Oxoniense no es una excepción– como un principio de acción en los entes, y que conlleva un modo de actuación necesario. No se debe olvidar, por otra parte, que toda naturaleza, por el hecho mismo de serlo, tiene una natural tendencia a lo que la perfecciona (caída de los graves; el crecimiento en los seres vivos;...). Es decir, todo lo que es naturaleza tiene una inclinación natural a su objeto propio.

Nos interesa recordar ahora la tajante afirmación de Escoto acerca del modo de elicitar sus actos los principios activos:

«Iste autem modus eliciendi operationem propriam, non potest esse in genere, nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum, agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem»¹²⁶.

El modo propio de obrar de la naturaleza –la naturaleza considerada como un principio activo– es necesario, frente al modo en que actúa la libertad, lógicamente libre. Queda, pues, manifiesto que el obrar natural y el libre se

¹²⁶ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4, ya citado en notas 97 y 105.

oponen radicalmente¹²⁷. No quiere esto decir, sin embargo, que libertad y naturaleza, en absoluto consideradas, se opongan mutuamente. Más que nada, lo que queda claro es la idea de fondo de que la actuación libre del hombre no puede ser incluida, ni siquiera parcialmente, en el modo de obrar de la naturaleza. Cómo se armonicen estos dos tipos de principios activos tendremos oportunidad de verlo más adelante. Ahora conviene precisar en qué consistan los modos natural y libre de actuar.

Como ya hemos mencionado en la sección anterior, la característica que especifica el modo de obrar natural viene fijada por Escoto en que un principio activo natural está necesariamente determinado *ad unum* en su actuar. Por el contrario, un principio activo libre, incluso cuando actúa de una determinada manera, conserva la capacidad de actuar de modo opuesto, *potest in oppositum*¹²⁸. Por decirlo con otras palabras, un principio natural ante un objeto determinado sólo puede obrar de una manera; mientras que un principio libre, frente a cualquier objeto, puede actuar de un modo o de un modo opuesto e, incluso, puede no actuar en absoluto. Un principio libre, por tanto, no está determinado en nada por su objeto. Esto, como veremos más adelante, tiene importantes repercusiones en la concepción escotista de la voluntad.

Se ha dicho anteriormente que la diferencia de planteamiento en esta cuestión entre Aristóteles y Escoto no es accidental. Lo que está en juego no es una mera clasificación teórica de las potencias, sino la concepción misma del hombre en su más radical especificidad. Al distinguir entre potencias racionales e irracionales, el Estagirita está caracterizando al intelecto como la potencia específicamente humana, por cuanto supera radicalmente —no con mera

¹²⁷ «Nam *naturale* uno modo opponitur *libero*, et sic *naturale* et *liberum* dividunt potentiam, vel principium activum», *Rep.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2.

¹²⁸ «Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum, vel oppositum actum; agere etiam, vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas», *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

superioridad cuantitativa, sino también cualitativa— a las otras potencias naturales¹²⁹.

Dos razones explican el rechazo de Escoto a la distinción de las potencias hecha por Aristóteles. En primer lugar, el Doctor Sutil niega que el intelecto sea la potencia específicamente humana¹³⁰. Una segunda razón es que en Aristóteles no queda claro el espacio de la libertad. De hecho, algunos comentaristas actuales, dudan que en la filosofía del Estagirita tenga cabida una verdadera voluntad libre, distinta del mero impulso natural o deseo¹³¹.

¹²⁹ Tomás de Aquino hace suya esa misma idea: «*propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere*», SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, I, lct. 1, n. 3.

¹³⁰ Esta conclusión se entiende fácilmente teniendo en cuenta que la especificación de las potencias —como se ha visto— radica en su modo de obrar, y el obrar libre es más perfecto que el obrar natural. Para una mayor comprensión de esta cuestión, cfr. la sección B de este mismo capítulo. Pueden verse también: MARKOC, C., “*Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti*”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi*, 11 – 17 spt., 1966, vol. II, pp. 605 – 612.

En adelante, citaremos esta obra como *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c.

KLEIN, G., “*Il primato della volontà secondo Scoti*”, en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1929, pp. 204 – 209.

CHIOCCHETTI, E., “*Il volontarismo di G. Duns Scoti*”, en *Studi francescani*, 1940, pp. 232 – 259; entre otros muchos.

¹³¹ Así se expresan, por ejemplo, POHLENZ, M.: «que la decisión que tomamos en tales casos [en las acciones morales] esté en nuestro poder, es para Aristóteles algo obvio; de otro modo estarían destituidos de todo significado la alabanza y el reproche, las advertencias y la educación, las compensaciones y los castigos. Aún más desaparecería el fundamento del concepto entero de moralidad (...). La libertad es para su sensibilidad un dato de experiencia y no constituye para él ningún problema, porque sin ella la entera vida humana carece de significado y apoyo», *La libertà greca*, Paideia, Brescia, 1963, p. 171.

GILSON, E.: «*La théorie aristotélicienne du choix, conçu comme une décision du vouloir consécutive à une délibération rationnelle, était remarquablement élaborée, mais c'est un fait qu'Aristote n'y parle ni de liberté, ni de libre arbitre. Ce que nous appelons aujourd'hui liberté psychologique est certainement présent à sa pensée: lorsqu'il parle d' εχουσιον, ce qu'il entend par volontaire, c'est bien à une action jaillie des profondeurs de l'être même qu'il pense; mais l'idée de liberté se dégage mal chez lui d'analyses qui pourtant l'impliquent. L'expression même fait défaut*», *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., p. 102.

ROSS, W. D.: «*Aristóteles compartía la creencia del hombre común en el libre arbitrio, pero no examinó el problema a fondo y no se expresó con perfecta coherencia*», *Aristotele*, Feltrinelli Editore, Milano, 1971, p. 194.

FABRO, C.: «*en la posición aristotélica (...) permanece la incerteza de reconocer hasta el fondo la originalidad de la voluntad, en cuanto queda incierto si atribuir la decisión [imperium] al intelecto o a la voluntad*», *L'anima*, Editrice Studium, Roma, 1955, p. 125.

GAUTHIER, R. A.: «*lo que es seguro en todo caso es (...) que en ninguna parte en Aristóteles aparece la noción que elaborará más tarde la filosofía cristiana de un deseo racional por esencia, o sea la voluntad: no hay en Aristóteles huellas de una tal concepción de la voluntad, y menos aún nada que evoque lo que la psicología moderna llama voluntad, actividad específicamente distinta*

Aún así, Aristóteles admite la posibilidad de elección, la cual, según Santo Tomás, es lo propio del libre arbitrio¹³². Sin embargo, esta elección está fuertemente restringida por los objetos que el intelecto, tras su juicio deliberativo, presenta a la voluntad como los más convenientes. Así lo expresa el propio Estagirita, tras afirmar que la elección *–proairesis–* se refiere más bien a los medios que conducen al fin¹³³; se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación¹³⁴.

De este modo, la voluntad que tiende naturalmente al fin, podría elegir los medios para alcanzar dicho fin, entre aquellos que le presenta el intelecto. El hecho de que el intelecto sea una potencia racional, no determinada *ad unum* –según el Estagirita–, permite que conozca todos los posibles medios para alcanzar el fin y los presente a la voluntad, acompañándolos con un juicio práctico sobre su mayor o menor conveniencia. Así, la libertad de la voluntad viene explicada a partir de la indeterminación del juicio intelectual: puesto que ninguno de los objetos actualmente conocidos es absolutamente bueno, el juicio que sobre él hace el intelecto no determina a la voluntad a quererlo de modo absoluto¹³⁵, ya que no

de la emoción que es el deseo», *La morale d'Aristotele*, Presses universitaires de France, Vendôme, 1973, p. 31.

La traducción de las obras en italiano es mía.

Por el contrario, Santo Tomás se inclina por la opinión de que Aristóteles ya concibió la voluntad como apetito racional (Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 3, c). Interpreta en este sentido los textos del Estagirita en los que expresa que la proairesis es un «deseo deliberado», ARISTÓTELES, *E.N.*, III, 3, 1113, a 11 y «razón deseosa o deseo razonable», *E.N.*, VI, 2, 1139, b 4.

¹³² «Proprium liber arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere», SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 83, a. 3, c.

¹³³ Cfr. ARISTÓTELES, *E. N.*, III, 2, 1111 b 26.

¹³⁴ ARISTÓTELES, *E. N.*, III, 3, 1112 a 3 – 4.
Cfr. *Ibid.*, II, 10, 1226 b 1 - 2.

¹³⁵ En este sentido se expresa MILLÁN-PUELLES, A.: «si los bienes imperfectos o finitos pueden o no ser queridos, es porque no agotan plenamente esa razón de bien que define al objeto formal del apetito volitivo y con relación a la cual éste se comporta como naturaleza», “La síntesis humana de naturaleza y libertad”, Conferencia pronunciada el 21 de agosto de 1959 en el Curso sobre Problemas Contemporáneos organizado por el Ateneo de Madrid en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Santander, Editora Nacional, Madrid, 1961, 42 págs. Incluido en *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, p. 44.
En adelante, citaremos este artículo como MILLÁN-PUELLES, A., “La síntesis humana de naturaleza y libertad”, a.c.

agota la razón de bien, objeto formal por el que la voluntad se mueve con necesidad¹³⁶.

Escoto considera que el espacio dejado a la libertad es muy escaso, ya que la elección vendría determinada, en gran medida, por el juicio del intelecto. Rechaza, por tanto, la división de las potencias hecha por Aristóteles –o la reinterpreta, como veremos–, pues no comparte la idea de que la libertad venga posibilitada por el intelecto¹³⁷, más teniendo en cuenta que éste es una potencia natural. Según Escoto, el intelecto, en presencia de un objeto concreto, está constreñido a poner necesariamente su acto sobre tal objeto. En presencia de mesa, el intelecto no puede no comprender mesa; del mismo modo que ante un principio inmediato, el intelecto asiente por la fuerza de dicho principio, y no puede no asentir: «est enim ex se determinatus ad intellegendum, et non habet in potestate sua intelligere, et non intelligere, sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus»¹³⁸. Incluso en este caso no es libre de asentir o no asentir. Por todo esto, el intelecto *cadit sub natura*. Si el intelecto obra necesariamente, no puede ser la causa del obrar libre de la voluntad.

La potencia que actúa de modo determinado es potencia natural; la que actúa de modo no determinado –es libre, por tanto– recibe el nombre de voluntad. Por consiguiente, atendiendo a la razón formal o modo propio de estas operaciones, el concepto de naturaleza, frente al de voluntad, significa principio de operación determinada, así como el de voluntad significa principio de operación libre. Se trata de dos formalidades –potencias activas, principios

¹³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *E. N.*, III, 2, 1111 b 26; y *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, c.

Todo el tema referente a la tendencia necesaria de la voluntad hacia el fin, como objeto formal, y su libertad respecto a los objetos materiales lo trataremos en el próximo capítulo. No obstante, puede consultarse: ALMIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona, 1985; así como GILSON, E., *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1964, pp. 245 – 269. Ambos autores siguen la interpretación tomista de la filosofía de Aristóteles.

¹³⁷ «Nam ex hoc, quod intellectus potest diversa considerare, non sequitur quod sit libertas in voluntate», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 10.

Consideramos aceptable una cita como ésta, a pesar de lo comentado en nota 84.

¹³⁸ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 6.

próximos de operación del alma— distintas, cada una de las cuales tiene su actividad propia y específicamente diferente: necesaria en un caso, libre en el otro.

Así pues, la naturaleza, tal y como es empleada aquí por Escoto, viene caracterizada por tener un obrar necesario, determinado *ad unum*, en razón de su misma condición de naturaleza. El obrar natural de la naturaleza se opone, por tanto, radicalmente al obrar libre de la voluntad, única potencia que supera en su obrar la necesidad causal de la naturaleza, y esto porque es libre¹³⁹.

Esta conclusión puede inducir a pensar, no sin fundamento que, para Escoto, no haya posible conciliación entre naturaleza y voluntad, de modo que el hombre venga concebido dualísticamente como agregado de dos principios opuestos. Veremos cómo es resuelto este problema al estudiar el dinamismo de la voluntad. Pero ahora queremos hacer resaltar que, dinámicamente concebidas, la naturaleza y la voluntad se oponen, hasta el punto de que un principio natural no puede actuar nunca libremente, y la voluntad no puede no actuar libremente. «Voluntas, per se loquendo, numquam est principium activum naturaliter; quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum libere»¹⁴⁰. Todo esto nos hace entrever el papel capital que va a jugar la voluntad en toda la filosofía de Escoto.

b) Naturaleza como constitutivo metafísico

Hemos considerado hasta el momento la naturaleza en uno de los sentidos —el principal— en que viene utilizada por Escoto: como un principio activo de operaciones necesarias. Esto, sin embargo, no permite concluir que la oposición

¹³⁹ «Scoto, poeta della libertà, vede bene che questa é l'unica eccezione nella catena causale della natura, é l'unica forza che supera il meccanismo della necessità», MANNO, A. G., “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scotto”, en *Filosofia*, 34 (1983), p. 255.

Volveremos a citar este artículo como MANNO, A. G., “Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scotto”.

¹⁴⁰ *Quodl.*, q. XVI, n. 15.

entre naturaleza y libertad¹⁴¹ sea planteada por Duns Escoto en todos los sentidos del término naturaleza.

La naturaleza puede ser entendida también como la esencia de los entes en cuanto es el principio de operaciones. Considerada en este sentido, la naturaleza de cada ente ha de ser tal que sea capaz de dar razón del obrar propio del ente. Así, la naturaleza humana permite al hombre, junto a sus operaciones naturales, ser capaz de realizar actos libres. Así mismo, la naturaleza de la voluntad ha de ser tal que posibilite su actuar libre.

Ya hemos visto anteriormente –si bien de modo sucinto– cómo concibe Aristóteles la naturaleza de la voluntad¹⁴², y cómo es explicada la libertad en virtud del juicio del entendimiento que propone a la voluntad la alternativa de actos posibles. Veremos ahora cómo plantea Escoto la naturaleza propia de la voluntad. En el siguiente capítulo trataremos, con más detenimiento, del modo en que Santo Tomás ha explicado el obrar propio de la voluntad y su intrínseca interacción de naturaleza y libertad. Tendremos así más elementos de contraste para calibrar la solución escotista.

Con lo dicho hasta el momento, es fácil comprender que Duns Escoto no aceptará la solución aristotélica; es más, se disocia de ella radicalmente, a pesar de seguirla aparentemente, como se ha visto. Un primer elemento esencial para entender el planteamiento escotista es que, para el Oxoniense, la voluntad no es una potencia que se distinga realmente –como un accidente respecto de su sustancia– del alma humana. Entra en juego aquí la teoría de las distinciones formales. Según esta concepción, la voluntad se identifica realmente con el alma humana, pero tiene una formalidad propia, distinta de la formalidad del alma y de la del intelecto¹⁴³.

¹⁴¹ No debe extrañar que los términos libertad y voluntad vengán utilizados indistintamente, ya que para Escoto se identifican: «Et illud est libertas, quae non est aliquid superadditum voluntati, imo de per se ratione eius», *Ord.*, II, d. 5, q. 2, n. 11.

¹⁴² Cfr. nota 117.

¹⁴³ Cfr. la sección 3 del capítulo I.

Utilizando el lenguaje de Escoto, por tanto, habría que traducir la palabra naturaleza, en el sentido en que la venimos utilizando ahora, por razón formal o formalidad. Vemos que la naturaleza de la voluntad es la misma que la naturaleza del alma humana –con la que se identifica realmente–; pero ambas tienen formalidades diferentes. Así, se podría decir que la naturaleza propia de la voluntad, es decir, su formalidad, es su carácter de libre¹⁴⁴.

Ciertamente, explicar la libertad de la voluntad en razón de que la naturaleza de la voluntad es, precisamente, ser libre, parece una tautología. Sin embargo, ésta es la única razón metafísica que aduce Escoto para explicar el carácter libre de la voluntad. En la misma cuestión XV del libro IX de la *Metafisica*, ya considerada, el Doctor Sutil se pregunta cuál es la causa de la diferencia entre el obrar necesario y el obrar libre de la voluntad. Preguntarse por la causa de que una potencia obre de un determinado modo, diferente del de otra, es, en definitiva, preguntarse cuál sea la naturaleza –formalidad– de dicha potencia; ya que la naturaleza propia es la que determina el modo de obrar. Pues bien, la respuesta que da Escoto es que no hay ninguna causa que dé razón de dicha diferencia, sino el hecho de que es tal potencia y, por tanto, actúa de una determinada manera y no de otra:

«Si ergo huius differentia quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius, hoc est, cuiuscumque vel quorumcumque sit, determinate ex se est istius, vel illorum; voluntas autem est oppositorum, id est, ex se indeterminate huius actionis, vel oppositae; seu actionis vel non actionis. Dici potest, quod huius nulla est causa. (...) ita causa activa ad suam

Para un estudio más completo, puede verse MINGES, P., “Die distinctio formalis des Duns Scotus”, en *Theologische Quartalschrift*, Stuttgart 90 (1908), pp. 409 – 436, y GRAJEWSKI, M. J., *The formal distinctio of Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington, 1944.

¹⁴⁴ «Voluntas (...) dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 13; t. IX, 568. Cfr. también, con sus restricciones, la nota 141.

actionem, in quantum ipsam elicit, videtur immediatissime se habere; nec est dare aliquam causam quare sic elicit nisi quia est talis causa»¹⁴⁵.

Desde algún punto de vista, esta solución puede parecer una escapatoria del problema planteado y no una verdadera solución. Pero también es verdad que en la metafísica escotista no hay otra solución. Si la voluntad no es una potencia realmente distinta del alma, sino que la única diferencia que con ella tiene es formal, está claro que la única manera de definir la voluntad, de precisar su esencia o naturaleza, es mostrar su propia formalidad. Así, dar la formalidad de una potencia es, en lenguaje escotista, mostrar la naturaleza propia de esa potencia y, en consecuencia, dar razón de su modo de obrar. Por tanto, desde el punto de vista de Escoto, queda solucionada la conjunción del carácter de naturaleza y del carácter libre de la voluntad; y la solución es, si cabe, la más sencilla que se puede dar: el carácter de naturaleza de la voluntad consiste en ser libre.

La duda que permanece, sin embargo, es hasta qué punto una formalidad, que no dice nada en el orden real de las cosas, puede ser constituida en naturaleza de una potencia. Pero esto entra ya en la discusión de la validez de toda la teoría escotista de las distinciones formales; discusión que excede la pretensión de estas páginas¹⁴⁶.

Lo que sí interesa dejar claro es que Escoto no sólo plantea la naturaleza como un principio activo cuyo modo de operación propio es radicalmente opuesto al de la voluntad; sino que pretende también dar una solución a cómo el obrar

¹⁴⁵ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

«Operatio quae est intelligere, nata est primo competere intellectui, et non est ita nata competere voluntati, nec est aliqua ratio alia nisi quia intellectus est intellectus et voluntas est voluntas», *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 100; t.V, 121.

Puede verse también *Quodl.*, q. XVI, n. 15.

¹⁴⁶ Cfr. nota 78.

Pueden verse además: GILSON, E., *Jean Duns Scot.*, ed.c., pp. 497 – 510, y HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scot.*, ed.c., pp. 65 y ss.

Proponemos a continuación otros artículos sobre este tema que, en nuestra opinión, no llegan al fondo de la cuestión: FIORAVANTI, A., “La distinzione fra l’anima e le sue facoltà nella dottrina del ven. G. Duns Scot.”, en *Studi francescani*, 1914, pp. 235 – 244. OROMÍ, M., “Teoría de las distinciones en el sistema escotista”, en *Verdad y Vida*, 5 (1947), pp. 257 – 282.

TRIANA, M., “Il fondamento metafisco della distinzione formale ‘ex natura rei’ in Scot.”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c., vol. II, pp. 143 – 173.

libre de la voluntad se apoya en un elemento natural, que está a la base de ese obrar. No obstante, para hablar en este sentido, el Doctor Sutil no suele emplear el término “naturaleza”, sino más bien otros como *ratione eius*, *ratione specifica*, *formalitas*, o expresiones más elementales, como la que hemos visto: *quia est talis causa*.

Delimitados los sentidos de los términos naturaleza y libertad; así como expuesta ya la forma de especificar las potencias que asume Duns Escoto, estamos en condiciones –y pensamos que es el momento– de realizar un primer acercamiento a cada una de las potencias del alma, perfilando algo más las características de ambas. En capítulos posteriores nos adentraremos, con más profundidad, en el estudio de la potencia volitiva, por tratarse del objeto de este trabajo.

A. LA POTENCIA NATURAL

1. El intelecto, potencia natural

Cómo se conciba al hombre y cuál se considere su diferencia específica con respecto al animal depende, en buena medida, de cómo se establezca la diferencia entre las distintas potencias y a cuál de ellas se dé la primacía.

La diferenciación de las potencias no se ha de buscar, como acabamos de mencionar, en su relación al objeto, sino en el propio modo de actuar de dicha potencia. «Non enim potentia ad obiectum circa quod operatur, comparatur, nisi mediante operatione, quam elicit»¹⁴⁷.

Según este criterio, el intelecto no deberá ser especificado por el tipo de objeto sobre el que actúa, sino por su modo de obrar frente al objeto. Y veremos

¹⁴⁷ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 4.

que, siempre, está determinado por éste. Si al intelecto se le presenta un primer principio evidente, no puede no asentir a su verdad. Está determinado a obrar en función del objeto de conocimiento. Asentirá siempre ante una verdad patente y disentirá ante algo falso.

El intelecto, ante su objeto, no puede dejar de producir su acto, no puede no entender. Está absolutamente determinado.

«El intelecto está abierto a efectos opuestos pero no a acciones opuestas. Para Escoto el indicativo de una potencia racional reside precisamente en la capacidad de producir acciones opuestas sin necesidad de una determinación exterior y no en el simple hecho de estar abierto a los opuestos»¹⁴⁸.

No así la voluntad que, en presencia del objeto conocido y presentado por el intelecto, puede quererlo o no quererlo, producir su acto *–velle o nolle–* o, incluso, no producir acto alguno.

Aun cuando hiciéramos la comparación de las potencias del alma en relación a su imperio sobre facultades inferiores, el resultado que obtendríamos sería el mismo. En primer término, respecto a sus actos propios, como queda dicho, no existe duda del carácter natural del intelecto:

¹⁴⁸ GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 199 (2007), p. 17.

Volveremos a citar este artículo como GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad”, a.c.

Es relevante el estudio realizado por esta autora, estudiosa de Escoto, en este artículo que contiene el texto íntegro latino de la Cuestión 15 sobre la Metafísica de Aristóteles, así como una traducción propia y notas. Citamos otro texto del mismo artículo: «Escoto ilustra este argumento tomando el ejemplo del intelecto práctico: cuando el intelecto delibera sobre los posibles cursos de acción con vistas a un fin, él mismo no puede interrumpir su deliberación y decidirse hacia uno de ellos sino que necesita de un principio exterior que lo determine. Este principio es, en palabras de Aristóteles, la prohairesis (elección); Escoto lee en este término aristotélico una referencia a la voluntad (*In Metaph.*, lib. IX, q. 15, n. 40). El intelecto práctico aunque referido a objetos opuestos necesita de la determinación de la voluntad para elicitar su acto hacia uno de esos objetos. Escoto concluye que una vez determinado, el intelecto obra de modo natural como cualquier otra potencia irracional y no cabe considerarlo potencia racional», *Ibid.*

La cita que pone la autora del libro *In Metaph.* la hace respecto a su publicación. En la edición de Wadding, corresponde al n. 7, p. 798.

«Intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt; vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum, in quibus quamdam causalitatem habent; intellectus ostendendo et dirigendo; voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio est essentialior, patet, et sic intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere, et non intelligere, sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus. (...) Voluntas autem ad proprium actum eliciendum opposito modo se habet»¹⁴⁹.

Ahora bien, incluso comparados con los actos de potencias inferiores sobre los que tienen cierto imperio, la conclusión acaba siendo la misma:

«Secunda comparatio videtur quasi accidentalis; tum, quia ad actus aliarum potentiarum non comparantur istae potentiae, nisi mediantibus actibus propriis, ut videtur, qui proprii priores sunt illis aliis. Tum, quia specialiter intellectus hoc modo non habet rationem potentiae activae propriae dictae»¹⁵⁰.

Propiamente hablando, tampoco así el intelecto puede considerarse potencia racional¹⁵¹.

Este punto es explicado por Escoto al considerar que el mismo Aristóteles parece hacer una referencia necesaria a la voluntad para que el entendimiento se determine: es decir, sólo por el impero de la voluntad, el intelecto acaba siendo capaz de los opuestos; por lo que, propiamente, es sólo la voluntad la que tiene esa capacidad.

¹⁴⁹ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 6.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ En el artículo antes citado, González-Ayesta introduce una interesante interpretación –si bien no afecta al argumento de nuestra exposición– de que Escoto se está refiriendo al intelecto teórico y al práctico: «Entiendo que cuando el texto se refiere al intelecto en relación a su propio acto está hablando del intelecto en su función especulativa, mientras que cuando habla del intelecto por relación a las potencias inferiores se refiere al intelecto práctico», GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad”, a.c., p. 22.

«Et hoc modo videtur Aristoteles loqui, et ponere talem ordinem, quod primo requiritur notitia aliqualis oppositorum. Sed ista ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra, quia, ut arguit in 4 ca. tunc faceret opposite, hoc non videtur sequi, nisi quia intellectus etiam cognoscens opposita, quantum ad illud causalitatis, quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est; et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci, in quo dirigit; immo praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis»¹⁵².

Así puestas las cosas, una conclusión aparece necesaria: el intelecto queda relegado a potencia natural. Pareciera, por tanto, que la voluntad fuera la única potencia a la que, en propiedad, se le puede aplicar el título de racional¹⁵³, si bien, sólo de alguna manera puede ser dicho así¹⁵⁴.

Todo esto no implica que Escoto niegue la universalidad del objeto del intelecto o su capacidad de *fieri omnia*. Lo único que sucede es que esto no constituye una diferencia específica del intelecto frente a las potencias naturales, sino sólo un grado mayor de perfección. La potencia natural más perfecta será el intelecto, pero siempre será natural. La suprema perfección del hombre, lo que le especifica como tal, a diferencia del animal, es la voluntad¹⁵⁵.

¹⁵² *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 6.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, n. 7: «Sequitur voluntas determinans; non sic, quod ipsa potentia voluntatis ex se determinata sit ad unum, et per hoc aggregatum, et ex intellectu oppositorum, et voluntate sit unius, ut supra allegatur; sed quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit, et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem, quam habet respectu fiendi extra».

¹⁵⁴ «Sicut 'obedibile rationi' accipitur dupliciter, ita et 'rationale' accipitur dupliciter. Uno modo stricte et primo, et competit soli intellectui, - alio modo non stricte nec primo, tamen simpliciter tale, et competit voluntati (...). Voluntas nunc nominator 'rationale' ab uno extremo, nunc 'obedibile rationi' ab alio extremo: accipiendo enim stricte 'rationem', ipsa [scil. voluntas] est persuasibilis a ratione; accipiendo tamen large (non tamen impropriae, sed tantum pro eo quod pertinet ad mentem), ipsa rationalis est», *Ord.*, III, d. 33, q. un, n. 17; t. X, 150.

¹⁵⁵ «El entendimiento, perdido el rango a que le había elevado la filosofía aristotélica, desciende a un lugar más modesto y forma grupo con las restantes potencias naturales, a las que la voluntad

2. El conocimiento como pasividad

En primer lugar, afirmando que en Escoto el intelecto sea pasivo, no pretendemos decir que todo el proceso psicológico que da lugar a la intelección, venga explicado como pasividad por parte de la potencia intelectual¹⁵⁶. Esto es obvio. Podemos dar dos razones que hacen ver la imposibilidad de una pasividad completa en la intelección. Una es de tipo gnoseológico, la otra de índole psicológica. Respecto a la primera, de todos es sabido que nuestro conocimiento se da en el orden universal. Ahora bien, en la realidad no se dan universales, sino entidades singulares. Así pues, el intelecto ha de pasar de lo particular a lo universal, lo que constituye ya una cierta actividad por parte del intelecto. La segunda razón que apuntábamos es la mera constatación del hecho que conocemos cuando queremos. Esto implica que el conocimiento intelectual no puede ser una actividad exclusivamente del objeto conocido, sino que implica alguna participación activa por parte del intelecto.

Por eso, Escoto habla de la necesidad de poner en nosotros alguna causa activa en el proceso de la intelección:

«Intellectio actualis est aliquid in nobis non perpetuum sed habens 'esse' post 'non-esse', sicut experimur. Istius oportet ponere aliquam causam

excede en la perfección de su obrar. En la voluntad consiste la suprema perfección del hombre», CARRERAS Y ARTAU, J., *El voluntarismo de J. Duns Escoto*, Carreras, Gerona, 1923, p. 10.

Volveremos a citar esta obra como CARRERAS Y ARTAU, J., *El voluntarismo de J. Duns Escoto*, ed.c.

No parecen compatibles con lo visto afirmaciones como la del profesor Libertini: «il Dottore Mariano (...) si è anche mostrato pieno di cortesia a riguardo dell'intelligenza, non solo riconoscendo i suoi giusti diritti, ma anche innalzandola più di quanto non s'era fatto nella filosofia a lui precedente o contemporanea. Piena di attrattivi e con un vivo sapore di modernità è la sua dottrina sull'intellezione», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, Francesco Perrella, Napoli, 1926, p.44.

En adelante, citaremos esta obra como LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c.

¹⁵⁶ Como ya hemos dicho, no nos detendremos en el proceso psicológico de producción del conocimiento. Para un estudio detallado sobre esta materia, puede verse, además de los trabajos citados en la nota 108, los siguientes: OROMÍ, M., “Principios básicos de la Ética de Escoto”, a.c., pp. 406 – 409 y BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c., pp. 153 – 169.

activam, et aliquo modo in nobis, alioquin non esset in potestate nostra intelligere cum vellemus, quod est contra Philosophum II *De Anima*.

»Apparet autem hic quod oportet concurrere animam et obiectum praesens»¹⁵⁷.

Así pues, la causalidad requerida para el acto de conocer, está formada por dos causas parciales, la del objeto —que se hace presente a través del fantasma o de la especie inteligible— y la propia del intelecto¹⁵⁸. Ambas causas concurren a la producción del efecto aunque *non ex aequo*, sino como causas esencialmente subordinadas. Si bien, la principal, que es el intelecto, no confiere a la secundaria su causalidad, sino que ambas poseen la suya propia¹⁵⁹. En este sentido se puede decir que el intelecto es potencia activa.

Por tanto, la potencia intelectual realiza algún acto en orden a la intelección. Concretamente, Escoto distingue dos.

¹⁵⁷ *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, nn. 486 y 487; t. III, 289.

¹⁵⁸ «Si ergo nec anima sola nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis —et illa sola videntur requiri ad intellectionem— sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae», *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 494; t. III, 292.

Respecto a la causalidad propia del intelecto y de la especie, añade: «Obiectum intelligibile —praesens in se vel in specie intelligibili— et pars intellectiva non concurrunt ut 'causae ex aequo' ad intellectionem, quia tunc alterum haberet causalitatem talem imperfectam, et reliquum suppleret eam; (...).

»Concurrunt ergo ista duo ut habentia ordinem essentialem (...). Sunt ergo causae essentialiter ordinatae (...), videlicet una est simpliciter perfectior [intellectus] altera, ita tamen quod utraque in sua propria causalitate est perfecta, non dependens ab alia», *ibid.*, nn. 497 y 498; t. III, 294 – 295.

¹⁵⁹ Cfr. GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 527 – 532.

Resulta de interés indudable en este tema que tratamos el artículo de MIRALBELL, I., “La verdad como «objetividad» en la filosofía de Duns Escoto”, a.c.. Tras un análisis exhaustivo de las causas del conocimiento, este autor comentará: «En definitiva, Escoto va a concluir que, como ya había dicho San Agustín, ni el alma sola ni el objeto solo son causa total de la intelección actual. Pero ellos son los dos únicos requisitos necesarios para que tenga lugar la intelección. Por tanto, ambas constituyen la causa única íntegra de la noticia generada», p. 49.

Este mismo estudioso de Escoto nos ofrece —en otro trabajo diferente— otras afirmaciones de interés: «el primer principio de la gnoseología escotista, el que está por encima de todos los demás, es el principio agustiniano de que el intelecto y el objeto se unen para engendrar el acto de intelección», y «para Escoto, la metáfora agustiniana de que intelecto y objeto “engendran” el acto se convierte nada menos que en la expresión axiomática de la misma *ratio formalis* del “modo de principiación”, del modo de elicitación o acción eficiente del conocimiento intelectual, en su peculiaridad metafísica, es decir, se convierte en la definición de qué significa “principiar un conocimiento intelectual”», MIRALBELL, I., “La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), p. 752.

«Duplex est actus intellectus respectu obiectorum quae non sunt praesentia in se, quali sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, quam obiectum est praesens ut obiectum actu intelligibile, secundus actus est ipsa intellectio actualis (...). Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integant una totalem causam respectu speciei intelligibilis. Ad secundum actum agit pars intellectiva (sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo) et species intelligibilis sicut duae partialis causae, –et ibi agit pars intellectiva non mota a specie, sed prius movens, id est quasi agens ut species sibi coagat»¹⁶⁰.

Dos conclusiones se pueden extraer de este texto. En primer lugar, que la actividad del intelecto se manifiesta en dos actos distintos: el de producción de la especie inteligible, por parte del intelecto agente, y el acto de producción de la intelección actual misma, de la que no se concreta si es producida por el intelecto agente o el posible. Esta es, precisamente, la segunda conclusión: Escoto no da mayor importancia a cuál sea, en concreto, la formalidad del intelecto que dé lugar a la intelección¹⁶¹.

Así pues, en el proceso de entender, se dan dos actos diversos por parte del intelecto. Con todo, lo que verdaderamente nos interesa es determinar en qué punto de todo el proceso pone Escoto la intelección como tal –*intelligentia*– y de qué modo la concibe. Es aquí precisamente donde, sin dejar lugar a dudas, el Doctor Sutil afirma reiteradamente que la intelección en sí misma consiste en pura pasión, recepción de formas; sin que, por tanto, en ella se dé ningún tipo de

¹⁶⁰ *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 3, n. 563; t. III, 335.

¹⁶¹ Según los concibe Duns Escoto, intelecto agente e intelecto posible no son dos potencias distintas sino dos formalidades de la misma potencia intelectual: « [intellectus agens et possibilis] distinguuntur inter se formaliter», *Ord.*, II, d. 3. q. 11. n. 5. Es lo perfectamente coherente con la teoría de las distinciones formales, y con su aplicación a la no distinción real de las potencias respecto al alma, y entre sí. Cfr. también nota 104.

participación activa por parte del intelecto. Es interesante leer las propias palabras de Escoto:

«Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem, est esse 'quale', et ita intellectum habere intellectionem sive recipere –quod idem est– est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, ideo Philosophus, sic loquens de intellectu, necesse habuit dicere ipsum esse passivum, et quod 'intelligere' est 'pati quoddam', hoc est quod intellectio in quantum est quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus. (...) et isto modo concedo quod est passivus; et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei quod sit activus secundum istam rationem»¹⁶².

Es de suma importancia analizar con un poco de detenimiento lo que aquí se dice. En primer lugar, es neta la afirmación –insistente, por otra parte– de que entendemos formalmente cuando el intelecto recibe la intelección. En segundo lugar, considera la hipótesis de que sea el intelecto posible mismo quien produzca la intelección. Como se vio anteriormente, ésta es una cuestión a la que no da mayor importancia. Tanto da que sea producida por el intelecto agente, como por el posible, como, incluso, por Dios mismo. En cualquiera de estos casos, el resultado será siempre el mismo: entendemos formalmente cuando recibimos en el intelecto posible la forma de la intelección¹⁶³.

¹⁶² *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 537 y 539; t. III, 321 y 322.

¹⁶³ «Non tractando illam difficultatem, utrum activitas illa competat intellectui agenti vel intellectui possibilis –secundum quod Philosophus loquitur de eo– dico quod intellectus possibilis est illud quo formaliter sumus intelligentes, et eo modo praecise est 'quo est omnia fieri'; quia, ut dicebatur prius, sumus eo formaliter intelligentes in quantum recipit, non in quantum agit, licet agat, quia hoc accidit ut est illud quo intelligimus», *Ibid.*, n. 548; t. III, 327 – 328.

Por tanto, entender, para Escoto, es padecer, recibir. Ciertamente, como lo que se recibe es una forma representativa del objeto, este padecer es perfectivo, hace ser más intencionalmente. Sin embargo, parece obligado afirmar que lo que Escoto describe en este texto podría ser, a lo sumo, un paso más en el proceso psicológico, cuyo término es la intelección; pero nunca la intelección misma, al menos según la concibió Aristóteles, a cuya autoridad apela el Sutil.

Para Aristóteles, entender es un acto, es una operación inmanente, la cual implica la actualidad del sujeto de dicha operación. No es *actus imperfecti*, sino *actus perfecti*. Este *actus perfecti* consiste en la identificación en acto del cognoscente y lo conocido. Es, pues, un acto poseído y, en cuanto poseído, es cierto que ha de ser recibido; pero, ciertamente no es por recibir por lo que el intelecto entiende, sino por poseer en acto lo recibido. Este es el conocimiento como lo concibió Aristóteles. En este sentido, nos parece plenamente correcta la tesis del profesor Polo, cuando afirma que «el conocimiento es acto o no es conocimiento»¹⁶⁴.

La concepción escotista está lejos de ser aristotélica, precisamente por poner el acento en el aspecto receptivo. El hecho de tener que recibir las formas inteligibles es, precisamente, una muestra de la imperfección del conocimiento humano, el más imperfecto en la escala del conocimiento espiritual; nunca podrá ser, por tanto, lo que formalmente constituya la intelección.

Un estudio más profundo de la intelección en el sistema escotista tendría, no cabe duda, un enorme interés, pero queda fuera de las posibilidades de este trabajo. Con lo dicho, sin embargo, se puede afrontar con más posibilidades de comprensión el estudio de la voluntad y sus relaciones con el intelecto.

¹⁶⁴ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* (tomo I), EUNSA, Pamplona, 1984, p. 4. Citamos a este desaparecido autor del que valoramos de modo muy particular su interpretación del conocimiento como acto; acto que identifica al sujeto cognoscente y al objeto conocido en el acto de entender.

Volveremos a citar esta obra como POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* (tomo I), ed.c.

B. LA POTENCIA LIBRE

Iniciamos una nueva sección de este capítulo dedicado al análisis de las potencias del alma. Acabamos de hacer algunos apuntes en torno a la potencia natural por excelencia. En esta misma línea, nos planteamos ahora tratar de la potencia libre en sus aspectos más básicos, con el fin de delimitar la estructura del alma con sus dos potencias principales. Más adelante, tras un breve análisis de la teoría de Santo Tomás, entraremos más de lleno en el estudio sistemático de la potencia libre del alma. A lo largo de las páginas precedentes han ido surgiendo ya bastantes aspectos de la voluntad: ser una potencia activa del alma, con la que se identifica realmente; su oposición al intelecto, según su modo de obrar; su carácter de potencia específicamente humana... Se abordarán ahora otros aspectos, y se profundizará en algunos ya aparecidos, siempre a un nivel introductorio, propio de este capítulo inicial que pretende aportar una visión general del planteamiento escotista acerca de las potencias del alma.

Analizaremos ahora, como hemos hecho con el intelecto, en primer lugar, la esencia propia de la voluntad según el planteamiento escotista, es decir su carácter de potencia libre, para pasar después a la consideración de la voluntad como potencia activa, y terminaremos con una breve consideración acerca de la relación de esta potencia con el intelecto.

1. La esencia de la voluntad: potencia libre

No hace falta remarcar que, para Escoto, la voluntad es la potencia libre – la única– y que en su obrar se da una radical diferenciación con todas las demás potencias calificadas de naturales, como hemos visto en el caso del intelecto en las páginas precedentes. Ahora bien, calificar a la voluntad de potencia libre no describe totalmente a esta potencia del alma.

Duns Escoto distingue en la voluntad dos aspectos –formalidades– diferentes. De un lado está el aspecto de tendencia hacia la perfección propia que

se da en la voluntad de modo necesario, pues como todo lo imperfecto tiende a su propia perfección necesariamente. No es más que la consecuencia natural del aspecto –formalidad– de naturaleza que se da en la voluntad. De otro lado está el aspecto propiamente formal de la voluntad que es su carácter de potencia libre. Así, la misma potencia –la voluntad– es llamada *voluntas naturalis* en cuanto que tiene esa relación (*respectus*) necesaria hacia su propia perfección, y *voluntas libera* según su razón más propia y específica¹⁶⁵. Analizaremos ambos aspectos, comenzando por el segundo que hemos mencionado.

a) *Voluntas libera*

Como se señaló en el capítulo precedente, el modo de definir una potencia –de determinar su esencia propia– es acudir a su *ratio formalis*. Según esto, podemos afirmar que lo específico, lo esencial, de la voluntad será su carácter de libre. La voluntad no puede ser un principio activo natural porque ser naturalmente activo y libremente activo son dos modos radicalmente contrarios de obrar y, por tanto, incompatibles: no pueden darse juntos en un mismo principio activo¹⁶⁶.

Son innumerables, en las obras de Escoto, los pasajes en que pone de manifiesto que la voluntad es, primariamente y por encima de cualquier otra consideración, una potencia libre, capaz por sí misma de producir su acto y de determinarse a sí misma¹⁶⁷. Por tanto, la libertad de la voluntad no es una

¹⁶⁵ «Eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 13; t. IX, 568.

¹⁶⁶ «Voluntas, per se loquendo, numquam est principium activum naturaliter; quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi», *Quodl.*, q. XVI, n. 15.

¹⁶⁷ «Proprie voluntas addit supra appetitum, quia “est appetitus cum ratione liber” [Cfr. ARISTÓTELES, *Rhetorica*, I c. 10] », *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 9; t. IX, 565.
« ‘Omnis voluntas est domina sui actus’ », *Ibid.*, n. 16; t. IX, 569.
«Concedo quod voluntas est potentia activa», *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 22.
«Voluntas, unde voluntas, est principium activum libere», *Quodl.*, XVI, n. 15.
«Voluntas est tale activum, quod seipsam determinat in agendo», *Ibid.*

consecuencia derivada de su carácter racional, sino la misma esencia de la voluntad. Voluntad y libertad se identifican, para el Doctor Sutil.

Si, pues, la esencia misma de la voluntad es ser una potencia libre, se hace necesario averiguar qué es, para Escoto, este tipo de potencia. En el libro primero de la *Ordinatio*, el Oxoniense nos ofrece una clara definición de potencia libre a la que añade una explicación de los términos que en ella aparecen. Haremos ahora una primera aproximación a lo que lleva consigo esta definición, aunque volveremos a tratar sobre ella en la sección 1, b) del capítulo IV. «Potentia libera est potentia sufficienter activa, non determinata ex se ad operandum circa aliquod obiectum quod non est eius finaliter perfectivum»¹⁶⁸.

Trataremos más adelante –en la sección B, 2– lo que se refiere a la consideración de la voluntad como potencia activa. Lo hacemos así para mantener la correlación con la sección A, 2 sobre la potencia natural, en el que tratábamos del entendimiento como pasividad. Por tanto, de momento, recogemos el dato de que para Escoto, potencia libre implica ser potencia activa.

Esta libertad, sigue explicando Escoto, implica también que la voluntad no está determinada *ex se*, esto es, *ex suo actu primo*. Si el propio modo de ser de la potencia –su acto primero– la determinara de algún modo concreto, no sería una potencia libre, sino una potencia natural. La potencia libre no está determinada ni por ella misma ni por algo exterior. Con esto tenemos un elemento central del concepto escotista de libertad: para ser libre se requiere una indeterminación

Así expresa De Sesma esta misma idea: «Mais' ce n'est pas tout; la qualité de la volonté en tant que participant de la nature de l'intellect, n'est pas pour Duns Scot ce qui constitue sa dernière perfection ou son essence; elle est encore libre: "Voluntas addit super appetitum, quia est appetitus cum ratione liber" [Ox. III, d. 17, n. 2.]. L'essence donc de la volonté est la liberté absolue, l'universelle autodétermination», DE SESMA, L., "La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot", a.c., p. 222.

¹⁶⁸ *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 56; t.V, 94.

« 'Activa', actione de genere actionis et ex consequente operatione; nec sufficit 'activa operativa', quia sic esset activus intellectus, licet passivus.

» 'Sufficienter', in suo ordine agendi; ergo nullum actum recipit ab alio, quo agat in suo ordine, quia tunc esset insufficienter activa.

» 'Non determinata ex se', id est ex suo actu primo –et hoc in suo ordine causandi (sequitur ex corollario 'Sufficienter')– et ex isto quod se determinat ad agendum: non quidem aliquam determinatione praecedente actionem de genere actionis, sed determinat se, id est indeterminata ex suo actu primo; tamen determinate agit, nullo alio determinante ad agere», *Ibid.*.

radical, de tal modo que la voluntad se disponga contingentemente respecto a todo acto.

Escoto ve tal oposición entre el modo de obrar natural y el libre, que si admitiera que la voluntad es, de algún modo, movida por su objeto, se estaría afirmando que la voluntad no es libre y, por tanto, que es potencia natural. Ella misma, por tanto, está radicalmente indeterminada a obrar¹⁶⁹. Además, ninguno de sus objetos tiene la capacidad de determinarla. Su determinación es siempre fruto de la libertad.

La indeterminación de acción es característica esencial de la voluntad. La voluntad no tiene la raíz de su obrar en ninguna otra potencia, como tampoco busca en otro los motivos para obrar. La voluntad obra así porque es voluntad, del mismo modo que las causas naturales obran determinadamente porque son naturales¹⁷⁰. De aquí que la distinción de las potencias naturales y libres sea la primera y radical, irreductible a cualquier otra¹⁷¹. Esta afirmación plantea de modo problemático la relación que la voluntad pueda tener con el juicio de la razón en su obrar. Volveremos sobre ello más adelante, en la sección 1, b) del capítulo IV.

b) Voluntas naturalis

Es neto el afán de Escoto por dejar claro el carácter esencialmente libre de la voluntad, su radical indeterminación. Todo esto puede llevar a pensar que, para Escoto, la voluntad no sea más que pura arbitrariedad irracional, sin que haya nada ni en el hombre, ni fuera de él, que pueda determinar la acción libre de la

¹⁶⁹ Trataremos esta cuestión con más detalle en el capítulo IV.

¹⁷⁰ «Operatio quae est intelligere, nata est primo competere intellectui, et non est ita nata competere voluntati, nec est aliqua ratio alia nisi quia intellectus est intellectus et voluntas est voluntas», *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 100; t. V, 121.

¹⁷¹ Cfr. CARRERAS y ARTAU, J., *El voluntarismo de J. Duns Escoto*, ed.c., pp. 7 – 11.

voluntad¹⁷². Sin embargo, no es ésta una interpretación correcta del pensamiento escotista.

Se ha dicho ya que la voluntad –como toda potencia apetitiva–tiene una tendencia natural a su propia perfección. ¿En qué consiste esta tendencia? No es otra cosa que el carácter de apetito que tiene la voluntad y que Escoto admite. Así como en cualquier otra cosa se entiende por apetito la inclinación natural de esa cosa a su propia perfección, así también la *voluntas naturalis* no es sino la relación consecuente a la potencia respecto a su propia perfección¹⁷³.

Este carácter *naturalis* de la voluntad no es, lógicamente, una potencia distinta a la propia voluntad, sino que es la misma voluntad en cuanto que tiende a su propia perfección. No es, por tanto, voluntad en sentido estricto –ya que lo más específico de la voluntad es la libertad y la tendencia natural es necesaria–, ni tampoco una potencia distinta de ella. Es la misma inclinación de la potencia a su perfección propia. Por tanto, la voluntad natural no tiende, sino que ella es la misma tendencia de la potencia a recibir su perfección¹⁷⁴. En definitiva, la

¹⁷² En esta línea se sitúa, por ejemplo, la obra de LANDRY, B., *La philosophie de Duns Scot*, Alcan, Paris, 1922.

Volveremos a citar esta obra como LANDRY, B., *La philosophie de Duns Scot*, ed.c.

¹⁷³ « [naturalis] nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis », cfr. *Ord.*, III, d. 17, q. un., nn. 12 – 13; t. IX, 566 – 568.

Se trata de una de las posibles acepciones de la expresión *voluntas naturalis*. Otra acepción posible –que no nos interesa para nuestro objetivo– es entender natural en contraposición a sobrenatural. Cfr. *ibid.*

¹⁷⁴ « Quid de naturali voluntate et libera, suntne duae potentiae? »

» Dico quod ‘appetitus naturalis’, in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, –sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis ‘secundum quod homo’ ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum credo esse falsum (...). Tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec vele naturale est vele, sed ly ‘naturalis’ distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis; unde eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae », *Ibid.*

« Voluntas naturalis –ut sic et ut naturalis– non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illa perfectione ad quam illa tendentia inclinatur illam potentiam; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit –et hoc passive– ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat eliciendo actum, ita quod una potentia et duplex tendentia (activa et passiva) », *Ibid.*, n. 18; t. IX, 570 – 571.

voluntas naturalis es la misma potencia volitiva considerada en cuanto que posee una cierta naturaleza; es el carácter de naturaleza que tiene la voluntad como potencia que es: su inclinación a su propia perfección, como cualquier otra naturaleza.

Ahora bien, cuando en la sección 2, b) de este capítulo analizábamos la naturaleza como constitutivo metafísico, llegábamos a la conclusión de que la naturaleza de la voluntad era, según Escoto, ser libre: «el carácter de naturaleza de la libertad consiste en ser libre», decíamos. ¿Cómo se armoniza esta afirmación con la conclusión a la que estamos llegando en la sección actual, en la que consideramos la *voluntas naturalis* como una inclinación natural –necesaria, por tanto– de la voluntad hacia su propia perfección natural?

Si bien puede parecer contradictorio, no lo es en la metafísica de Duns Escoto. Hemos de recordar la distinción formal, ya analizada, y cómo ésta permite la superposición de formalidades distintas en el mismo ser entitativamente uno. De modo que la formalidad más perfecta incluye en sí a las inferiores. De este modo, no puede extrañarnos que la potencia volitiva pueda tener una formalidad que le haga ser naturaleza (naturaleza de la voluntad en un primer nivel ontológico, considerada como algo que es, sin más), y otra formalidad superior que le haga ser también naturaleza, siendo voluntad, y, por tanto, capaz de indeterminación y, en consecuencia, libre. Y así es coherente afirmar que la *voluntas naturalis* es natural, y que es libre.

Como principio activo, la naturaleza de la voluntad le hace ser libre. Como constitutivo metafísico, la naturaleza de la voluntad contiene la doble formalidad de naturaleza y libertad o, si se nos permite este modo de expresión, de ‘naturaleza natural’ y ‘naturaleza libre’. Pues estamos en el plano de los constitutivos metafísicos, y no en el de principio activo, que veremos más adelante. Una vez más encontramos una aplicación concreta de la teoría que permite aceptar diversidad de planos formales en la unidad de un mismo ente o

potencia: la distinción formal, recogida por Peckham como característica del pensamiento de Escoto¹⁷⁵.

Vemos, pues, que en la naturaleza de la voluntad como potencia se dan dos formalidades diferentes: la natural y la libre. Quizá así resulte congruente la tesis de Escoto según la cual la tendencia natural de la voluntad hacia su propia perfección –tendencia que toda naturaleza posee por el mismo hecho de ser naturaleza– tenga una doble inclinación o, como él dice, dos *affectiones*. Por un lado, la voluntad tiende naturalmente a lo agradable y ventajoso, a lo que es bueno para la propia naturaleza: es la *affectio commodi*. Por otro, la voluntad tiende también hacia lo justo, hacia lo que es bueno en sí mismo considerado, con independencia de la voluntad misma: es la *affectio iustitiae*. Afecciones que parecen responder al carácter de naturaleza y de potencia libre que la voluntad contiene. En la estructura creada por Escoto, esta segunda *affectio* tiene como fin moderar la tendencia hacia lo útil y agradable, facilitando a la voluntad no querer, o querer con menor intensidad, aquello hacia lo que la inclina la *affectio commodi*¹⁷⁶. La *affectio iustitiae* aparece como la primera moderadora de la *affectio commodi*¹⁷⁷. Con esta afirmación, Escoto parece querer explicar el porqué de esta composición en el ser natural de nuestra potencia.

¹⁷⁵ Cfr. nota 18.

¹⁷⁶ «Inclinatio naturali (voluntatis) semper est ad commodum», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 12; t. IX, 566 – 567.

«Inclinatio naturalis est duplex, – una ad commodum, alia ad iustum», *Ord.*, III, d. 15, q. un., n. 54; t. IX, 502.

«Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’, et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinat affectio commode et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinat affectionem commodi), illa –inquam– ‘affectio iustitiae’ est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 49; t. VIII, 49.

¹⁷⁷ «La voluntad se inclina naturalmente hacia lo que se le presenta como ventajoso, como bueno para ella, pero posee también otra inclinación que le permite moderar este deseo: seguirlo o refrenarlo libremente. El papel de la *affectio iustitiae* es entonces liberar a la voluntad como apetito de su tendencia necesaria hacia lo más ventajoso haciéndola capaz de seguir o no seguir tal inclinación. Escoto no emplea el término “liberar”, él dice que la *affectio iustitiae* es la libertad innata de la voluntad porque es la “moderadora” de la *affectio commodi*», GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto”, en *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale sul tema “Universalità della ragione - Pluralità delle filosofie nel Medioevo” (Palermo,

No están claros, sin embargo, los motivos que llevan a Escoto a poner esta duplicidad en la tendencia natural de la voluntad. ¿Se debe únicamente a su doble formalidad? Pues entendemos que aun considerando una doble formalidad en la voluntad, podría darse –sin embargo– una única inclinación natural de la potencia, como una potencia que es. ¿Por qué es doble la tendencia natural y no única? Una causa posible de esta duplicidad –en nuestra opinión– es la de querer resaltar siempre más la esencial indeterminación de la voluntad. Puesto que la voluntad, formalmente, es una potencia libre, es capaz de elicitar su acto conforme a la tendencia natural o en oposición a ella. Pero también es verdad que lo que más inclina a la voluntad a obrar de un modo determinado es su apetito natural¹⁷⁸. Así, si este apetito natural es, en sí mismo, hacia lo agradable y útil –lo ventajoso– y, por otro lado, también hacia lo justo, se resalta más la indeterminación de la voluntad libre, que si el apetito natural tuviera una única tendencia, por ejemplo hacia el bien, como es el caso de la teoría tomista.

En la sección siguiente, veremos algo más a este respecto. Por otra parte, la inclinación exclusiva a lo *commodum* –como veremos– haría difícil el uso recto de la voluntad, que queda, sin embargo, abiertamente posibilitado con la inclusión de la inclinación natural a lo justo. En estos compases preliminares de nuestra investigación, no podemos más que apuntar las posibilidades que estudiaremos más adelante.

Sean cuales sean los motivos por los que el Doctor Sutil introduce estos dos aspectos en la tendencia natural, queda claro que: 1. la voluntad tiene una potencia natural –pasiva– hacia su propia perfección; 2. esta inclinación favorece el que los actos de la *voluntas libera* sean conformes a la *voluntas naturalis*; 3. pero la potencia activa de la voluntad –*voluntas libera*– permanece siempre capaz

16 / 22 settembre 2007), Musco, Alessandro • Gambino, Rosanna • Pepi, Luciana • Spallino, Patrizia • Vasallo, M. [Publ.], Palermo (2012), p. 948.
Volveremos a citar este artículo como GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto”, a.c.

¹⁷⁸ «Ut conveniens, appetitus liber sequitur inclinationem appetitus naturalis: impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari ad aliquid volendum, quam per appetitum naturalem», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 6.

de elicitar actos contrarios a la tendencia natural, precisamente porque siempre actúa de modo libre; 4. este carácter libre queda más claramente reforzado en el esquema escotista al existir un aspecto de la tendencia natural –también necesario, por tanto– que tiende a inclinar a la voluntad hacia el bien en sí mismo considerado; hacia lo justo.

Esta radical libertad de la voluntad, sin embargo, no es tal que le permita querer positivamente el mal o rechazar la felicidad. La felicidad no puede ser objeto de noción, ni ser desgraciado objeto de volición¹⁷⁹. Volveremos a todo esto, con más detalle en capítulos posteriores.

c) Síntesis de naturaleza y libertad en la voluntad

Con todo lo tratado hasta el momento en este capítulo, hemos querido esclarecer los dos sentidos del término naturaleza, y cuál sea su relación posible con la libertad, tal y como los concibe Duns Escoto. Se ha visto que, tomando el término naturaleza en cuanto fundamento del obrar –como constitutivo metafísico–, la naturaleza de la voluntad permite a ésta obrar libremente, por cuanto su naturaleza propia –su más específica formalidad– es ser libre. Tomando, sin embargo, el término naturaleza como todo aquello que tiene un modo de obrar determinado y necesario –como principio activo–, se opone radicalmente al obrar libre; sin embargo, ambos aspectos del término se dan en la voluntad.

Hemos hablado ya del término naturaleza en cuanto fundamento del obrar. Ahondaremos a continuación en cómo se da en la voluntad el segundo aspecto de este término. Para una mejor comprensión de este aspecto, se requiere volver sobre la teoría de las formalidades de Escoto. Como se vio en su momento, esta teoría permite superponer, en un mismo ente o en una misma potencia, distintas formalidades, esencialmente subordinadas, de modo que la más perfecta asuma en

¹⁷⁹ «A voluntate excluditur actus volitionis respectu miseriae, et actus volitionis respectu beatitudinis: quia miseria non est nata esse obiectum actus volitionis, nec beatitudo obiectum actus volitionis (...), voluntas non est capax talis actus respectu tali obiecti», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 9.

sí a las demás¹⁸⁰. Un ejemplo conocido de esto es la existencia, en el hombre, de la *forma corporeitatis*, que está asumida por la forma sustancial más alta –el alma– en el hombre vivo. En el momento de la muerte y, por tanto, de la separación del alma, permanece la *forma corporeitatis*, consintiendo a la materia seguir siendo un cuerpo organizado. Esta *forma corporeitatis*, por ser imperfecta, sólo conserva su eficacia por un tiempo, más bien corto, de modo que el cadáver termina por disgregarse.

Trasladando esta superposición de formas esencialmente subordinadas al caso de la voluntad, hemos encontrado que Escoto distingue dos manifestaciones –formalidades– diferentes de la misma naturaleza de la voluntad¹⁸¹. Como ya se ha visto, la formalidad más específica de la voluntad es su carácter libre. A esta formalidad le corresponde, en el orden operativo, una tendencia natural de la voluntad misma que permita su obrar libremente. Esta tendencia recibe el nombre de *affectio iusti (o iustitiae)*. Pero junto a ésta, aunque por debajo en orden de perfección, se da una tendencia natural necesaria hacia lo que constituye la perfección de la voluntad en cuanto que es una potencia y, por tanto, una cierta naturaleza¹⁸². Esta tendencia recibe el nombre de *affectio commodi* y corresponde, en los términos empleados, a la definición de voluntad dada por Aristóteles: apetito racional¹⁸³.

¹⁸⁰ Cfr. la sección 3 del capítulo I.

Para una exposición más detallada de esta cuestión, puede verse, BETTONI, E., *Duns Scoto, filosofo*, ed.c., pp. 107 – 127.

¹⁸¹ «inclinatio naturalis est duplex, –una ad commodum, alia ad iustum quorum utrumque est perfectio voluntatis liberae; una tamen inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatius consequitur naturam – ut distinguitur contra libertatem – commodum quam iustum», *Ord.*, III, d. 15, q. un., n. 54; t. IX, 502.

¹⁸² «Duplex est appetitus et voluntate, scilicet naturalis, et liber. Naturalem solum dico potentiam voluntatis absolute, sed non aliquid superadditum voluntati: sicut enim quaelibet natura habet inclinationem naturalem ad suam perfectionem, sic etiam natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem; alius est appetitus liber, qui est *velle liberum*», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 2.

¹⁸³ «Nihil aliud sunt ista [affectio commodi et iustitiae] quam eadem voluntas in quantum est appetitus intellectivus et in quantum libera», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.

Como se ha visto, ambas inclinaciones son naturales, por cuanto proceden de la naturaleza propia de la voluntad. Sin embargo, la *affectio commodi* puede ser dicha natural en un sentido más propio que la *affectio iusti*, porque es una inclinación que necesariamente, y con determinación *ad unum*, tiende hacia su objeto propio: lo que el intelecto presenta como ventajoso. La *affectio iusti*, siendo también natural, por proceder de la naturaleza de la voluntad, es, sin embargo, la que de modo inmediato posibilita el obrar libre de la voluntad. En este sentido es menos natural –o natural en un grado menor– que la *affectio commodi*. Ésta es la razón por la que Escoto no suele denominar natural a la *affectio iusti*¹⁸⁴.

Conviene, por tanto, hacer alguna precisión terminológica que evite posibles confusiones y facilite la posterior comprensión del aspecto dinámico de la voluntad, que será tratado en el capítulo quinto. Para referirse a estos dos aspectos de la potencia volitiva, Escoto utiliza con frecuencia sus respectivos nombres: *affectio commodi* y *affectio iusti*, en cuyo caso no hay ningún problema de intelección. Pero es frecuente también que se refiera a ellos como la voluntad –ya que estas inclinaciones no son parte de la voluntad, sino la misma potencia volitiva considerada bajo dos aspectos, formalidades, diferentes–, en cuanto que es voluntad (*voluntas ut voluntas*), o en cuanto que es una cierta naturaleza (*voluntas ut natura*). Con ello está hablando de la *affectio iusti* y de la *affectio commodi*, respectivamente. Podemos fijar así, con más precisión y siguiendo el modo de hacerlo de Escoto, los nombres de estos dos aspectos de la voluntad que dimos en denominar ‘naturaleza natural’ (*voluntas ut natura*) y ‘naturaleza libre’ (*voluntas ut voluntas*).

¹⁸⁴ Cruz González-Ayesta hace una interpretación algo diferente de esta cuestión: «Según la letra del texto [se refiere a *Ord.*, III, q. 15, q. un., n. 54] ambas afecciones son “naturales” y pueden considerarse perfecciones de la voluntad libre. Ahora bien, –y este es un matiz definitivo– Escoto no deja de señalar que una de ellas, la *affectio commodi*, recibe con más propiedad la calificación de “natural” porque está ligada a la inclinación de la voluntad que obra *per modum naturae* y, en esa medida, se dice natural como contrapuesta a libre. La otra afección, a saber, la *affectio iustitiae*, dice relación precisamente a la voluntad en cuanto libre y no es, por tanto, “natural” en el mismo sentido que la *affectio commodi*», GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto”, a.c., p. 946. No vemos motivo para afirmar que no se llame “natural” a ambas *affectiones* en el mismo sentido, sólo que en distinto grado.

Incluyendo en la misma potencia voluntaria los dos aspectos, necesario y libre, queda más de manifiesto cómo Escoto no soslaya el problema de la conjunción de naturaleza y libertad, sino que lo afronta y resuelve, conforme a los principios de su metafísica. La naturaleza de la voluntad incluye su carácter de libre; y su actuar libre se apoya en sus elementos naturales, si bien no viene justificado por ellos.

Podemos concluir esta sección diciendo que la naturaleza, en su sentido más fuerte de principio de obrar de un modo determinado, no excluye la existencia de un obrar libre, incluso en el seno de la misma potencia. Ahora bien, que la naturaleza no excluya la existencia de la libertad, no quiere decir que sea su causa. Como se ha dicho, a nuestro juicio, la existencia de las dos *affectiones* es la que facilita el actuar libre la voluntad. Pero la libertad no es causada por las *affectiones*, sino por la naturaleza intrínseca de la voluntad. Ahora bien, esa voluntad libre se da en la coexistencia de las dos *affectiones* mencionadas, y no se daría –tal y como las ha concebido Escoto– de no existir la *affectio iustitiae*.

De hecho, cabría concebir, aunque sea una mera hipótesis, una voluntad con sólo la *affectio commodi*, pero en ella no habría libertad ni, por tanto, voluntad en sentido propio para Escoto: sólo tendríamos un apetito natural¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Cfr. GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto”, a.c. En dicho artículo la autora afirma: «Una voluntad afectada exclusivamente por la *affectio commodi* sería una voluntad meramente natural y no libre; es decir, sería un apetito basado en el conocimiento intelectual pero sin libertad. Como tal apetito sería “naturaleza”», p. 950.

Es también el modo de verlo de Hofmann: «This confirms our assumption that for Scotus freedom of the will would be inconceivable if the will only disposed of the *affectio commodi*», HOFFMANN, T., “The distinction between nature and will in Duns Scotus”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge 66 (1999), p. 212.

Volveremos a citar este artículo como HOFFMANN, T., “The distinction between nature and will in Duns Scotus”, a.c.

El mismo Escoto, siguiendo a S. Anselmo, planteará el caso hipotético de un ángel que hubiera sido creado con sólo la *affectio commodi*: «Si enim intelligeretur –secundum illam fictionem Anselmi *De casu Diaboli*– quod esset angelus ‘habens affectionem commodi et non iustitiae’ (hoc est, habens appetitum intellectivum mere ut appetitum talem et non ut liberum), talis angelus non posset non velle commoda, nec etiam non summe velle talia; nec imputaretur sibi ad peccatum, quia ille appetitus se haberet ad suam cognitivam sicut modo appetitus visivus ad visum, in necessario consequendo [necessarie] ostensionem illius cognitivae et inclinationem ad optimum ostensum a tali potentia, quia non haberet unde se refrenaret», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 49; t. VIII, 48 – 49.

«Ad aliud dico quod voluntas, quae est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult iustum, actu elicito; tamen si ista una potentia consideretur ut habet

Volveremos a esta cuestión, en el capítulo V, al tratar sobre la relación entre las dos *affectiones* de la voluntad: sección A, 3, c).

d) Libertad de la volición

Nos encontramos dentro de la sección en la que consideramos la voluntad como potencia libre, y en la consideración de su estructura metafísica. Por lo que sólo daremos aquí unas pinceladas de la manifestación del carácter libre de la voluntad. El estudio más detenido de la libertad de la voluntad se hará en los capítulos IV y V.

Puesto que la voluntad es una potencia activa no determinada *ex se*, tiene la posibilidad de actuar de diversos modos ante los objetos presentados por el intelecto. Su indeterminación radical entraña una multiplicidad de posibilidades sólo concebibles en una potencia libre, y que apuntamos a continuación, a modo de primeras consideraciones acerca de la libertad de la voluntad.

La primera posibilidad de la voluntad consiste en ser capaz de actos opuestos frente a un objeto, esto es, la capacidad de querer o rechazar un mismo objeto. Aparece aquí la distinción radical respecto a las potencias naturales, unívocamente determinadas en sus actos por sus objetos. «*Agens naturale limitatum, non potest esse per se causa contrariorum circa idem obiectum aequaliter dispositum; sed possumus habere velle, et nolle circa idem aequaliter dispositum ex parte sui*»¹⁸⁶. Si podemos *velle* y *nolle* es porque tenemos una potencia que no es meramente natural, sino libre. Por tanto, *voluntas potest sic vel sic velle*. Otra posibilidad cabe a la voluntad: la de suspender todo acto frente a un

affectionem commodi et non habet affectionem iustitiae, id est in quantum appetitus non-liber, – non esset in potestate eius sic non velle commoda, quia sic praecise esse tantum appetitus naturalis naturae intellectualis, sicut appetitus bruti est appetitus naturalis naturae sensitivae», Ord., II, d. 39, q. 1-2, n. 22; t. VIII, 463.

¹⁸⁶ *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 6.

Tenemos el texto paralelo de la *Ordinatio* (cfr. nota 84): «in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria respectu unius obiecti: ergo illa non possunt fieri ab agente naturaliter», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 6.

objeto presentado como bueno. Esto, no porque algo externo se lo impida, sino porque es voluntad¹⁸⁷. Así pues, los actos posibles por parte de la voluntad ante un objeto son: *velle, nolle*, y no actuar en absoluto (*ab hoc avertere*).

Esta libertad *ad oppositos actus* fundamenta la posibilidad de querer dos objetos opuestos. Acabamos de ver que la voluntad puede no querer el objeto que le es presentado por el intelecto. Puede, por tanto, volver su querer hacia un objeto diferente. Puede ayudar un ejemplo a entender mejor esta posibilidad. Ante una casa, el intelecto sólo puede entender casa; mientras que la voluntad podría querer la casa, o no quererla (*oppositos actus*), o querer un objeto totalmente diferente (*opposita obiecta*).

Además de la posibilidad de querer objetos opuestos, la libertad *ad oppositos actus* también funda, por curioso que pueda inicialmente parecer, la posibilidad de querer dos objetos no sólo sucesivamente –lo que no entraña particular novedad– sino, también, simultáneamente. «*Libertatem ergo voluntatis nostrae, in quantum est ad oppositos actus, concomitantur potentia tam ad opposita successive quam ad opposita pro eodem instanti*»¹⁸⁸. Esta simultaneidad ha de ser explicada¹⁸⁹. Evidentemente no se puede querer una cosa y su contraria en el mismo instante de tiempo, sin embargo, cuando la voluntad quiere algo,

¹⁸⁷ «*Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum, et volendum, potest se ab hoc avertere, et nullum actum voluntatis circa hoc elicere*», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 10.

¹⁸⁸ *Ord.*, I, d. 39, q.1-5, [16]; t. VI, 418 – 419.

Según explica la edición crítica de las obras de Escoto realizada –aún parcialmente– por la Comisión escotista y publicada por la Editrice Vaticana, el texto de la *distinctio* 39 no parece ser directamente de Escoto, sino de alguno de sus directos colaboradores y amanuenses. Por este motivo, en la edición que citamos, esta *distinctio* se encuentra fuera de su lugar lógico (entras las distinciones 28 y 40), y aparece al final del tomo, en el Apéndice A.

La numeración de este texto aparece entre [], motivo por el que nosotros lo hacemos igual.

En las páginas 26* a 30* de ese tomo VI, se encuentra la explicación crítica de este hecho, que no invalida –sin embargo– el valor de ese texto. Motivo por el que mantenemos algunas citas de esa *dictinctio* en nuestro trabajo. Cfr. notas 296, 297, 298, 299 y 300.

¹⁸⁹ Puede ser de utilidad, para ampliar este asunto, la lectura de GONZÁLEZ-AYESTA, C., “Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad”, a.c., pp. 25 – 32. Allí expone una explicación suficiente de lo que se da en llamar la contingencia sincrónica: «En resumen, cuando la voluntad quiere un objeto tiene el poder real de no quererlo en el mismo instante en que lo quiere. Por eso es contingente no sólo antes de ejercer su acto, sino en el mismo momento en que lo está ejerciendo. Esto es la contingencia sincrónica», p. 31.

conserva su aptitud esencial para querer otra cosa. Esta posibilidad de la voluntad tiene su raíz en que, tal y como la concibe Escoto, una potencia libre nunca puede causar su acto de modo necesario. Por tanto, si su obrar es siempre contingente, cabe libertad *ad opposita obiecta* en todo momento, al menos, como capacidad. En todo momento, la potencia podría querer algo distinto, incluso contrario, a lo que quiere en ese instante: sencillamente, nada la obliga en ninguno de los sentidos. Así explicará también el Doctor Sutil el hecho de que, incluso ante la presencia del Bien Supremo, en la visión beatífica, la voluntad conserve su radical libertad, la cual le permitiría no querer este Bien. Tocaremos de nuevo este punto –algo más adelante– al tratar de las características del obrar libre (sección 3 de este mismo capítulo).

Una última forma de libertad de la voluntad que podemos considerar es *ad oppositos effectus*. No es, en definitiva, esta nueva forma sino la consecuencia inmediata de la anterior. Si cabe la posibilidad de querer objetos opuestos, esas elecciones producirán efectos también opuestos o, al menos, diferentes. Necesariamente ha de haber la libertad respecto a los efectos de este querer, en la medida en que se puedan prever.

2. La voluntad, potencia activa

Hemos citado ya la definición que nos ofrece el oxoniense de potencia libre: «Potentia libera est potentia sufficienter activa, non determinata ex se ad operandum circa aliquod obiectum quod non est eius finaliter perfectivum»¹⁹⁰.

La voluntad es, pues, potencia en orden a la acción, lo que implica que es principio eficiente de su operación propia¹⁹¹. Sin embargo, no basta con que sea activa pues, como se vio, también el intelecto es activo en este sentido, ya que no

¹⁹⁰ *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 56; t. V, 94.

Puede verse el texto íntegro de este n. 56 en la nota 168. Volvemos a tratar sobre este mismo texto, aportando alguna explicación de su significado en las notas 285 y 288.

¹⁹¹ Cfr. BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c., p. 122.

recibe su causalidad eficiente del objeto. De aquí que Escoto añada *sufficienter*: en orden a obrar, no recibe ningún acto de nada que no sea ella misma. Ahora bien, esta suficiencia activa no implica sólo ser principio eficiente de su propia operación, pues –insistimos– esto también lo es el intelecto que, sin embargo, es pasivo. La suficiencia activa implica también no ser cualificada por su objeto. El acto del intelecto es cualificado por su objeto, pues en presencia de un caballo, por ejemplo, el intelecto no puede más que entender caballo. Sin embargo, esto no sucede en la voluntad, la cual, en presencia de un bien conocido puede quererlo o querer otra cosa, incluso la opuesta. Incluso puede no querer nada. Es, por tanto, activa también respecto al objeto.

La potencia libre no se distingue, pues, de la natural porque la primera sea activa respecto a su acto y la segunda no, sino porque, siendo las dos activas respecto a su acto, la potencia libre lo es también respecto a su objeto, mientras que la natural, respecto a su objeto, es pasiva¹⁹². Como hemos apuntado con anterioridad, lo que caracteriza a la potencia libre es su capacidad de autodeterminación.

Volveremos sobre estos argumentos en la sección 2, b) del capítulo IV. Por el momento, lo dicho nos puede ser suficiente para resaltar las diferencias claras –contraposición– que existe entre el entendimiento y la voluntad, tal como los ha concebido Duns Escoto.

3. Características del obrar libre

Hemos tratado ya cerca del sentido de los términos naturaleza y libertad, así como de su interrelación en el seno de la potencia volitiva, según lo concibe Duns Escoto. Y hemos ido viendo las características fundamentales de la

¹⁹² Cfr. SCAPIN, P., “Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Escoto”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c., p. 535.

Volveremos a citar este artículo como SCAPIN, P., “Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Escoto”.

operatividad de la naturaleza y de la libertad como principios activos de obrar. Centrados ahora en las características de la potencia libre, importa tener en cuenta cómo sea –qué características formales tenga– el obrar de dicha potencia.

Ya hemos considerado que el obrar libre se opone radicalmente al obrar natural, porque este último es necesario y determinado *ad unum*. Veámos, con el ejemplo del intelecto que el mismo Escoto emplea, cómo se manifiestan estas dos características. El intelecto obra necesariamente porque no puede no obrar, a no ser que sea impedido por algo extrínseco¹⁹³; y es determinado *ad unum* por cuanto sólo es capaz de una operación ante un objeto dado. A partir de estas dos características, y puesto que el obrar libre se opone al natural, podemos extraer las dos notas esenciales del obrar libre: ser contingente y estar indeterminado, o sea, abierto *ad opposita*.

Esto nos permite aclarar que el término contingente no se identifica con libre, ni se opone radicalmente a natural. Así como el término necesario no se identifica con natural, ni se opone radicalmente a libertad, de modo que la excluya. Esto es debido a que libre y natural, y necesario y contingente son dos divisiones diferentes del modo de obrar de los principios activos. «Non est eadem divisio in principium naturale, et liberum, et in principium necessario activum, et contingenter; aliquod enim naturale potest contingenter agere; quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere»¹⁹⁴.

Por tanto, libre y necesario hacen referencia al principio activo del que emanan. En este sentido, libre es el obrar que procede de la voluntad, y natural el que procede de la naturaleza. Sin embargo, contingente y necesario son dos modos de obrar que no dicen relación directa al principio activo del que proceden, sino relación al objeto con el que el principio activo se relaciona en su obrar¹⁹⁵. Es

¹⁹³ Cfr. nota 126.

¹⁹⁴ *Quodl.*, q. XVI, n. 9.

¹⁹⁵ «Modi posteriores possunt variari, qui conveniunt potentiae in agendo ex ratione specialium obiectorum; huiusmodi sunt ‘necessario’ et ‘contingenter’. Sed per se modus est ‘libere’ ut

claro que esta segunda división es menos relevante que la primera. Así, necesario indica que el principio activo no puede no obrar frente a un determinado objeto; mientras que contingente denota el actuar del principio activo que, ante un objeto dado, puede actuarlo o no. Con esto se explica que Dios, siendo absolutamente libre se quiera a sí mismo necesariamente; al mismo tiempo, Dios quiere contingentemente todo lo creado.

Vemos que la voluntad divina sólo puede querer necesariamente un único objeto: Dios mismo. Queda de manifiesto, pues, que necesario dice relación al objeto, y sólo indirectamente al principio activo. Ahora bien, la compatibilidad de querer algo libre y necesariamente a la vez queda reservada, exclusivamente, a la voluntad divina, por el hecho de que el objeto que se quiere necesariamente es Dios mismo, absolutamente presente a su voluntad infinita. Este es también el motivo por el que la misma voluntad divina quiere contingentemente lo creado, pues ningún ser creado tiene una bondad tal que sea capaz de hacer que la voluntad divina lo quiera necesariamente.

Sin embargo, a la voluntad finita creada no le es patente la bondad intrínseca de Dios mismo, por lo que la voluntad creada no puede querer nada necesariamente: «nullum velle necessario elicitur a voluntate»¹⁹⁶. Todo querer de una voluntad creada es contingente, lo que quiere decir que tiene capacidad de quererlo o no quererlo, incluso en el mismo instante de tiempo. «Principium activum liberum etiam pro tunc quando agit, potest in oppositum illius, quod agit, aliter non ageret libere, sed necessario respectu illius. Itaque principium activum naturale, et liberum primo dividunt principium activum»¹⁹⁷. No quiere esto decir que la voluntad sea capaz de producir al mismo tiempo dos actos opuestos con respecto al mismo objeto, lo que sería contradictorio; sino que, en el instante en

distinguitur contra naturaliter; 'libere' vero non infert 'contingenter'», *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 131; t. II, 87 – 88.

¹⁹⁶ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 8.

¹⁹⁷ *Rep.*, IV, d. 43, q. 4, n. 2.

que quiere algo, conserva la capacidad de no quererlo y aún de querer lo contrario. Ya se ha esclarecido este particular anteriormente¹⁹⁸.

Por otra parte, veámos que el obrar libre se caracteriza también por ser indeterminado *ad opposita*. Habrá que precisar más qué tipo de indeterminación sea ésta y a qué opuestos se refiere –actos, objetos, o efectos–, puesto que también una potencia natural es capaz de los opuestos. De hecho, «illa ergo potentia activa dicitur esse oppositorum, sive contrariorum, sive contradictoriorum productorum, quae manens natura una habet terminum primum, sub quo potest utrumque oppositum aequae cadere»¹⁹⁹. Pero, en una potencia natural, la posibilidad de ‘caer’ sobre uno u otro de los objetos opuestos no está en ella misma, sino que viene determinada por el objeto: ante un objeto concreto, sólo puede causar un determinado acto y no otro²⁰⁰. Esta capacidad compete sólo a la voluntad. «In potestate voluntatis nostrae est habere *nolle* et *velle*, quae sunt contraria respectu unius obiecti: ergo illa non posunt fieri ab agente naturaliter»²⁰¹. Por tanto, sólo la voluntad es formalmente *ad opposita*. «Tota ratio potentiae ad opposita formaliter est in voluntate»²⁰².

Vuelve a ponerse de manifiesto la idea de fondo que late en toda la especulación escotista sobre la voluntad, esto es, que sólo ella supera la necesidad de la naturaleza siendo activamente indeterminada; por tanto, es la única potencia capaz de crear algo nuevo, de introducir elementos de novedad en el dinamismo natural. No es de extrañar, por tanto, que Escoto haga de la voluntad el artífice de la existencia humana.

¹⁹⁸ Cfr. sección B, 1, c) de este capítulo, y nota 188.

¹⁹⁹ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 2.

²⁰⁰ Cfr. *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 6.
Más explícito resulta el texto paralelo (cfr. nota 84) en la *Ordinatio*: «Agens naturale non potest esse per se causa contrariorum circa idem passum», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 6.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 9.

Es frecuente encontrar alabanzas a la obra de Duns Escoto en la línea de resaltar el papel preponderante que éste da a la voluntad. Así, por ejemplo, en la nota 139 hemos recogido la expresión de Manno referida a nuestro autor como ‘poeta de la libertad’. Ciertamente la obra del Doctor Sutil aporta una valoración particular de la voluntad como potencia humana. Lo que nos proponemos analizar con la mayor profundidad de que seamos capaces es si esa defensa del valor de la voluntad como potencia libre queda suficientemente fundamentada en la correspondiente metafísica. De modo que no estemos sólo ante una visión poética del valor de la libertad, sino ante una sólida y fundada visión filosófica.

4. Relación con el intelecto

a) Influjo del intelecto en la voluntad

No obstante la intrínseca indeterminación de la voluntad, ésta requiere, para poder elicitar su acto, la presencia del objeto presentado por el intelecto. Hemos visto ya que la voluntad es una potencia activa capaz, por tanto, de elicitar sus propios actos por su sola causalidad, e indeterminada. Ahora bien, esta indeterminación no implica imperfección o indigencia de causalidad propia, sino que implica, únicamente, la necesidad de un objeto sobre el que producir su acto. Puede servir para esclarecer esta cuestión el ejemplo de la vista. El ojo, por su propia virtualidad, es capaz de ver todos los objetos corpóreos a él presentes pero requiere la existencia de luz como condición previa. Igualmente en la voluntad se requiere el previo conocimiento del objeto, según el clásico principio: *nihil volitum nisi praecognitum*, que Escoto admite pacíficamente. Si no se diera este conocimiento, faltaría a la voluntad su propio objeto, sin el cual le es imposible actuar. Por lo mismo, este conocimiento del objeto ha de ser actual²⁰³.

²⁰³ «Nihil volitum nisi cognitum», *Ord.*, II, d. I, q. I, n. 23.

«quia [voluntas] non diligit nisi cognitum», *Rep.*, IV, d. 49, q. 3, n. 3.

«Voluntas non potest habere actum circa ignotum», *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 175; t. III, 107.

Sin embargo, el objeto percibido por el intelecto no es, en absoluto, causa eficiente del querer. Única causa, por otro lado, a la que Escoto admite una eficacia real. Pertenece exclusivamente a la voluntad la causalidad total de sus propios actos: «nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate»²⁰⁴. Ya se vio al comentar la definición de potencia libre, que ésta ha de ser suficientemente activa en orden a la acción y, por tanto, no recibe ninguna actualidad de nada que no sea ella misma.

Pero entonces, ¿qué necesidad tiene de la presencia actual del objeto conocido? El objeto, dirá Escoto, no es sino *conditio sine qua non* para que se pueda producir la volición. Ahora bien, si es sólo condición previa, es claro que no ejerce ninguna causalidad, ni eficiente ni de ningún otro tipo, en la producción del acto voluntario²⁰⁵.

«Quia impossibile est voluntatem velle aliquid actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu: nulla enim cognitio habitualis sufficit ad volitionem obiecti actualem: quia tunc dormiens, et alius quantumcumque distractus, posset velle aliquid notum in habitu», *Rep.*, II, d. 42, q. 4, n. 10.

«Unicae quaestioni authenticae huius distinctionis codex Q (una cum quibusdam aliis codicibus) praemittit quattuor quaestiones, ex opere Guil. de Alnwick, *Add. magnae* II d. 42 q. 1-4 sumptas et hic illic integratas cum textibus ex *Rep.* II B d. 42 q. 1-4 haustis. Quaestiones sum sequentes; “Utrum peccatum possit esse in cogitatione”, “Utrum peccatum possit esse in sermone”, “Utrum peccatum consistan in opera”, “Utrum division Hieronymi de peccato sit sufficiens”», t.VIII, 93*.

De modo semejante, en su texto paralelo de la *Ordinatio* (cfr. nota 84): «Impossibile est voluntatem velle actu, nisi sit actualis intellectio in intellectu; si enim sufficeret habitualis, tunc dormiens vel quantumcumque distractus posset velle aliquod notum in habitu», *Ord.*, II, d. 42, q. 2, n. 7.

²⁰⁴ Cfr. “Additiones magnae”, en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*, Lovaina, Bureaux de la Revue, 1927, p. 299.

Volveremos a citar esta obra como “Additiones magnae”, en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot*, ed.c.

Pueden verse otras citas como ésta en notas 312 y 313.

²⁰⁵ «Quamquam voluntas sit activa, tamen intellectio, vel obiectum apprehensum est illud sine qua non (...). Oportet in hac materia dare aliquid prius, quod tamen non sit causa efficiens, sed sit causa sine qua non (...) concedo, quod [voluntas] existens in actu primo movendi se, seipso active, et non alio, exit in actum secundum (...) sicut quamvis oculus hominis, qui non potest inmutare medium, habere actum primum videndi, non tamen posset videre rem in tenebris», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 18 – 20.

Dirá Kuri «en ningún caso y en ningún sentido puede la razón ser la causa total del acto libre. Lo que Duns Scoto quiere decir es que, sentados los juicios diversos de la razón, ya definidos, pesados, criticados los términos de la alternativa, cuando llegamos al momento de elegir, y mientras la elección no ha sido efectuada, la voluntad permanece esencialmente indeterminada a querer esto antes que aquello», KURI, R., «Primado de la voluntad y el problema de la libertad», en *Revista de Filosofía* 71 (2012), p. 33.

Como se ve por el texto citado, más precisamente, se habla de *causa sine qua non*. Pero ésta tendría que ser un quinto género de causas, además de los cuatro descritos por Aristóteles. Quizá por esto, en la *Additio magna*, Escoto vuelve a plantearse este problema, interrogándose por el tipo de causalidad que se debe atribuir al intelecto en la volición. Da a entender, por tanto, que no basta con que lo conocido sea *causa sine qua non*, quizá incluso, porque esto no es nada.

La solución que da a este problema en absoluto resulta extraña pues, de hecho, es la misma que ya dio para explicar la concurrencia del fantasma o de la especie inteligible con el entendimiento en la producción del acto de entender. Allí como aquí, la solución es que ambos elementos son causas parciales de la producción del acto. «Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrat ad causandum actus volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva»²⁰⁶.

Por tanto, el intelecto y la voluntad concurren, cada uno según su propia virtud, a causar el mismo efecto; pero no *ex aequo*, sino que la causalidad principal corresponde a la voluntad, mientras que la del intelecto es secundaria, aunque necesaria²⁰⁷. Trataremos con más detalles este punto en la sección 3, a), del capítulo IV.

²⁰⁶ BALIC, C., “Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 3 (1931), p. 202

Volveremos a citar este artículo como BALIC, C., “Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté”, a.c.

Cfr. *Lectura*, II, d. 25, q. un, n. 69; t. XIX, 253.

²⁰⁷ Bonansea hace un resumen, que resulta aquí de interés, de las relaciones entre ambas potencias: « 1) Né l'intelletto né l'oggetto conosciuto possono essere il fattore determinante nell'atto della volizione, che appartiene principalmente alla volontà come potere autodeterminante.

2) La volontà è totalmente responsabile dell'atto della volizione, come formalità distinta che la rende atto libero e procede da un principio che è formalmente distinto dall'intelletto.

3) L'atto della volizione, considerato non come una distinta formalità, ma nella sua complessità di decisione razionale, può risultare solo dalla cooperazione congiunta di intelletto e volontà: in tal modo la volontà è la sua causa principale e l'intelletto la sua causa secundaria ma nondimeno importante, e non semplicemente una necessaria condizione, come Scoto sembra aver insegnato in un primo tempo», BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Biblioteca di Cultura Medievale, Jaca Book, Milano 1991, p. 91.

Volveremos a citar esta obra como BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, ed.c.

Con todo, Escoto rechaza el planteamiento de Santo Tomás según el cual, el objeto conocido bajo su aspecto de bien mueve a la voluntad a título de fin. El intelecto sería motor respecto de la voluntad, que es lo movido. Pues bien, en Escoto «el entendimiento respecto a la voluntad no es ni agente, ni acto, ni motor. No puede, ni directa ni indirectamente mover la voluntad a producir su acto por muy apetecible que sea el objeto que le presente, como es el caso de la visión beatífica»²⁰⁸. Tendremos entonces que precisar cuál sea la relación entre el entendimiento y las dos inclinaciones naturales –*affectiones*– de la voluntad. Por lo que sabemos hasta ahora, la *affectio commodi* se identificaría con la inclinación natural de la voluntad en cuanto que apetito racional; es decir, fuerza apetitiva consecuente al conocimiento, que tiende necesariamente hacia el bien propio. Fuerza apetitiva tendente a la perfección del sujeto. Pero no tenemos aún datos suficientes para precisar la relación de la *affectio iustitiae* con el conocimiento. Sí vamos viendo –a nuestro juicio –, que esa relación va a requerir nuevas explicaciones por parte del Doctor Sutil, ya que se trataría de la interacción –si es que existe– entre una potencia natural (el conocimiento) y la potencia libre, en su formalidad de libre.

b) Intervención de la voluntad en el acto intelectual

Visto que el entendimiento no puede mover a la voluntad, pues son dos órdenes absolutamente diversos de obrar –una potencia natural no puede mover a una libre, pues su efecto sería necesario, nunca libre–, cabe plantearse si la voluntad puede mover al entendimiento.

En primer lugar, es necesario distinguir netamente la potencia intelectual de la intelección propiamente dicha. La intelección, en cuanto pertenece a un orden distinto al de la voluntad, no puede ser intervenida por ella,

²⁰⁸ OROMÍ, M., “Principios básicos de la Ética de Escoto”, a.c., p. 415.

«la operación cognoscitiva no es de índole voluntaria (...) es absolutamente no “intervenible” por la voluntad. La voluntad puede influir en la facultad, pero no en el acto de conocer como tal. En modo alguno un acto cognoscitivo está en potencia desde un acto voluntario (...). La voluntad puede mover a pensar esto o lo otro, pero no puede modificar el acto con que se piensa esto o lo otro»²⁰⁹.

Este argumento es pacíficamente aceptado por el Doctor Sutil. Desde el momento en que se asume que no puede haber volición si no hay antes un conocimiento previo, ya se está negando la posibilidad de que la voluntad pueda ser causa de la intelección. De hecho, «motio omnino prima in entibus est necessario naturalis; quia omni motioni voluntatis est alia praesupposita»²¹⁰. Así pues, hay un tipo de conocimientos primeros que son previos a cualquier acto de la voluntad y, por tanto, en ninguna medida caen bajo su dominio.

Ahora bien, la voluntad tiene un cierto influjo sobre el intelecto en relación a los conocimientos que ya posee. Es cierto que no podrá hacer que el intelecto conozca algo que no conocía, pero sí que centre su atención en algo distinto, ya conocido –aunque sea de modo confuso– hacia lo cual la voluntad tiene mayor complacencia²¹¹.

²⁰⁹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento* (tomo I), ed.c., p. 52.

²¹⁰ *Quodl.*, q. XIV, n. 14.

²¹¹ «Patet ergo quod aliqua intellectio sit in potestate voluntatis, non tamen omnis: quia non intellectio prima, quia quidquid est in potestate voluntatis, est in potestate eius mediante actu volendi, sed omnem actum volendi praecedat aliqua cognitio natura prior: ergo illa saltem non esset in potestate voluntatis (...). Restat ergo ut cognitio secunda sit in potestate nostra», *Rep.*, II, d.42, q. 4, n. 8.

El texto paralelo de la *Ordinatio* (cfr. nota 84), es: «Aliqua intellectio, vel cogitatio, est a voluntate imperata; et cum possit distinguí cogitatio generaliter in primam, et secundam. De prima probo quod non potest esse in potestate voluntatis: quia aliqua cogitatio praecedat necessario omne *velle* (saltem natura) sed quod praecedat omne *velle*, et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra», *Ord.*, II, d. 42, q. 4, n. 5.

Cfr. también *Rep.*, II, d. 42, q. 4, n. 15: «et dicitur voluntas avertere intellectum ab una intellectione, et convertere ipsum ad intellectionem alterius obiecti».

«Dico igitur, quod non intellectione intellectus existente perfecta possunt ibi esse multae confusae et imperfectae, nisi illa intellectio esset ita perfecta et actualis, quod non pateretur secum aliam: illis ergo confusis et imperfectis ibi existentibus potest voluntas secundum propositionem secundam, complacere in qualibet earum, etiamsi illa intellectio non fuerit cognita ut obiectum actualiter; et ex tertia voluntate complacente in aliqua intellectione confirmat illam et intendit. Illa igitur, quae fuit remisa et imperfecta, sit per istam complacentiam perfecta et intensa; et sic potest

La voluntad, por tanto, concurre mediatamente a la actividad del intelecto, dirigiéndolo hacia un objeto o separándolo de él; intensificando su interés por algo, etc. pero no tiene ningún influjo en la operación propia del intelecto que, siendo natural, es causada suficientemente por el intelecto.

c) Observación sobre el “voluntarismo” escotista

Es indiscutido el hecho de que Escoto considera que la voluntad es la máxima potencia del hombre y, por tanto, superior al intelecto. De hecho, el Oxoniense inserta una *quaestio ex latere* en la *Ordinatio* para plantear y responder a la pregunta *quae potentia sit nobilior?*²¹² En ella trata de los diversos argumentos aducidos por quienes sostienen que el intelecto es la potencia más noble, refutándolos uno a uno.

Por considerar innecesario repetirlos, nos referiremos exclusivamente el argumento fundamental de su postura. Quienes defienden la supremacía del intelecto, aducen a su favor que el objeto del intelecto –el *verum*– es más noble que el de la voluntad –el *bonum*–. Pues bien, como ya se expuso en el capítulo precedente, para Escoto no son los objetos los que especifican las potencias, por lo que no es un argumento válido. Puesto que en la doctrina escotista la especificación de las potencias viene dada por el modo de elicitar sus actos, es evidente que la voluntad es más noble, puesto que obra libremente, mientras que el obrar del intelecto es natural. Por tanto, sólo el modo de sus actos puede dar la primacía a una de las potencias.

Consideradas en sí mismas, no son sino la misma esencia del alma, con la que se identifican realmente, por lo que, en este sentido, no cabe hablar de una

imperare cogitationem et convertere intellectum ad illam. Voluntatem autem nolente aliam intellectionem et non complacente in ea, illa remittitur vel desinit esse : et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione illius», *Ibid.*, n. 11.

²¹² Cfr. *Ord.*, IV, d. 49, q. *ex latere*.

mayor nobleza por parte de ninguna de ellas²¹³. Así pues, pensamos que más que hablar de primacía de una facultad, habría que hablar de cómo se concibe al hombre en su totalidad, como un ser cuya esencialidad –formalidad específica, en terminología escotista– es el conocimiento, o como un ser que fundamentalmente es libre y cuyo intelecto está al servicio de esa libertad.

Concluimos este segundo capítulo en el que comenzábamos analizando el modo de especificación de las potencias del alma, tal como la entiende Duns Escoto, que difiere sustancialmente del utilizado por la tradición anterior, y que se centra en el modo en que cada potencia elicit sus actos, independientemente de en qué consista el acto en cuestión y del objeto de dichos actos: ambas consideraciones son, para Escoto, posteriores a la facultad y, por tanto, no la pueden especificar.

Esto nos llevó a la necesidad de analizar con cierto detalle los conceptos de naturaleza y libertad, como las dos opciones de obrar de todo principio activo, descubriendo así su radical oposición. Tras esto, hemos hecho un primer recorrido por las características –formalidad– de cada una de las potencias principales del alma: entendimiento y voluntad, estudiándolas ya como potencia natural y potencia libre, respectivamente, y concluyendo con una breve consideración acerca de la relación que se da entre ellas.

Aún hemos de avanzar mucho en el estudio de la potencia volitiva como para ser capaces de extraer las muchas conclusiones antropológicas que lleva consigo. No obstante, en este punto de la investigación, nos parece oportuna una referencia a Alfonso García Marqués, que fue mi primer mentor en este trabajo – por y con quien lo puse en marcha hace ya muchos años–. Al término de una ponencia, afirma:

²¹³ «E quindi è pure impossibile che intelletto e volontà, in quanto sono realmente identici in una natura comune, semplice, si interdistinguano in se stessi nella loro perfezione reale. Infatti, essi sono l'unica e medesima essenza dell'anima. Perciò la questione di una diversa altezza di essere della potenza ha senso solo se viene considerata non nel suo essere in se stesso (*quantum ad nobilitatem realem in se absolutam*), bensì rispetto ai suoi atti, giacché in questi le potenze escono dell'anima o la oltrepassano (*excedunt*)», HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., p. 363.

«Concluamos exponiendo sintéticamente la nueva concepción del hombre inaugurada por Escoto. Frente al *animal rationale*, cuya facultad específica y más personal es el intelecto y bajo cuya guía ha de realizarse toda acción, encontramos en el Doctor Sutil un *animal liberum*, un ser cuya más alta capacidad es la voluntad [“Voluntas sola est libera, et habens modum agendi superiorem omni alia natura creata”, *Ord.*, II, d. 39, q. 2, n. 6]. Una voluntad cuya esencia es la libertad: sólo ella es fuente espontánea de acción, y no necesita de ninguna otra facultad para obrar. Es un principio autónomo, activamente indeterminado, abierto ad *oppositos actus*; en una palabra, libre»²¹⁴.

Parece ya un lugar común la afirmación de que Duns Escoto es un eslabón claro de la cadena del cambio entre la concepción del ser humano vigente de modo mayoritario en la época medieval en Europa, y la que poco a poco se fuera introduciendo hasta generar la llamada época moderna. No obstante, y aún estando en una fase muy inicial de nuestro estudio, consideramos que hay motivos suficientes para esta calificación. Estaremos en mejores condiciones para debatir sobre esta cuestión cuando hayamos avanzado más en nuestra investigación.

Antes de continuar con esta investigación, y con la intención de tener presente con cierto detalle cuál sea la concepción antropológica imperante en su tiempo, que nos permitirá calibrar mejor los puntos de novedad y cambio que introduce el de Duns, nos proponemos analizar sucintamente la teoría tomista que, como es bien sabido, supone una cierta concreción –particularización– del aristotelismo.

²¹⁴ GARCÍA, A., “El hombre como *animal liberum* en J. Duns Escoto”, en *El hombre: inmanencia y trascendencia*, R. Alvira (ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. II, p. 896.

La cita de Escoto que incluye, se refiere a *Ord.*, II, d. 39, q. 1-2, n. 25; t. VIII, 464. Cfr. también notas 395 y 436.

CAPÍTULO III: CONTRASTE: EL PLANTEAMIENTO TOMISTA

Va llegando el momento de adentrarnos en un estudio más pormenorizado de la concepción que Duns Escoto tiene de la voluntad humana. Hasta el momento, hemos ido considerando aspectos que nos han parecido importantes y previos para la comprensión de lo que ha de venir. En esta misma línea ha parecido relevante hacer una breve incursión que recoja el pensamiento anterior a Escoto, personalizado en Tomás de Aquino, antes de adentrarnos en un estudio más directo de cómo plantea la metafísica y el dinamismo de la voluntad nuestro autor.

Con frecuencia se ha dicho que Duns Escoto parece oponerse a todo lo dicho previamente por el de Aquino. Quizá se ponga de manifiesto con nuestro trabajo que esta afirmación no resulta muy precisa; más bien hay que caer en la cuenta de que los fundamentos metafísicos en los que se apoyan son tan diversos,

que difícilmente pueden llegar a decir nada semejante el uno al otro, y eso aunque puedan utilizar expresiones similares, que den la impresión de coincidencia²¹⁵.

Nos ha parecido, por tanto, de interés, un estudio –aunque fuese somero– de las posiciones de Santo Tomás, como paso previo a la exposición del pensamiento de Escoto y contraste con ella. En este estudio –insistimos que sin particular pretensión de plenitud– nos centraremos en cómo explica el Aquinate el dinamismo de la voluntad humana, a partir de sus planteamientos metafísicos, así como la justificación que hace de la libertad como propiedad del alma. La comprensión de este planteamiento, pensamos, hará más explícitas las diferencias con el de Escoto, y puede que facilite su comprensión.

A nuestro juicio, también servirá para poner algo más de manifiesto lo farragoso del planteamiento escotista, lastrado por sus principios esencialistas. No queremos sugerir que la propuesta de Santo Tomás sea el culmen de la correcta explicación antropológica del ser humano, frente a la que se debe espejar

²¹⁵ Nos parece de interés la afirmación de Gilson referente al concepto de ‘ser’: «Pour ne citer qu’un exemple illustre, thomistes et scotistes se livrent à des joutes dialectiques interminables sur l’univocité de l’être, sans se douter, au moins la plupart du temps, que l’“être” dont ils parlent n’étant pas le même, il se peut en effet que l’un soit analogue et que l’autre soit univoque, parce que l’un est celui d’Aristote approfondi par Thomas d’Aquin et l’autre celui d’Avicenne», GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 88.

Este mismo autor, ilustra la afirmación que hemos realizado. Partiendo del ejemplo de si las potencias del alma se identifican o no con ella, Gilson hace una consideración general acerca de la comparación entre las doctrinas de Tomás y Juan Duns: «Il est peu de points de la doctrine scotiste, sauf celui de la pluralité des formes avec lequel d’ailleurs il se confond en fait, où l’historien soit aux prises avec plus de difficultés. La raison en est peut-être qu’ici comme ailleurs, et ne serait-ce que pour la situer plus commodément, on la compare à celle de saint Thomas. Duns Scot lui-même l’a fait, comme il en avait le droit, et puisqu’il s’engage sur ce terrain, son historien doit l’y suivre, mais non sans s’armer d’avance contre certains illusions. On sait que, selon saint Thomas, les puissances de l’âme en sont réellement distinctes. On sait aussi que, selon Duns Scot, elles n’en sont pas réellement distinctes. D’où la conclusion quasi inévitable que Duns Scot a pensé là-dessus le contraire de ce qu’avait pensé saint Thomas. Nous demandons seulement, pour commencer, que l’on envisage au moins la possibilité d’une troisième hypothèse, car il se peut que Duns Scot n’ait pensé ni la même chose que saint Thomas, ni le contraire, mais autre chose. Si elle était fondée, cette supposition conduirait à reconnaître une fois de plus que les deux doctrines sont inconmensurables, ce dont il n’y aurait pas lieu d’être surpris. Pour qu’elles fussent commensurables, il faudrait que les deux notions d’“identité” et de “distinction” y eussent le même sens. Or on verra qu’elles ne l’ont pas. Il ne faut donc pas définir la pensée de Duns Scot par simple opposition à celle de saint Thomas, car même lorsqu’il la contredit, l’affirmation et la négation portent rarement sur le même objet», *ibid.*, pp. 497 – 498.

La cita es, ciertamente, larga, pero nos parece de mucho interés, también, porque resalta la idea clara de que la metafísica define todo el pensamiento de un autor, y a diferentes metafísicas siguen doctrinas muy distintas, aun utilizando vocabulario parecido.

cualquier otra posible. Sin embargo, sí nos parece que justifica de un modo más claro y completo las características del obrar humano libre.

Por este motivo, planteamos en primer lugar una exposición breve de la formulación tomista del acto de ser, tan alejado del esencialismo escotista, para pasar luego a la revisión del planteamiento acerca de la potencia volitiva.

1. El *esse* y la esencia

Por la naturaleza de este trabajo, y su objeto de investigación, no pretendemos ahondar en las tesis tomistas. Sólo buscamos referir –a modo de recordatorio– cuál es el punto de vista de este autor, anterior a Escoto, y al que éste tuvo necesariamente presente, si bien fuera, en no pocos casos, para orientarse en otra dirección. Por eso, permítasenos recopilar algunas ideas básicas del pensamiento del Aquinate, sin más pretensión de exhaustividad.

No nos parece fuera de lugar expresar el convencimiento de que, en todo su filosofar, un punto fijo de referencia para el de Aquino fue la observación atenta de la realidad. Podríamos decir que en su filosofía no hay planteamientos teóricos que no respondan a algún efecto visible en lo real. Por ello, una vez asumida la radical distinción de potencia y acto, así como la de materia y forma, la observación de los entes le lleva a postular una nueva composición –por “encima” de la de materia y forma– entre substancia y *esse*. Entre esencia y acto de ser.

La composición de materia y forma constituye la sustancia, haciéndola, a la vez, susceptible de existencia real²¹⁶. Para ello, la sustancia ha de recibir un nuevo acto: el *actus essendi* que actúa como acto para la sustancia, que hace el papel de potencia limitante del acto del ser. Este aparentemente sencillo planteamiento procede, como decimos, de la observación de la realidad tal como

²¹⁶ «Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse», SANTO TOMÁS, *Contra Gent.* II, 55.

la percibimos. Siempre, al ver un existente, somos conscientes de dos hechos, de que “es” y de “lo que es”. Lo que es, es la esencia o sustancia. Pero ésta requiere de un acto nuevo que le haga ser realmente: el *actus essendi*²¹⁷.

«La notion complète d'être inclut à la fois l'existence (*esse*) quelque chose qui existe (substance). Tout être, au sens plein du terme, exige donc la co-présence de ces deux éléments, donc leur distinction réelle, et par conséquent enfin leur composition réelle. Si leur composition n'était pas réelle, c'est-à-dire si l'*esse* n'était pas aliud que l'*id quod est*, come toutes les substances de même espèce ont même quiddité, l'*esse* de l'une serait le même que celui des autres, elles ne pourraient pas se distinguer»²¹⁸.

Puesto que no es nuestro tema de estudio, no nos compete analizar en profundidad si Santo Tomás consideraba que la distinción entre esencia y acto de ser fuese una distinción real, si bien apenas utilizó esta expresión aplicada a la *essentia* y al *actus essendi*. No obstante, parece fuera de toda duda –y una pequeña muestra es el citado texto, así como el comentario de Gilson– de que sí consideraba esa distinción real, como de dos *aliquid* (“algunos”) diferentes, si bien no sea de dos “cosas” diferentes. No se trata –como en otras composiciones metafísicas– de la unión de dos cosas (“*res*”), sino de dos principios metafísicos diferentes entre sí.

Pero, al margen de cuál sea la formulación de esa distinción, sí vale la pena detenernos, aunque sea brevemente, en la consideración del *actus essendi*, pues se trata de un concepto –de un principio– peculiarmente tomista, y que más

²¹⁷ «Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam», *De substantiis separatis*, cap. VIII.

²¹⁸ GILSON, E., *L'être et l'essence*, ed.c., p. 106.

bien pocas veces ha sido entendido como corresponde en la historia de la filosofía posterior a él. Se trata, sin embargo, de un principio de suma importancia para comprender la metafísica tomista y, nos atreveríamos a decir, la metafísica de corte realista, en general.

Hemos dicho ya que el acto de ser es el acto que, sobreañadido a la sustancia, la hace ser. Como las sustancias “solas” no existen, sólo se dan en los entes reales, el acto de ser de cada ente “viene” a la sustancia en el mismo instante en que ésta comienza a ser sustancia; por lo tanto, en el momento de la unión de la materia y la forma, que constituyen las sustancias materiales. Por tanto, el acto de ser adviene a la sustancia, “por” la forma, aunque no es el acto de la forma. Éste es el que hace ser a la sustancia²¹⁹.

Se da, como vemos, en los entes reales materiales una doble composición: la de materia y forma –que constituye la sustancia o esencia– y la de esencia y acto de ser –que constituye el ser real–. Ambas con composiciones de tipo potencia y acto. La materia es potencia respecto a la forma; la sustancia es potencia respecto al acto.

Vemos que lo radical en los entes así considerados es precisamente su acto de ser. Es claro que “lo que es” es importante: determina, efectivamente, “lo que son”. Pero “por encima” de esa consideración esencial, está el hecho de que son reales, de que existen. Sin eso, no serían nada. Lo que vertebra la realidad es el ser en el sentido de acto. Lo que primeramente captamos de las cosas es que son. Lo más radical de los entes es su *actus essendi*: el acto que les hace ser; el acto constitutivo de cada ente. Su acto primero.

Ni qué decir tiene –se desprende de lo que venimos exponiendo– que el *actus essendi* es único en cada ente. Es lo que radicalmente hace ser al resto de componentes metafísicos de los seres, que sin él –insistimos– no serían. No hay duda, por tanto, que el ser, tal y como ha sido concebido por Tomás, poco o nada

²¹⁹ Cfr. nota 216.

tiene que ver con el ser esencialista que considera Duns Escoto²²⁰. No es, por tanto de extrañar que –aun utilizando términos muy semejantes–, ambos autores digan cosas bien diferentes.

2. El pensamiento de Santo Tomás

Continuamos con esta inmersión tomista. Es bien conocido que el de Aquino parte, en su filosofía, de las afirmaciones vertidas por Aristóteles, si bien, en no pocos casos, añade, o perfila, lo que, a su parecer, no está suficientemente explicado por el Estagirita.

Uno de los temas en los que es más oportuna esa necesidad de aportar novedad es, precisamente, el de la voluntad y, por consiguiente, el de la libertad, debido al insuficiente tratamiento que de ella hace Aristóteles. No obstante, Santo Tomás asume la distinción aristotélica entre *voluntas finis* y *voluntas de ea quae sunt ad finem*, que no hace sino constatar un doble aspecto del querer deliberado: la búsqueda final del bien, y la elección de los medios que permiten alcanzarlo.

²²⁰ Pensamos que vale la pena incluir una cita del Léxico filosófico, algo extensa, pero en la que se manifiesta tanto la visión tomista del acto de ser, como la consecuente diferenciación con el planteamiento escotista: «En el ente real –o sea, en el que puede, con propiedad, llamarse ente–, la esencia es a la existencia como la potencia al acto, salvo en el caso de Dios, que es Acto Puro, aunque también los dos polos se distinguen en Él, como ya se advirtió, según nuestra manera de pensarlos. La esencia es lo actualizado –o, al menos, lo actualizable– por la existencia, y ésta es, a su vez, el acto correspondiente. Un mero ente posible es aquel cuya esencia no está existencialmente actualizada. Se halla sólo en potencia de existir y en esa situación únicamente se da como objeto de pensamiento. Y, si llega a existir, resulta, por ello mismo, actualizado, pero sin dejar de ser, en cierta manera, potencial, ya que no es puramente su existir y, por tanto, ha de tener también otro componente, a saber: la potencia de existir, sino que actualizada. Esa potencia es, pues, la esencia, con relación a la cual la existencia se comporta como acto. La expresión *actus essendi*, acto de ser, puede significar la existencia no como aislada, sino como actualizante de la esencia. Dicho con otros términos: el ser, simplemente en cuanto existencia, es sólo acto, pero, en cuanto existencia de una esencia, connota la potencialidad propia de ésta, sin confundirse con ella en modo alguno.

»La manera en que el ser, como existencia, se comporta respecto de la esencia es también comparable con el modo en el que la forma se comporta respecto a la materia. Así, Tomás de Aquino sostiene que el ser es considerado como algo formal (*ipsum esse consideratur ut formale*, *Sum. Theol.*, I, q.IV, a. I, ad 3), de donde resulta que la esencia debe considerarse como lo material en el sentido de lo actualizado por la forma», MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, ed.c., p. 240.

Esta conocida afirmación implica, como es sabido, una profunda carga de contenido: una concepción precisa de la metafísica y de la antropología, que nos proponemos repasar. Aunque tendremos ocasión de verlo con más detenimiento, Tomás está afirmando algo capital: en el hombre se da una síntesis de naturaleza y libertad. La naturaleza contiene una inclinación necesaria (natural) al bien pero, a la vez, la libertad permite al ser humano elegir el camino para acceder a ese fin, o, incluso, para rechazarlo.

«Sin naturaleza, pues, no habría libertad: es la inclinación natural a todo lo que posee razón de bien, lo que funda la indeterminación de la voluntad ante los bienes concretos que no encarnan tal razón sino de forma deficiente. Pero sin libertad no habría tampoco naturaleza, es decir, la naturaleza no sería propiamente humana o espiritual»²²¹.

Además de Aristóteles, Tomás bebe en la fuente de no pocos antecesores para llegar a expresar esta doble dimensión en el dinamismo voluntario. Parte de esas fuentes son los Padres orientales y occidentales, entre ellos Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Así el Aquinate hereda y asume la distinción entre los términos griegos *thelesis* y *boulesis*:

«Thelesis, secundum Damascenum, est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in ipso consideratam; boulesis autem est appetitus rationalis qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius. Et haec duo aliis nominibus a Magistris dicuntur “voluntas ut natura” et “voluntas ut ratio”»²²².

²²¹ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, EUNSA, Pamplona, 1985, p. 12.

Citaremos esta obra, en adelante, como ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c.

El análisis de la doctrina de Santo Tomás acerca de esta materia, que compone este capítulo, debe mucho de su contenido a esta obra de este autor.

²²² SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 17, a. 1, sol. 3, ad 1.

Los “Maestros” a los que se refiere Tomás son, en particular, los siguientes: Pedro Lombardo (cfr. *Sent.* II, d. 24), Alejandro de Hales (cfr. *S. Th.*, Ia, Iii, n. 388, t. II, p. 465), Buenaventura (cfr. *In II Sent.*, d. 24, p. I, a. 2, q. 3), Alberto Magno (cfr. *In III Sent.*, d. 17, a. 5) y también Hugo de San Víctor (cfr. *De quattuor voluntatibus in Christo*, M. L., 176, 841, B).

Citados por Alvira en ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p.155 (nota 6 del capítulo I).

En adelante, las obras de Santo Tomás las citaré sin mencionar al autor, por no ofrecer confusión posible con las de otros autores.

Thelesis sería la misma inclinación natural al bien en la voluntad; *boulesis* el apetito de algo en función de un fin.

Sin embargo, esta identificación entre los términos *voluntas un natura* y *voluntas ut ratio* con la de *thelesis* y *boulesis* no es asumida por Tomás en el mismo exacto sentido en que fueron utilizados por sus antecesores²²³. En efecto, para el Damasceno la *thelesis* es la misma potencia simple de querer (*ipsa simplex volendi facultas*). En cambio, la *boulesis* es la voluntad dirigida a alguna cosa (*defixa alicui rei voluntas*)²²⁴.

Algo similar hay que decir de Máximo el Confesor, como fuente directa del Damasceno, aunque Tomás de Aquino no lo cita expresamente. También él denomina *thelesis* a la *facultas volendi*, y *boulesis* a un tipo de actos de la voluntad: aquéllos que tienen por objeto tanto los bienes factibles, que están a nuestro alcance, como aquellos que no son realizables o asequibles.

«Voluntatem naturalem esse aiunt, vim appetentem eius, quod est secundum naturam. (...) boulesis –haec talis voluntas– eorum sit quae fieri possunt, et quae non fieri possunt; electio vero et propositum in illis solum versetur quae fieri et per nos fieri possunt»²²⁵.

La voluntad natural sería la potencia apetitiva de lo que le corresponde por naturaleza; la *boulesis* de lo que puede o no ser hecho; que, sin embargo, se diferencia de la elección, que se refiere sólo a lo que puede ser hecho por nosotros.

En ambos casos, se separa de la visión del Aquinate la referencia de la *voluntas un natura* a la potencia voluntaria, y la *voluntas ut ratio* al acto de la

²²³ Así lo puso de manifiesto, por ejemplo, el tomista español Santiago Ramírez: RAMÍREZ, S., *Opera omnia*, tomos IV (“De actibus humanis. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. VI-XXI)”), C.S.I.C., Madrid, 1972, p. 67.

²²⁴ Cfr. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib. II c. 22 (P.G. XC, pp. 943 – 947). Citado por Alvira en ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 156 (nota 9 del capítulo I).

²²⁵ MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica, ad presbyterum Marinum*, P.G., XCI, pp. 11 – 13. Versión latina (tomada de la edición bilingüe, greco-latina, de Migne) del texto griego. Citado por Alvira en ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 156 (nota 10 del capítulo I).

voluntad. Él no se refiere a la potencia en sí misma, sino a diferentes tipos de actos de ésta. Se trata, en verdad, de dos aspectos del único acto de la voluntad.

«Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thesis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Haec autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam rationem communem obiecti, quod est bonum»²²⁶.

Se refiere, claramente, a formas de actos de la voluntad, que proceden, lógicamente, de la misma potencia volitiva cuyo objeto propio es el bien. En el primer caso, un acto que procede en línea con la inclinación natural misma al bien de la potencia; en el segundo, un acto que se produce tras la deliberación.

Retomamos pues la idea ya mencionada de que, junto a una inclinación natural (naturaleza) en la voluntad hacia su propia perfección (bien), se da una deliberada elección de los medios para acceder a ese fin (libertad).

«La voluntad que tiende hacia el fin, que es una volición natural, simple y absoluta del bien, se denomina *voluntas ut natura*; y la voluntad que se inclina hacia las cosas que se ordenan al fin, que es una volición comparativa de los medios y, por tanto, electiva, se denomina *voluntas ut ratio*.

»Así pues, no se trata de la voluntad como potencia “natural” del alma humana; se trata de los dos modos de inclinarse o tender hacia lo bueno de la voluntad como acto o movimiento»²²⁷.

²²⁶ *S. Th.*, III, q. 18, a. 3, co.

²²⁷ GARCÍA-VALIÑO, J., *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*. Tesis doctoral, Universidad de Málaga, Málaga, 2010, p. 216. Volveremos a citar esta obra como GARCÍA-VALIÑO, J., *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, ed.c.

Analicemos, por tanto, con más detalle esta duplicidad en la tendencia volitiva.

A. *VOLUNTAS UT NATURA*

1. Concepto

Ya ha sido mencionado que la *voluntas ut natura* no hace referencia, en Santo Tomás, directamente a la potencia apetitiva en sí, sino al actuar de la misma. Resulta plenamente coherente con su filosofía, pues se trata de un acto que precede de una potencia (*operari sequitur esse*); de una potencia que, por el hecho de ser algo, ha de tener una naturaleza propia y, por tanto, una inclinación natural a su perfección.

Es cierto que la consideración de naturaleza no se aplica en un primer momento a una potencia operativa, sino más bien a la esencia del ente en cuestión. Pero, en un sentido más amplio, es perfectamente lícito llamar naturaleza a la voluntad —o hacer la consideración de ella como naturaleza—²²⁸.

Así pues, hablamos de un aspecto del obrar de la potencia volitiva. Aspecto del obrar relacionado con el hecho mismo de que la potencia es algo, con un modo de ser determinado (*omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur*). Por el hecho de ser algo, esa potencia ha de tender a su propia perfección. Como se trata de una potencia operativa, la tendencia a su perfección se realizará mediante su actuar. Por tanto, estamos afirmando que en el obrar de la voluntad hay un aspecto de tendencia a la propia perfección; hay un aspecto de obrar natural (*in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam*

²²⁸ Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., “La síntesis humana de naturaleza y libertad”, a.c., p. 99.

quod naturae est)²²⁹. Y, además, ese aspecto tiene que ver con el fin propio de la potencia: la elección del fin, o más propiamente, como veremos, la intención del fin (*voluntas finis*).

Se afirma que en todo acto de la voluntad, en todo acto libre —pues así son los actos de la voluntad— se da un elemento formal de tendencia al propio bien, al propio fin, como veremos con más detalle. En definitiva, se afirma que en todo acto voluntario hay siempre una intención del fin; hay un componente formal por el que se elige el objeto de que se trate. Como ya mencionamos²³⁰, y seguiremos analizando más adelante, este sustrato de naturaleza en la voluntad fundamenta el actuar libre de la potencia, tal como la entiende Santo Tomás.

2. Objeto de la *voluntas ut natura*

Resulta imprescindible determinar con precisión cuál sea el objeto de la *voluntas ut natura*. Por lo que ya hemos ido afirmando, se tratará del fin perfectivo de la voluntad, ya que «toda potencia tiene una ordenación necesaria a su objeto propio»²³¹. Además, no puede ser un objeto determinado. Hemos hecho referencia a que, más bien, se debe tratar de un aspecto formal bajo el cual la voluntad elija los objetos determinados que caen bajo sus elecciones.

Si la *voluntas ut natura* se da simultáneamente a la *voluntas ut ratio* en las elecciones de la voluntad, parece claro que su objeto ha de ser un aspecto formal, y no un objeto material o concreto. Es decir, se refiere al porqué; a qué aspecto de los objetos elegidos hace de ellos objetos elegibles como fin.

²²⁹ «Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est», *De Veritate*, q. 22, a. 5, c.

²³⁰ Cfr. nota 221.

²³¹ «Unaquaque potentia habet quamdam necessariam habitudinem ad suum proprium objectum», *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

Son diversas las expresiones con las que Santo Tomás se refiere al objeto de la voluntad como naturaleza²³². Pero todas ellas giran en torno a dos nociones fundamentales: la de *bonum* y la de *finis*. Vale la pena citar el texto de la *Suma Teológica* en la que Tomás parece sintetizar sus afirmaciones. «Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum: et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus», a lo que añade: «et universaliter omnia illa quae convenient volenti secundum suam naturam»²³³.

Así pues, la voluntad se inclina naturalmente al bien en común, a la “razón de bien” que poseen los objetos deseados. Esto no es lo mismo que tender hacia el bien “en general”, a la idea de bien, sino que está indicando la razón formal por la que se quieren los bienes concretos: la voluntad no tiende hacia una idea de bien, sino hacia bienes concretos. Se trata de un punto fundamental para comprender –y distinguir– la explicación tomista de la tendencia volitiva. Si la voluntad natural tendiera a bienes concretos, no se distinguiría de un apetito natural más (lo veremos en la siguiente sección).

La voluntad siempre se inclina hacia objetos (bienes) reales, concretos, pero siempre bajo el aspecto de bien; que supone también el de felicidad. Por tanto, al analizar la voluntad, siempre se han de considerar dos aspectos: lo querido y la razón por lo que aquello es querido (razón formal)²³⁴.

²³² Este tema puede seguirse con profundidad en ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., pp. 20 y ss.

²³³ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c. El texto continúa: «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quadam particularia bona».

Respecto al fin último, trataremos con más precisión al analizar el objeto de la *voluntas ut ratio*.

²³⁴ «In obiecto voluntatis duo sunt consideranda: uno quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi», *De Veritate*, q. 23, a. 7, c.

Cabe preguntarnos si el bien al que tiende la voluntad es su fin propio o, dicho de otro modo, preguntarnos cuál sea la razón de la tendencia al bien por parte de la voluntad. Se ha mencionado ya que, como cualquier otra cosa, la voluntad tiende naturalmente a su perfección. En el caso de la voluntad, debemos decir también que tiende necesariamente a la felicidad, considerando ésta como la posesión del bien que corresponde a su naturaleza. Siguiendo la clásica definición de Boecio, «status omnium bonorum aggregatione perfectus»²³⁵, la búsqueda e inclinación al bien se da en función del deseo natural de felicidad, siendo ésta la posesión perfecta de todo bien. Así pues, elección del bien, y elección de la felicidad no es lo mismo, pero sí se dan unidos. Se busca y desea la felicidad, que consiste en la posesión –y disfrute– del bien. De aquí que toda elección venga propiciada por el carácter formal de bien que lo elegido presenta. Bien cuya posesión se presenta ante el sujeto como conducente a la felicidad. Nos referimos a la felicidad que Tomás calificará como “objetiva”²³⁶.

Pero también caen bajo el dominio de la voluntad los bienes particulares que son los objetos de cada una de las potencias inferiores de la persona.

«Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae convenit intellectui; et esse et vivere et alia huiusmodi, quae respiciunt consistentiam naturalem»²³⁷.

²³⁵ BOECIO, *De consolazione philosophiae*, lib. III; P.L. LXIII, 724A.

Citado por Alvira en ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 158 (nota 31 del capítulo I).

²³⁶ Santo Tomás analizará y responderá a la distinción clásica entre *felicidad objetiva*, es decir el bien o bienes que nos hacen felices, y *felicidad subjetiva*, la posesión del bien o bienes anteriores, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 1. Este autor subraya vigorosamente en su tratado (*Sobre la felicidad*, *S. Th.*, I-II, q. 1-5), el primer aspecto, analizando cada uno de los bienes posibles que dan la felicidad, y concluyendo que es el Bien Absoluto. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, libro I) analiza con detalle el segundo aspecto: el *tipo de actividad* que proporciona la felicidad, siguiendo su inspiración platónica y formulando una doctrina que también desarrollará la tradición medieval: la felicidad en una actividad del alma, y una actividad perfecta, sin impedimentos, principalmente contemplativa (*Ética a Nicómaco*, libro X). Cfr. YEPES, R., *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona, 2009, p. 158.

²³⁷ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

Cierto es que cualquiera de esos objetos caerá bajo el influjo de la elección deliberada (de la *voluntas ut ratio*), pero ésta está fuertemente inclinada (de modo natural, necesario) hacia ellos, en cuanto (razón formal) constituyen el objeto natural de las otras potencias humanas.

Podemos concluir, por tanto, que el objeto propio de la *voluntas ut natura* es la razón formal de bien –conducente a la felicidad– que se da en los objetos apetecidos tanto por la voluntad como por el resto de las potencias humanas: es la razón por la que son apetecibles todos ellos.

Esta aparentemente sencilla afirmación encierra, además, una importante carga de profundidad. Para Santo Tomás, esta inclinación natural (necesaria, sin eliminar en absoluto la libertad) constituye el fundamento de la ley natural. Es bien sabido que la ética tomista se basa en la inclinación natural como sello del querer divino en las cosas. Una ley natural que, por tanto, es intrínseca a los seres; se desprende de su propia naturaleza. También por ello, es naturalmente cognoscible por todos aquellos seres dotados de conocimiento; y es cumplida de modo natural por todos aquellos que no tienen conocimiento.

«Dios ha dispuesto las cosas de modo que por su misma naturaleza el hombre estuviera inclinado a poner por obra el orden que su inteligencia percibe. Para Santo Tomás, y así lo explica en bastantes pasajes de su obra, el conocimiento del orden de la ley eterna –el conocimiento de la ordenación al último fin que tiene el hombre– va acompañado de una inclinación natural de la voluntad que dirige al hombre *ab intrínseco* al fin último»²³⁸.

En su momento, podremos estudiar con más detalle la diferencia radical con el planteamiento hecho por Duns Escoto sobre esta cuestión.

²³⁸ MESA, C.A., *La ley natural en Santo Tomás. Fundamentos metafísicos y propiedades*, Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 482.

Volveremos a citar esta obra como MESA, C.A., *La ley natural en Santo Tomás*, ed.c.

3. Voluntas ut natura y apetito natural

Por el interés que encierra de cara al estudio comparativo con la interpretación que hará Escoto de la voluntad, necesitamos referirnos a la posible identidad, o no, de la *voluntas ut natura* y el apetito natural, según la visión del Aquinate.

Santo Tomás afirma, sin dudar, que en cuanto principio de operaciones, naturaleza y voluntad son dos principios excluyentes: «Voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causando proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum»²³⁹. La voluntad –dueña de sus actos– y la naturaleza –determinada *ad unum*– son, como tales, dos principios de operaciones radicalmente diferentes. Y, en otra ocasión, volverá a insistir en lo que parece una coincidencia total con el planteamiento escotista explicando que la voluntad y la naturaleza difieren como causas porque la naturaleza está determinada *ad unum* y la voluntad no²⁴⁰.

Ahora bien, estas afirmaciones, que contraponen netamente el modo de obrar natural con el modo de obrar voluntario (libre), no impiden que en el modo de obrar de la voluntad, tal como lo entiende Santo Tomás, sean compatibles *a simultaneo* una inclinación natural con otra voluntaria. «La voluntad es una cierta naturaleza que, sin embargo, posee un obrar determinado y otro indeterminado»²⁴¹. De aquí que no sea identificable la *voluntas ut natura* con el mero apetito natural. En la voluntad confluye un obrar determinado con otro que no lo es: precisamente porque la voluntad es voluntad, pero tiene una naturaleza.

La diferencia entre ambos la explicará Tomás explicitando el modo en que ambos tienden hacia sus objetos. El apetito natural no voluntario se inclina hacia

²³⁹ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad. 1.

²⁴⁰ «Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando quia natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum», *S. Th.*, I, q. 41, a. 2, c.

²⁴¹ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 40.

el bien particular, como objeto material, sin que medie ninguna razón formal, pues no es cognoscitivo. La voluntad por último, se inclina también hacia bienes particulares, pero bajo la razón formal de bien universal²⁴².

«Hay, por otra parte, diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad: porque aquél está determinado por la misma naturaleza a un objeto particular; al paso que la voluntad, si bien está determinada naturalmente a un objeto común y bueno, no lo está respecto a diversos bienes particulares. Por consiguiente a la voluntad compete elegir, y no al apetito sensitivo –el único que poseen los irracionales, los cuales no ejercen elección–. Por lo que no todo apetito que se dirige a una cosa con relación al fin se llama elección, sino el que va acompañado de cierto discernimiento comparativo entre uno y otro medio objetivo; lo cual no puede tener lugar sino cuando el apetito tiene la posibilidad de ser llevado a más de una cosa. Esta posibilidad es otorgada por la inteligencia»²⁴³.

La raíz de la diferencia se encuentra, por tanto, en el carácter cognoscitivo asociado a la *voluntas ut natura*. Ésta no es un mero apetito natural –que es inmediatamente inclinado por su objeto natural, una vez entra en contacto con él–, sino que es un apetito de un ser racional, que posee conocimiento. De donde la inclinación natural de la voluntad sucede tras el conocimiento que la persona –sujeto de la voluntad– tiene del objeto en cuestión. Este conocimiento previo –racional– hace que la voluntad pueda ser inclinada de modo necesario por una razón formal de bien captada por el intelecto.

Como vemos, la voluntad es –sin duda– dueña de sus actos pero, incluso en su propia tendencia natural, ésta se da tras un acto de conocimiento capaz de calibrar el bien del objeto. Si bien hay un excelente equilibrio entre la capacidad intelectual y la volitiva en el sujeto humano, se perfila una preeminencia de la

²⁴² *Ibid.*, p. 43. «Appetitus ergo naturalis tendit in ipsam rem appetibilem sine aliqua apprehensione rationis appetibilitatis (...). Appetitus autem superior, qui est voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis absolute», *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

²⁴³ CRUZ, J., *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 216.
Volveremos a citar esta obra como CRUZ, J., *Voluntad trascendental y voluntad deliberada*, ed.c.

inteligencia respecto a la voluntad. Siguiendo la interpretación aristotélica, también hablará de la primacía de la actividad contemplativa frente a la propiamente volitiva²⁴⁴.

Así pues, el apetito natural se mueve necesariamente por la cosa misma hacia la que tiende, mientras que la voluntad natural tiene necesidad respecto a la bondad y utilidad (objeto formal)²⁴⁵, pero no respecto a cosas concretas. Hay que resaltar, aunque no nos detengamos ahora en ello, el papel determinante que juega en esta distinción el conocimiento: única facultad capaz de captar razones formales. La naturaleza de la voluntad, en la concepción de Tomás de Aquino, está relacionada con la naturaleza del conocimiento. Es voluntad, y no apetito natural sin más, precisamente porque en el sujeto se da conocimiento: se trata de un apetito racional –o de naturaleza racional–, no meramente natural. Y precisamente por esta intervención del intelecto, puede darse en el querer natural humano un orden natural –nos hemos referido ya a la ley natural– capaz de conocer y amar el “verdadero bien”, y no sólo el bien aparente: porque media un conocimiento previo capaz de conocer la “verdad del bien” y su adecuación a la naturaleza del sujeto.

Esto implica que su volición sigue no a una forma natural, sino a una forma aprehendida. De este modo, la *voluntas ut natura* puede actuar de modos diferentes, porque puede actuar a partir de una forma aprehendida (*voluntas*), a pesar de estar determinada *ad unum (ut natura)*. Por ser naturaleza, en la voluntad se da una inclinación natural hacia algo –como operación que busca la unión con el fin–, pero su inclinación natural es hacia la razón común de bien aprehendida por la inteligencia. Esto es lo que constituye a la voluntad, desde el punto de vista dinámico, en *voluntas ut natura*²⁴⁶.

²⁴⁴ Cfr. nota 129.

²⁴⁵ «Appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum (...). Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis», *De Veritate*, q. 25, a. 1, c.

²⁴⁶ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 46

4. Necesidad natural y libertad

Ha sido citado ya este texto de la Suma: «Est autem alius modus causando proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum»²⁴⁷, que parece orientar la conclusión hacia la imposibilidad de que puedan darse unidos en una misma acción los modos de obrar natural y libre. Fijándonos en el tema que venimos tratando, se concretaría en que el obrar de la *voluntas ut natura* sería incompatible con la libertad. Veamos, sin embargo, que esto no es así.

Sin desdeñarse de lo anterior, el Aquinate hará la consideración de cómo un actuar natural es el que procede de la forma natural del sujeto; además, toda naturaleza obra siempre del mismo modo; está determinada *ad unum*²⁴⁸. A la vez, el obrar de una potencia procede de su forma. Según sea esta forma, será el obrar de la potencia y, en definitiva, del sujeto.

Es relevante, en este punto, traer a colación la decidida posición de Santo Tomás en defender la unicidad de la forma en los entes, en contra de corrientes de pensamiento existentes en su tiempo, cercanas al agustinismo. Tendremos ocasión de verlo, más adelante, en el caso de Duns Escoto, de quien ya sabemos incluyó en su pensamiento la *distinctio formalis*. La unicidad de la forma, para el Aquinate, garantiza la unidad del ser. Le parece evidente que una cosa no tiene más que una forma natural²⁴⁹, a través de la cual el ente recibe el *esse* y, en consecuencia, su actuar.

Así pues, el obrar natural tiene su origen en la forma natural. Del mismo modo que la forma determina al ente, determina también su operar. Y toda forma natural está determinada *ad unum*. Ahora bien, esa determinación –esa necesidad– no es absoluta sino que es una necesidad *ex fine* que, en los entes espirituales deja

²⁴⁷ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad. 1

²⁴⁸ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 5, c.

²⁴⁹ «Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis», *S. Th.*, I, q. 41, a. 2, c.

resquicios al libre arbitrio. La determinación *ad unum* es sinónimo de necesidad final. La *voluntas ut natura*, por tanto, no obra *nisi unum*. Está determinada por su objeto formal propio. Cualquier cosa que apetezca la apetece como buena: no hay opción a los opuestos, sino determinación *ad unum*, aunque determinación formal.

Pero no podemos olvidar que la forma natural de la voluntad –la del ente humano– es una forma espiritual y, en consecuencia, su determinación *ad unum* no es a un objeto material concreto, sino a un objeto formal –universal–: el bien. Así la *voluntas ut natura* no se inclina necesariamente a ningún objeto concreto, sino que se inclina necesariamente a la razón de bien que el intelecto halla en los objetos conocidos.

«Quiere naturalmente –y por lo tanto, *ex necessitate*– su objeto formal propio, que es el *bonum in communi*. No produce su operación sin más, *sicut natura producit* porque no es tampoco sin más un apetito natural cualquiera, sino un apetito voluntario natural: para que actúe debe mediar la aprehensión del bien»²⁵⁰.

No dejamos de tratar el hecho de que la naturaleza de la voluntad no es una naturaleza puramente material, lo que produciría una determinación *ad unum* a lo singular (a un solo objeto). Por tratarse de una facultad espiritual, su determinación no es *ad unum singulare*, sino *ad unum universale*. «Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis, sicut et intellectum, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum»²⁵¹. Ateniéndose a la naturaleza de las cosas, Santo Tomás afirmará que, si bien todo lo natural está determinado *ad unum*, su modo de determinarse dependerá del tipo concreto de naturaleza de que se trate.

Así, la voluntad está determinada por un objeto formal propio que es el bien y el consecuente deseo de felicidad pero, en el plano material, sólo el bien absoluto podría producir determinación en la voluntad. Esto no sucede en esta vida, pues no somos capaces de conocer al bien absoluto en su plena perfección.

²⁵⁰ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 58.

²⁵¹ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, ad 3.

«Se dan, pues, en la voluntad tanto la determinación como la indeterminación. Más aún, la primera hace posible la segunda. Es precisamente la inclinación necesaria y natural de la voluntad hacia la bondad en cuanto tal quien capacita a la *voluntas ut ratio* para poder dirigirse no necesariamente a su objeto. (...) la voluntad no encuentra realizada esa plenitud de la razón de bien que formalmente la determina de manera necesaria»²⁵².

Esto, como es obvio, deja abierta la puerta a la libertad de la voluntad electiva –de la *voluntas ut ratio*–. La voluntad tiende naturalmente –necesariamente– hacia el bien como tal; la voluntad electiva, por el contrario, tiende a bienes concretos en los que no se realiza la razón perfecta de bondad: nada hay de incompatible en ambas tendencias aunque sean simultáneas. Pero también tendremos ocasión de ver que permite incluso afirmar la libertad de la propia *voluntas ut natura*.

Como en otros pasajes, seguimos en esto a Tomás Alvira, en su obra ya mencionada. En ella pone de manifiesto que no resulta incompatible la determinación necesaria con la libertad. Para ello hemos de referirnos a la libertad en su acepción más profunda. Es claro que la determinación *ad unum* es incompatible con la libertad de elección, pero no lo es con lo que se ha dado en llamar libertad fundamental. Esta es la propia de los seres espirituales que, por su alta participación en el ser, están dotados de una actividad espontánea, capaz de apertura trascendental: la autodeterminación hacia el bien. Y la *voluntas ut natura* se abre trascendentalmente hacia el bien universal²⁵³.

Citando directamente al Aquinate:

«Coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quae natura rei consequitur: quia omne violentum est

²⁵² ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 60.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 69 – 70. En las que cita:
MILLÁN-PUELLES, A., *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1974;
ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Emsa, Madrid, 1976;
RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *La aventura de existir*, EUNSA, Pamplona, 1976.

contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem»²⁵⁴.

Sólo atenta a la libertad la coacción y la prohibición, como acciones exteriores al sujeto e impuestas a él. Pero no es contraria a la libertad fundamental la inclinación natural (ni violenta ni coercitiva).

Encontramos en esta cita, casi dicha de pasada, una de esas perlas cargadas de contenido tras su aparente sencillez. Perlas propias del Aquinate pero, nos atreveríamos a decir, más propias de la verdad. Nos referimos a la afirmación *omne violentum est contra naturam*²⁵⁵. Afirmación que, referida a la naturaleza humana, se nos aparece llena de sabiduría, y plena de aplicaciones prácticas, capaces de regir éticamente la convivencia humana. ¡Qué diferente sería nuestro mundo si fuéramos capaces de actuar sin hacer violencia en ningún sentido!²⁵⁶

5. Acto del intelecto precedente a la *voluntas ut natura*

Es de todos conocido el hecho de que en la metafísica tomista, la voluntad sigue al entendimiento. La inclinación voluntaria es un apetito que sigue a un bien intelectualmente conocido. Sólo así, en efecto, se puede calibrar el bien que en el objeto se encuentra: es ésta una tarea del entendimiento. Por tanto, como de un modo u otro se ha dejado dicho, la *voluntas ut natura* –aún siendo una inclinación

²⁵⁴ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2.

²⁵⁵ Encontramos una referencia semejante en las obras de Escoto. Hablando de los sentidos del término natural, dirá que se opone a libre, como ya sabemos: «et sic naturale et liberum dividunt potentiam, vel principium activum»; se opone a sobrenatural; pero también a violento: «quia nullum agens violenter agit, cum quodlibet agat secundum formam suam naturalem, et inclinationem eius», *Rep.*, IV, d. 43, q. 4, n. 4. Ningún agente natural obra de modo violento cuando obra según su formalidad natural; según su inclinación natural.

²⁵⁶ Tiene sentido referimos a la recientísima encíclica del Papa FRANCISCO, “Laudato si”, Roma, 2015. Cfr. nn 66, 70, 82, 105, entre otros, en los que el Papa pone en relación el maltrato de la naturaleza, incluyendo al hombre, claro está, con la generación de diversos tipos de violencia.

natural y necesaria de la voluntad—, sucede a una intervención intelectual. Esto es lo que marcaba su diferencia con un mero apetito natural²⁵⁷.

Interesa ahora determinar cuál sea el acto del entendimiento que precede propiamente a la *voluntas ut natura*, a diferencia de los que precederán a la *voluntas ut ratio*. Nos apoyamos en palabras del Aquinate:

«Quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii. Unde illud quod finis est hominis est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura»²⁵⁸.

Notemos la clara mención a la “inserción” de la ley natural en la naturaleza humana: conocemos de modo natural el fin propio, como algo bueno y apetecible.

Por tanto, el movimiento natural de la voluntad sigue al conocimiento natural del bien. ¿Qué es este conocimiento natural? Diremos que es la capacidad de la potencia intelectual de contemplar la verdad de una manera natural, simple, instantánea. Bajo este aspecto, la potencia intelectual recibe el nombre de *intellectus*, cuyo acto propio es *intelligere*. Esto, por oposición al proceso discursivo con el que la razón procederá a encontrar las verdades no evidentes; proceso mediato, sujeto al tiempo, que recibirá el nombre de *ratio*. Acto realizado por la *ratio*. Pues bien, «el *intellectus* es a la *ratio* como la *voluntas ut natura* es a la *voluntas ut ratio*»²⁵⁹.

Por citar palabras del propio Santo Tomás, aunque puedan resultar algo extensas:

«Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent voluntas et liberum arbitrium,

²⁵⁷ Cfr. la sección A, 3 de este capítulo.

²⁵⁸ *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2.

²⁵⁹ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 49.

quod nihil aliud est quam vis electiva. Et hoc patet ex habitudine obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei: unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiotinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius: unde proprie de conclusionibus ratiotinamur, quae principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei: unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum: unde proprie est eorum quae sunt ad finem»²⁶⁰.

Y esto porque las potencias apetitivas deben ser proporcionadas a las aprehensivas. Siempre la tendencia apetitiva sucede a la intelectiva.

Asentado definitivamente que la inclinación voluntaria –incluso la natural– sucede a la captación del bien por parte del intelecto, podemos preguntarnos a quién corresponde propiamente esa captación natural del bien por parte del entendimiento. El Aquinate utiliza a veces la misma terminología *ut natura* y *ut ratio* aplicada al entendimiento, dando lugar así a la razón *ut ratio*, en cuanto razona –la actividad racional propiamente dicha–, y la *ut natura*, en cuanto que naturalmente conoce algo, y a esto Santo Tomás le llama *sindéresis*, o hábito de los primeros principios del entendimiento práctico, cuyo objeto es recriminar del mal e inclinar al bien²⁶¹.

«La *sindéresis* no sólo capta la noción de bien sino que efectúa el primer juicio consiguiente que impera la prosecución de lo que es bueno y el abandono o rechazo de lo malo. A ese juicio imperativo, infalible e inmutable, de la *sindéresis*, sigue la *voluntas ut natura*»²⁶².

A ese juicio sigue la *voluntas ut natura*, como inclinación o tendencia que es y que inclina hacia esa formalidad de bien captada por el entendimiento, lo que

²⁶⁰ *S. Th.*, I, q. 83, a. 4, c.

²⁶¹ «Et hoc est *synderesis*, cuius officium est remurmurare malo, el inclinare ad bonum», *De Veritate*, q. 16, a. 2, c.

²⁶² ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 54.

no implica, claro está, que la voluntad –la persona– no tenga la libertad de elegir: de actuar en ese sentido o en otro.

Hasta aquí el estudio de la inclinación natural de la voluntad. Pasemos ahora a analizar la inclinación libre.

B. *VOLUNTAS UT RATIO*

1. Concepto

Hemos referido al inicio de este capítulo que la *voluntas ut ratio*, originariamente, se refiere a la elección de los medios que miran al fin (*ea quae sunt ad finem*). Como ya hemos apuntado, la *voluntas ut ratio* es el modo del acto voluntario que sucede a la ponderación de la cualidad de bien de los objetos sometidos a elección. Esto implica que la actividad de la *voluntas ut ratio* sucede al razonamiento y su juicio acerca de la bondad de los objetos presentados ante él. De aquí lo de *ut ratio*.

Como es sabido, para el de Aquino, las potencias racionales se oponen a las naturales: razón se opone a naturaleza. Por lo que la *voluntas ut ratio* está ausente de necesidad. Así como la *voluntas ut natura* tiende necesariamente hacia su objeto propio –por más que ése sea un objeto formal, no material–; la *voluntas ut ratio* elige libremente, sin inclinación natural, sino por pura decisión propia, el objeto material de su elección, con vistas al fin.

«Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate»²⁶³. En el primer caso –*naturalis appetitus*– hablamos de la *voluntas ut natura*; en el segundo –*secundum propriam determinationem*– hablamos de la *voluntas ut ratio*.

²⁶³ *De Veritate*, q. 22, a. 5, c.

Quizá es la acepción del acto voluntario más generalmente conocido y aceptado: la capacidad de elección, de autodeterminación. Y no sólo capacidad, sino realización práctica. Mediante la *voluntas ut ratio*, el ser humano actúa siguiendo las decisiones libres que va tomando, una vez analizados los elementos que forman parte de su decisión. Mediante la *voluntas ut ratio* construimos y orientamos nuestra existencia. Por ser racional –por suceder a la *ratio*– no tiene una determinación natural *ad unum*. Su única determinación procede de la libre decisión, de su propio poder, y presupone una radical indeterminación previa: está abierta a todo el ser.

Esta característica está intrínsecamente relacionada con la libertad. Si bien la libertad ha de considerarse una propiedad del ente, ésta radica principalmente en su forma sustancial, en su naturaleza como principio de operaciones, en su esencia, en última instancia. Pero el modo en que se ejercita esta libertad radica en la conjunción de la actuación de la *ratio* con su consiguiente inclinación (*voluntas ut ratio*), mediante la que se ejercita la capacidad de decisión. Podría decirse, por tanto, que la libertad “está” en la *voluntas ut ratio* de un modo preponderante. Y no sólo porque permite la elección de medios, sino porque realiza la autodeterminación: es *voluntas* –libre–. Pero también, para el Aquinate, esta capacidad de decisión no es subjetivamente arbitraria, sino que procede de la ponderación que el intelecto realiza de los objetos conocidos. No podemos olvidar que, para Tomás, el fin último está más en la contemplación de la verdad que en su posesión y fruición como bien.

2. Objeto de la *voluntas ut ratio*

Acabamos de afirmar la indeterminación radical de la *voluntas ut ratio*; cualidad que posibilita su libre determinación. Cabría pensar que una indeterminación tan radical plantea que esta facultad no pueda tener un objeto propio determinado. O, más bien, que su objeto debiera ser todo, siempre desde la razón formal de bien: todo bien, por tanto.

No está lejos de la verdad esta afirmación; pero debemos precisarla con más rigor. El Aquinate afirmará que la voluntad apetece necesariamente la felicidad en universal, pero no apetece necesariamente un bien concreto u otro. Con palabras de Santo Tomás, «*felicitem indeterminate et in universali omnis rationalis mens naturaliter appetit, et circa hoc deficere non potest; sed in particulari non est determinatus motus voluntatis creaturae ad quaerendam felicitatem in hoc vel in illo (...). Naturaliter inest menti appetitus boni, sed non huius vel illius boni*»²⁶⁴.

Así pues, entra como objeto de la *voluntas ut ratio* todo bien (real o subjetivamente considerado) que se apetezca sin necesidad natural. Ya se ha visto suficientemente que la voluntad no apetece necesariamente más que la razón formal de bien, pero ningún bien particular, y esto incluye al fin último, tal y como lo podemos conocer actualmente. Es una experiencia común que nuestro conocimiento del fin último es más que imperfecto y que, por tanto, cabe, por parte del ser humano, no quererlo por encima de cualquier otro bien o, incluso, errar en la determinación del bien que supone el fin último. Es posible, por tanto, una cierta elección del fin último concreto o, mejor, del bien al que constituimos en fin último.

Hemos dicho cierta elección pues Tomás no acepta propiamente la posibilidad de la elección del último fin. Esta opción iría directamente en contra del hecho de que todos estamos llamados al conocimiento y el amor de Dios, único fin último verdadero. Con mayor propiedad, por tanto, Tomás hablará de la *intentio finis*: intención (tender), más que elección²⁶⁵.

²⁶⁴ *De Veritate*, q. 24, a. 7, ad 6.

²⁶⁵ Puede verse, para este punto, el interesante trabajo de SELLÉS, J. F., “De Veritate, Cuestión 22. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 70 – 74. «Ahora bien, agrega [Tomás de Aquino], que “la consideración del fin la hace la *voluntas ut ratio* (*In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, ad co.), en concreto un acto suyo la *intentio* (*De Veritate*, q. 22, a. 13, co.). De modo que, sin la dirección al fin propio de la *voluntas ut ratio*, no podría darse finalmente la adhesión al fin, propia de la *voluntas ut natura*”», p. 73. Volveremos a citar este artículo como SELLÉS, J. F., “De Veritate, Cuestión 22. El apetito del bien”, a.c.

No nos detendremos en analizar este punto, que implica un análisis del acto voluntario desde el punto de vista psicológico, y que nos sacaría de la intención de estas páginas. Baste tener en consideración que Santo Tomás distingue tres actos (no separados temporalmente) de la voluntad respecto del fin: el *velle* (propio de la *voluntas ut natura*), la *intentio*, y la *fruitio* (propios de la *voluntas ut ratio*)²⁶⁶. El fin último, por tanto, no se elige: se “intenta”, en el sentido de tendencia –se tiende hacia él–, ordenando los medios que a él conducen.

«Un fin absolutamente último es *inelegible*. Decir que un fin absolutamente último es *inelegible* viene a ser una expresión redundante o tautológica. Porque si es verdaderamente último, ya no habría nada más que pedir: ese fin como tal no caería bajo elección alguna. Quien poseyera el fin último, descansaría colmadamente en él con sus deseos y aspiraciones: sería plenamente feliz, en plenitud teleológica. (...) La plenitud teleológica es la forma que constituye al hombre que es feliz sin fisuras. Y es que lo necesario no entra en la elección.

»Se eligen los medios para llegar al fin. En realidad, lo que es absolutamente último no puede ser medio, el cual se visualiza intencionalmente como no-último, al estar ordenado a otra cosa. Aunque el fin que se ordena a otro fin ulterior –y que por lo tanto es ya medio– puede

²⁶⁶ Sigue siendo de mucha utilidad para esta cuestión la obra de ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., pp. 78 – 102, en las que se realiza un profundo y acertado análisis de esta cuestión. Nos parecen también de utilidad unas consideraciones de Juan Cruz: «Asimismo, acerca de la distinción entre la *intentio* y la *electio*, Santo Tomás indicaba que la *intención* es un acto de la voluntad promovido por una razón que *ordena* los medios al fin mismo; mientras que la *elección* es un acto de la voluntad promovido por una razón que *compara* entre sí las cosas que están ya relacionadas con el fin» (*De Veritate*, q. 22, aq. 13, ad 16), y «El Aquinate (...) dice: “La *intención* es acto de la voluntad respecto al fin. Pero la voluntad mira el fin de *tres* modos. Uno absolutamente, y así se la llama *volición*, por cuanto queremos de un modo absoluto; por ejemplo, la salud o cosas de estas características. Del segundo modo se considera el fin en cuanto se descansa en él, y así es como la *fruición* mira al fin. Del tercer modo se considera el fin como término de algo que se ordena a ese fin, y así es como la *intención* mira al fin. Pues no se dice que tendemos a la salud sólo porque la queramos, sino porque pretendemos llegar a ella mediante alguna otra cosa” (*S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4).

»Dicho de otra manera: los actos mencionados se distinguen específicamente porque, a pesar de que todos ellos tienen la vista puesta en el fin, se dirigen a él bajo distinto enfoque formal, como es encarar un punto, acercarse a él y reposar en él», CRUZ, J., *Voluntad trascendental y voluntad deliberada*, ed.c., pp. 170 – 172. La traducción del Aquinate es de Cruz, así como las cursivas.

ser objeto de elección. Dicho de otra manera: la elección, en sentido propio, es tan sólo de los medios»²⁶⁷.

Así pues, el de Aquino no sólo considera como objeto de la *voluntas ut ratio*, *ea quae sunt ad finem*, como se mencionó desde el inicio de estas páginas, en continuidad con Aristóteles y la tradición posterior, sino propiamente todo aquello que no es objeto de la *voluntas ut natura*, es decir, lo que no es apetecido con necesidad natural.

3. Libertad de la *voluntas ut ratio*

Al analizar el objeto de la *voluntas ut natura*, veíamos que se trata de un objeto formal al que la *voluntas ut natura* no puede sustraerse: está naturalmente determinada a inclinarse hacia él. A la vez, ya hablábamos de que esa determinación, por ser formal, es precisamente la que daba paso a la indeterminación de la *voluntas ut ratio*, ya que ninguno de los objetos conocidos satisface plenamente la noción de bien. Así pues, junto a la afirmación de que el objeto de la *voluntas ut natura* la determina *ad unum* en cuanto a su especificación, debemos afirmar que el objeto de la *voluntas ut ratio* no la determina en absoluto. Por el contrario, la ausencia de determinación en cuanto a la especificación es total en la *voluntas ut ratio*.

¿Qué sucede en relación con el ejercicio del acto? Parece obvio, con lo ya visto, que en cuanto al ejercicio del acto, la voluntad se encuentra siempre plenamente indeterminada: se mueve a sí misma por su propia decisión. Puede siempre, por tanto, ejercer el acto o suspenderlo.

También con esta afirmación se pone de manifiesto la doble consideración de la potencia volitiva, como naturaleza (*voluntas ut natura*, determinada formalmente *ad unum*) y como libre (*voluntas ut ratio*, absolutamente

²⁶⁷ CRUZ, J., *Voluntad trascendental y voluntad deliberada*, ed.c., p. 215.

indeterminada de inicio, y con capacidad de determinarse con decisión propia, entre los objetos presentados por la razón).

Así pues, se ha de excluir totalmente de la *voluntas ut ratio* la noción de necesidad propia del modo de obrar natural, pero no se excluye la determinación. No porque se dé como un valor previo, sino porque a ello lleva el dinamismo propio de la potencia racional apetitiva: a determinarse a sí misma, tras el conocimiento operado por la razón.

«Este señorío o dominio de la voluntad sobre sus propios actos no es otra cosa que su nativa indeterminación con respecto a su operación o ejercicio: ella no es empujada de modo necesario hacia ningún objeto. En este sentido, aunque ella está naturalmente inclinada al bien (*voluntas ut natura*), esta inclinación se realiza mediante elecciones libres (*voluntas ut ratio*): en principio, la voluntad es indiferente a cualquier opción o elección y a cualquier objeto. En efecto, siempre queremos lo que es (o nos parece) bueno, pero esa inclinación natural de la voluntad es tal que la *voluntas ut ratio* puede inclinarse hacia cualquier cosa que la razón considere como buena, y perseguirla de muy diversos modos: “la voluntad puede inclinarse libremente hacia cosas diversas, porque la razón puede tener diversas concepciones de lo bueno” (*S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2)»²⁶⁸.

La libertad, por tanto, vista por Santo Tomás no es indeterminación pura ni, por el contrario, claro está, pura determinación. En este segundo caso, no existiría libertad, sino determinismo; pero en el primero tampoco: la pura indeterminación no es sinónimo de libertad, tal como la concibe el de Aquino. Todo lo más, esa pura indeterminación se quedaría en la mera posibilidad. Sabemos que para nuestro autor la posibilidad no es nada: sólo tiene sentido hablar de ella, una vez producido el acto que la actualiza. Es muy importante calibrar bien este planteamiento tomista, que se muestra con una belleza casi poética, propia de lo que está vivo: de la vida. Nada parecido a las sesudas disquisiciones de laboratorio.

²⁶⁸ GARCÍA-VALIÑO, J., *La voluntad humana en Tomás de Aquino*, ed.c., p. 364.

4. Despliegue operativo de la *voluntas ut ratio*

En el ejercicio de la voluntad, en el uso de la libertad, por tanto, se da una conjunción armoniosa de dos planos –veremos que tres, realmente– aparentemente contradictorios, pero inseparables y complementarios. Estos dos planos son la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*. La primera con una determinación natural, necesaria, al bien, pero capaz de conservar lo que dimos en llamar libertad fundamental²⁶⁹, debido a su apertura universal al bien. Apertura al ser, al bien, que constituye precisamente la base para la ‘posterior’ (no temporalmente) determinación a los bienes concretos, precisamente porque estos no demandan con necesidad la adhesión de la voluntad, ya que ninguno realiza plenamente esa noción de bien.

La determinación formal de la *voluntas ut natura* hace posible la indeterminación radical de la *voluntas ut ratio*, a la vez que posibilita también su posterior libre determinación en el momento de la elección. Si no se diera la *voluntas ut natura*, no cabría la indeterminación de la *voluntas ut ratio*, pero tampoco existiría la posibilidad de autodeterminación, al no haber ninguna guía orientadora para esa determinación (nos referimos al bien).

Sin embargo, no todo queda reducido a la acción de ambos aspectos de la voluntad. Nada de esto sucedería si no se diera una íntima relación con el intelecto. La *voluntas ut natura* posee libertad fundamental, es capaz de inclinarse hacia todo lo que tenga razón de bien, porque el intelecto es capaz de captar esa razón de bien en los seres. Fruto de ese conocimiento del bien, aparece la inclinación natural al mismo. El apetito racional siempre sigue al conocimiento.

A su vez, la indeterminación original de la *voluntas ut ratio* puede pasar a la autodeterminación, porque puede tomar una decisión entre los objetos que la

²⁶⁹ «La libertad fundamental nace de la peculiar intensidad del ser propio de la persona, pues sólo el supuesto individual de la naturaleza racional es *perfectissimum in tota natura* (S. Th., I, q. 29. a. 3, c.)», ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 104.

razón le presenta como buenos, y en la medida en que los presenta como buenos. Vemos, pues, una maravillosa armonía entre las potencias del alma humana y entre sus distintos aspectos (*intellectus – velle; ratio – eligere*).

«Cualquier acto humano de voluntad es siempre una armonía de querer natural y querer deliberado. La tensión hacia el bien universal dimana de la libertad fundamental, que debe concretarse en otras formas de libertad propias de la *voluntas ut ratio*: la libertad de arbitrio y la libertad moral. La primera se presenta como capacidad de la voluntad de otorgarse una propia determinación; la segunda es la efectiva autodeterminación hacia el bien»²⁷⁰.

La indeterminación es signo de libertad porque tiene la guía de la tendencia necesaria formal al bien. De no ser así, la indeterminación no sería más que un ‘enorme recinto’ de posibilidades; pero posibilidades que no son nada, porque nunca se realizan, o el inmovilismo de la indecisión²⁷¹. De por sí, lo indeterminado no es libre, todo lo más es azaroso.

Vemos cómo, para entender la libertad, como lo hace Santo Tomás, se requiere conjugar la actuación de la voluntad y la razón, teniendo en cuenta los distintos aspectos que hemos ido analizando de modo somero. Hemos dicho que la determinación de la *voluntas ut ratio* se produce y tiene sentido –añadiríamos–

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 105.

²⁷¹ Pensamos que vale la pena recoger aquí un texto, más bien largo, en el que Millán-Puelles sintetiza la actividad que lleva consigo la decisión.

«La indiferencia del conocimiento práctico del bien es lo que hace posible que la volición no esté unívocamente determinada. Y tal indiferencia es, a su vez, posible, por la naturaleza universal del objeto formal de nuestro entendimiento. Merced a la capacidad de aprehender especulativamente el bien en general y en tanto que bien, podemos advertir cualquier bien concreto como no entera y perfectamente bueno. En último término, es nuestro entendimiento lo que hace posible la libertad de volición. El acto volitivo, sin embargo, es un acto concreto, que no tendría lugar si la voluntad no estuviese determinada en uno u otro sentido. Pero el conocimiento práctico no puede por sí mismo determinarla, por ser un conocimiento ambivalente. Es necesario, pues, que algo saque de su indiferencia a este conocimiento; para lo cual es preciso que nuestra facultad intelectual cese en la consideración de los varios aspectos del objeto y se aplique a uno solo. Ahora bien, lo que hace que el entendimiento cese en su actividad y se aplique a ella es la voluntad. Por consiguiente, haciendo cesar la actividad deliberativa –en ello consiste la decisión– se determina a sí misma, en el sentido de ser lo que hace que el entendimiento, al quedarse con un determinado aspecto del objeto, la especifique ya de una manera concreta y determinada», MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 2009, pp. 96 – 97.

Volveremos a citar esta obra como MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, ed.c.

porque existe la inclinación natural al bien, que facilita –nunca fuerza u obliga– la determinación del acto voluntario en el sentido del bien, orientado a la consecución del fin.

Tocamos aquí una cuestión, bien conocida, pero que vale la pena mencionar. Es bien sabido –se acaba de citar– que el término libertad tiene diversas acepciones. Es oportuno ahora referirnos a la diferencia entre el libre albedrío y la denominada libertad moral.

Por libre arbitrio, Santo Tomás entiende la radical indeterminación de la voluntad, esto es, la capacidad intrínseca a la voluntad de determinarse por sí misma, precisamente porque no se da en ella una determinación previa (eso corresponde a la *voluntas ut natura*). El libre arbitrio es indiferente para elegir el bien o el mal²⁷². El Aquinate identifica propiamente esta capacidad con la misma voluntad como facultad. Es lo que, de otro modo, ha solido llamarse la libertad psicológica, en cuanto capacidad interna indeterminadamente abierta a la realidad. «Únicamente el ser que al autodeterminarse no lo hace de una manera unívoca, goza, por tanto, de la estricta libertad, también llamada libertad de arbitrio, y a la que se puede definir como una intrínseca indiferencia activa»²⁷³.

Ahora bien, la libertad no se queda en esta indiferencia radical. Que se la pueda llamar activa habla de la tendencia natural a determinarse en razón, sí, de su propia decisión, pero de una decisión, podríamos decir, iluminada por la inclinación natural al bien o, mejor, por la ponderación de la razón de la cualidad de bien del objeto elegido. Tratamos así de la llamada libertad moral, por cuanto puede ser juzgada en relación con la elección del bien o de su contrario. Libertad moral que crece con la elección del bien, y puede disminuir con la elección del mal.

Es claro que con la libertad tocamos la condición moral del ser humano. Condición moral porque el obrar humano –libre– no es indiferente. No es bueno

²⁷² «Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male», *S. Th.*, I, q. 83, a. 2, c.

²⁷³ MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, ed.c., p. 89.

todo lo que procede de la voluntad, sólo por proceder libremente (libre albedrío), sino lo que, procediendo de la voluntad, se inclina a un bien real como medio para alcanzar un fin objetivo.

«Tanto por parte de la razón, por la que conocemos los principios prácticos del obrar humano, como por parte de la voluntad, que de suyo se mueve al bien conocido por la inteligencia ‘*quae de se naturaliter movetur a bono intellectu, sicut a proprio obiecto*’ (In VI Ethic., lect. 2, n. 1277), el hombre se dirige a su fin. Las facultades del alma –la inteligencia y la voluntad– son el principio de todas las operaciones propiamente humanas, que son las que ordenan al hombre al fin último propio de la criatura espiritual, en ellas se asumen los demás elementos que configuran metafísicamente la naturaleza humana que participan así de la racionalidad»²⁷⁴.

Si quisiéramos determinar, pues, dónde reside propiamente la libertad, tendríamos que afirmar que *en el ser humano*. Vemos que no es “sólo” en la voluntad –no sería libre si no fuera por el intelecto; propiamente, no sería voluntad–; ni “sólo” en el entendimiento, que no actuaría nada sin la voluntad. Es, por tanto, *en la relación de ambas potencias* del alma humana; reside, pues, en la propia alma humana. Es el ser humano el que es libre –y no sus potencias–. Es importante caer en la cuenta de ello, para no perderse en especulaciones que, por su propio método, van desgranando la realidad, y pueden hacernos perder el foco²⁷⁵.

Libertad moral, pues, íntimamente relacionada con la consideración de la ley natural, que se entrelazan con el dinamismo de la voluntad y el intelecto en el ser humano. Ya se hizo una breve mención a la ley natural en la sección A, 2 de este capítulo. Como no puede ser menos, tratando del dinamismo de la voluntad

²⁷⁴ MESA, C. A., *La ley natural en Santo Tomás*, ed.c., p. 482.

²⁷⁵ «Hay que elevar la libertad a nivel de *acto de ser humano*», SELLÉS, J. F., “De Veritate, Cuestión 22. El apetito del bien”, a.c., p. 63.

en el ser humano, tal como la entiende Santo Tomás, volvemos a encontrarnos con este importante concepto, expresión de una decisiva realidad para el hombre.

Hemos ido desgranando la estructura de la voluntad, haciendo ver que es naturalmente inclinada hacia objetos, no concretos, sino objetos considerados bajo la razón de bien, precisamente porque perfeccionan a la potencia –y, por tanto, al sujeto–. Existe una inclinación de la voluntad hacia el bien que la perfecciona. Inclinación perfectiva que ha de llevarse a cabo mediante actos libres, mediante decisiones de la voluntad que, teniendo en cuenta el juicio del entendimiento, puede determinarse a seguir un bien al que la naturaleza la inclina y al que sólo mediante el conocimiento del intelecto puede reconocer. En la naturaleza humana hay una inclinación natural –perteneciente, como vemos, a la misma naturaleza: intrínseca, por tanto– que puede ser seguida por la libertad teniendo en cuenta el juicio del conocimiento que descubre como buenos los bienes a los que inclina dicha tendencia natural.

No pretendemos hacer aquí un mero juego de palabras, sino resaltar la idea capital de que –en el planteamiento tomista– la ley natural es algo propiamente natural para el ser humano; que contiene en ella lo que perfecciona a esa naturaleza; que es descubierta mediante la actividad intelectual –principalmente– y seguida mediante la libertad: mediante la personal decisión. Algo natural decimos, pero teniendo presente el positivo concepto de naturaleza que el Aquinate baraja: la naturaleza es el propio modo de ser; el propio principio de las operaciones del sujeto. En el caso del ser humano, la naturaleza es libre, por tanto.

Nada tiene que ver, queda claro, con algo extrínseco al ser humano, imperado desde el exterior, o desde una voluntad ajena y, mucho menos, impuesto o forzado²⁷⁶. Por el contrario, se trata de lo propiamente perfectivo, descubierta por las propias potencias superiores del alma, y seguida y ejecutada por la más alta propiedad humana: la libertad.

«Dictum est enim quod ad legem naturae pertinent omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem

²⁷⁶ Cfr. nota 221.

unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali: dictat enim hoc naturaliter uniuersique propria ratio, ut virtuosus agat»²⁷⁷.

La ley natural –subrayamos algunas expresiones del Aquinate– inclina a las operaciones *sibi convenientem secundum suam formam*; en el ser humano, por tanto, *quod agat secundum rationem; dictat enim (...) ut virtuosus agat*. El actuar virtuoso, siguiendo el orden de la razón, es el actuar perfectivo, el que orienta al bien verdadero –y no ficticio–, el que puede llevar a la felicidad.

«La esencia de la libertad moral es la espontánea determinación hacia lo que es moralmente bueno»²⁷⁸. La esencia de la libertad moral es la espontánea determinación hacia la felicidad, construida mediante el seguimiento de la ley natural, guía del verdadero bien. Al utilizar esta expresión –verdadero bien– lo hacemos siempre con la intención de subrayar que no sólo es un bien –objeto de voluntad–, sino que es también y primariamente un bien verdadero –objeto del intelecto–.

Conclusiones

En el marco de nuestro estudio sobre la libertad en Escoto, nos hemos acercado a la doctrina tomista con la intención de tener un elemento de contraste, y hemos encontrado, en síntesis, lo siguiente:

- La metafísica elaborada por Tomás de Aquino tiene un punto de apoyo fuerte en el concepto de *actus essendi*, como acto radical de todo ente, que hace ser a la sustancia, y se recibe a través de la forma, y es determinado

²⁷⁷ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3, c.

²⁷⁸ ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad*, ed.c., p. 130.

por la esencia de cada ente. Esencia que sólo existe en cuanto constitutivo metafísico de los entes reales.

- Si bien los términos de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* no son frecuentemente utilizados por Santo Tomás, recogen una rica teoría explicativa del dinamismo voluntario y de la libertad.
- Para el Aquinate, la naturaleza y la voluntad son dos tipos de principios de operaciones excluyentes entre sí: la naturaleza está determinada *ad unum*, la voluntad, sin embargo, es dueña de sus actos.
- Esa oposición en cuanto principios de operaciones no impide que ambos términos puedan darse en una misma potencia.
- En la voluntad se dan inseparablemente una tendencia natural al bien en general –inclinación formal– y una radical capacidad de elección de los bienes concretos. Ambas tendencias originan que la voluntad pueda querer objetos por sí mismos (*voluntas ut natura*), o quererlos en orden a otros (*voluntas ut ratio*).
- Ambos planos parecen imprescindibles para dar un correcto sentido a la libertad: determinación hacia el bien formal; radical indeterminación hacia los bienes concretos.
- No se trata de meras inclinaciones de la potencia volitiva, sino de diferentes tipos de actos de la voluntad. Actos de la voluntad que se producen por la libre determinación de la potencia volitiva siguiendo la natural inclinación formal al bien –*ut natura*–, y decidiendo entre los medios posibles –*ut ratio*–.
- El influjo operativo de ambas inclinaciones de la voluntad sucede a dos ‘momentos’ del intelecto: el entender (determinación del bien) y la razón (ponderación entre diferentes bienes).
- Por tanto, la voluntad como naturaleza no es un mero apetito natural, pues implica un conocimiento anterior.

- La *voluntas ut natura* está caracterizada por la libertad fundamental. La *voluntas ut ratio* es constitutiva de la libertad psicológica y, ambas, en relación con el entendimiento, lo son de la libertad moral.
- La libertad de la *voluntas ut ratio* lo es respecto al ejercicio (actuar o no) y a la especificación (elegir un objeto u otro).
- El alcance de la libertad personal llega a cualquier objeto, incluido el fin último.
- La libertad reside en la persona, mediante su forma sustancial: el alma. No en alguna de sus facultades. La forma sustancial es única en cada ente.
- El ser humano se manifiesta, pues, como síntesis armoniosa de naturaleza y libertad.
- Mediante el entendimiento, el hombre puede conocer la ley natural, inscrita en su misma naturaleza como inclinación natural. Seguirla o no es una decisión libre de la voluntad.
- Dicha ley natural no es sino la que indica el camino de lo perfecto. Muestra el horizonte del verdadero bien y, en definitiva, de la consecución de la felicidad.

Todo esto nos servirá para poder comprender mejor el sentido y el alcance de la metafísica de la libertad que desarrolla el Doctor Sutil, con cuyo estudio continuamos en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV: METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD

Retomamos el tratamiento hecho por Escoto acerca de la voluntad y su dinamismo, tras el breve viaje realizado por el desarrollo que llevara a cabo Santo Tomás. Vimos en el capítulo segundo de este trabajo los elementos básicos de la teorización escotista acerca de las potencias del alma, de lo que las especifica en cuanto principios activos, y nos detuvimos brevemente a analizarlas: tanto la potencia natural –el intelecto– como la potencia libre –la voluntad–. Finalizando el capítulo, y con anterioridad a considerar la relación que se da entre ambas, nos detuvimos en las características del obrar libre, en el que consideramos –a modo de enunciados– las diversas indeterminaciones que pueden considerarse en la voluntad, así como su actuar contingente, en el caso de la voluntad creada, y de la divina cuando no se refiere sí mismo.

Ahí interrumpimos ese preliminar estudio de las potencias del alma. Estudio que nos proponemos continuar en este capítulo ahondando en esas consideraciones metafísicas, como paso necesario, y previo, al análisis del

dinamismo de la voluntad. Entenderemos mejor el actuar de la voluntad, en la medida en que conozcamos en profundidad su ser, su formalidad.

1. Radical indeterminación de la voluntad

Si la voluntad es la única potencia indeterminada *ad opposita*, convendrá precisar cuál sea el alcance de dicha indeterminación, así como la extensión de los opuestos sobre los que puede actuar. En el presente capítulo, como decimos, analizaremos primeramente la indeterminación, para continuar con la espontaneidad de la voluntad y el papel que juega en ella el conocimiento. Seguimos ahondando, por tanto, en los temas anunciados en el capítulo segundo.

a) Indeterminación activa y pasiva

Escoto comienza distinguiendo dos tipos diversos de indeterminación. Vale la pena recoger el texto de referencia para este aspecto, que analizaremos con algo de detalle:

«Secundo, dubitatur circa praedicta, quomodo reducetur talis causa ad actum, si indeterminata est ex se ad agendum, et non agendum? Responsio: est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate, et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam, est indeterminata ad agendum actionem formae. Est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter, vel quodammodo. Primo modo, indeterminatum non reducitur ad actum; nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo indeterminatum potest se determinare»²⁷⁹.

²⁷⁹ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 5.

En un primer sentido, indeterminación implica cierta imperfección o carencia de actualidad: «est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate, et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam, est indeterminata ad agendum actionem formae». En este caso, lo que se dice indeterminado no tiene ninguna capacidad para salir de la indeterminación por sí mismo. Esta indeterminación no es sino una mera potencia pasiva de recibir la determinación; no se puede determinar a sí mismo: «indeterminatum non reducitur ad actum; nisi prius determinetur ad formam ab alio».

Pero se da también un tipo de indeterminación que, por sí, implica perfección y actualidad: «est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualis, vel simpliciter, vel quodammodo». Esta indeterminación procede de la propia forma que es capaz de determinarse a sí misma sin recibir ninguna determinación extrínseca. Ésta es la que corresponde a la voluntad como potencia activa libre: «Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate, non est materialis, nec imperfectionis, inquantum ipsa est activa; sed est excellentis perfectionis, et potestatis non alligatae ad determinatum actum»²⁸⁰.

Así pues, la indeterminación de la voluntad es manifestación de la perfección de su propia forma, por cuanto no necesita recibir nada exterior a ella para determinarse en un sentido o en otro; se determina a sí misma en virtud de su propia actividad libre²⁸¹. Podría decirse, llanamente, que se determina a sí misma porque quiere.

Vemos de nuevo claramente la diferencia radical que existe, para Escoto, entre la pasividad de las potencias naturales –que, aun siendo activas, precisan de algo exterior que las determine– y la actividad de la voluntad libre. No es que, de suyo, todas las potencias naturales sean pasivas, ya que hay potencias naturales capaces de producir por sí su propio acto, por lo que entran en la categoría de potencias activas; pero estas potencias naturales, entre las que se cuenta el intelecto, tienen siempre una componente de pasividad –de indeterminación en el

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ «Voluntas, quae est libere agens et indeterminata ad opposita ex activitate sua libera determinatur a se», BALIC, C., “Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté”, a.c., p. 207.

sentido pasivo que hemos visto—, por cuanto precisan de la acción extrínseca de su objeto, o de una causa superior, para superar la indeterminación y producir su acto propio. Sin esta determinación extrínseca, las potencias naturales permanecerían pasivas.

El caso de la voluntad, como vemos, es bien diverso. También ella tiene una cierta indeterminación en su obrar, pero esta indeterminación no es producida por la limitación de su potencialidad formal, que requiera algo extrínseco para obrar efectivamente, sino que es producida por “el exceso” de actualidad formal, que le permite obrar sin necesidad de ser determinada por algo extrínseco.

Ciertamente esta indeterminación no es absoluta, pues Escoto reconoce el principio evidente de que nada puede ser querido si no es antes conocido; sin embargo, la presencia del objeto es sólo una *conditio sine qua non*²⁸² para que la voluntad pueda ejercitar su propio acto. Es evidente que no se puede querer algo si ese algo no está presente, de algún modo, a la voluntad. Pero es sólo la presencia del objeto lo que la voluntad precisa para realizar su acto. Más adelante veremos cómo se traduce esta presencia del objeto en el orden de la causalidad.

Así pues, la diferencia entre la indeterminación de la voluntad y la de las potencias naturales, reside en que la voluntad posee toda la actividad necesaria para realizar su acto propio y, por tanto, no recibe nada del objeto. «Oportet in hac materia dare aliquid prius, quod non sit causa efficiens, sed sit causa sine qua non (...). Concedo quod [voluntas], existens in actu primo movendi se, seipso active, et non alio, exit in actum secundum»²⁸³. Es también éste el motivo por el que la voluntad tiene la capacidad de actuar o no actuar en presencia de un objeto. La indeterminación de las potencias naturales es tal que, una vez superada, sólo les permite obrar de una manera determinada; manera que viene fijada por el objeto

²⁸² «Quamquam voluntas sic activa, tamen intellectio vel obiectum apprehensum est illud sine qua non (...). Oportet in hac materia dare aliquid prius, quod tamen non sit causa efficiens, sed sit causa sine qua non», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 18.
Cfr. nota 205.

²⁸³ *Ibid.*

Hemos hecho referencia a este mismo texto al tratar del influjo del intelecto en la volición.

sobre el que actúa²⁸⁴. La voluntad, en cambio, posee la capacidad de producir actos contrarios respecto a un mismo objeto.

b) La voluntad como indeterminación activa

Aunque posteriormente analizaremos alguna consecuencia más de la indeterminación *ad opposita*, por parte de la voluntad, pensamos estar en condiciones de entender, en toda su amplitud, la definición que ofrece Escoto de la potencia libre, y que ya tratamos inicialmente en la sección B, 1, a) del capítulo II. «Potentia libera est potentia sufficienter activa, non determinata ex se ad operandum circa aliquid obiectum quod non est eius finaliter perfectivum»²⁸⁵. El mismo Escoto ofrece, seguidamente, una breve, pero esclarecedora, explicación de los términos que componen la definición: «'Activa', actione de genere actionis et ex consequente operatione; nec sufficit 'activa operativa', quia sic esset activus intellectus, licet passivus».

No resulta fácil interpretar este texto con precisión. La terminología empleada en él admite una diversidad de sentidos, pero no todos ellos hacen coherente la afirmación. Daremos, por tanto, algunas pinceladas terminológicas que ayuden a comprender el verdadero sentido que, a nuestro parecer, Escoto quiere dar a esta afirmación. No obstante, su sentido pleno se captará sólo después de ver el contenido de la sección B, 1 del capítulo V.

En primer lugar, se dice que la voluntad es potencia activa. Este término hace relación a que la voluntad es una potencia capaz de acciones inmanentes; y no es, propiamente, capaz de producir efectos exteriores a ella misma –de realizar acciones transeúntes. Estas últimas acciones se pueden decir voluntarias sólo en

²⁸⁴ «Come giustamente ha avvertito lo Scoto, una potenza libera non è quella che, posti tutti i prerequisites per l'azione de parte dell'oggetto, resta ancora indifferente o indeterminata *ad unum ex vi obiecti*; perche, in tal caso, la volontà non sarebbe mai libera di porre o non porre l'atto a cui è mossa», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 75.

²⁸⁵ *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 56; t. V, 94.

cuanto que las potencias que las producen actúan bajo el dominio de la voluntad. Así expresa esta idea el mismo Escoto: «voluntas est potentia activa in creaturis, non ergo factiva; (...). Sicut enim activa habet actum immanentem et obiectum praesuppositum, et factiva habet obiectum productum et actum transeuntem»²⁸⁶.

Las palabras «actione de genere actionis et ex consequente operatione» de la definición de potencia libre, han de ser entendidas a la luz del texto citado en la nota 427 de esta obra. Allí se explica que la *actio de genere actionis* –cuyo sentido habitual es el de acción transeúnte– puede aplicarse también a las acciones immanentes, entendiendo éstas como las acciones transeúntes cuyo objeto es el mismo agente. La operación consiguiente es la recepción, en el agente, de esa *actio*. Esta operación es, en sentido estricto, la acción immanente.

Así pues, al decir que la voluntad es una potencia activa, se está diciendo que no sólo es capaz de poseer en acto la volición, en lo que consiste principalmente la operación de querer –*nec sufficit 'activa operativa'*–; sino que también ella produce esa nueva forma que es la volición en acto, y la produce por ella misma, en virtud de su propia actualidad, sin necesidad de requerir una cooperación causal exterior a la misma voluntad. Como el mismo Escoto afirma, en esto está una de las diferencias con el intelecto. Éste es también activo operativo –es decir, puede poseer en acto su propia operación de entender– pero sin embargo es pasivo –*licet passivus*–, porque precisa de la causalidad del objeto para poder producir en él mismo su operación.

Esta cierta pasividad del intelecto es puesta de manifiesto por el Doctor Sutil, de modo clarísimo, cuando admite la posibilidad de que Dios cause la intelección de modo directo²⁸⁷, como vimos en su momento. Esto significa que, aunque el intelecto así actualizado por Dios está entendiendo en acto, está realizando su operación propia, es operativamente activo; sin embargo, no es él

²⁸⁶ *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 3; t. IV, 339 – 340.

²⁸⁷ Cfr. nota 162. «Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus. (...) et isto modo concedo quod est passivus; et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei quod sit activus secundum istam rationem», *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 537 y 539; t. III, 321 y 322.

quien a sí mismo se pone en acto segundo: no tiene en sí mismo toda la actualidad necesaria para pasar a realizar su operación propia. Precisa, normalmente, de la actualidad del objeto, que le determina a obrar o, de modo extraordinario, la actualidad de Dios, que puede producir en el intelecto la intelección en acto.

Estas precisiones sobre la actividad propia de la voluntad y del intelecto, son ulteriormente puestas de manifiesto por el mismo Escoto en el análisis que realiza sobre la definición de potencia libre: « 'Sufficier', in suo ordine agendi; ergo nullum actum recipit ab alio, quo agat in suo ordine, quia tunc esset insufficienter activa». Y prosigue Escoto: « 'non determinata ex se', id est ex suo actu primo –et hoc in suo ordine causandi (sequitur ex corollario 'Sufficier')– et ex isto quod se determinat ad agendum: non quidem aliquam determinatione praecedente actionem de genere actionis, sed determinat se, id est indeterminata ex suo actu primo; tamen determinate agit, nullo alio determinante ad agere»²⁸⁸. No es, por tanto, la indeterminación de la voluntad como lo pueda ser la de la materia prima, que precisa de una forma para ser determinada. La voluntad, siendo ya en acto primero, y precisamente en virtud de la perfección de su acto primero, posee la capacidad de determinarse a sí misma en un sentido o en otro²⁸⁹.

Esta radical indeterminación de la voluntad es la única propiedad que puede hacer posible la existencia de la libertad humana. Escoto lleva hasta tal punto la diferencia radical entre el obrar de la naturaleza y el de las causas libres, que la única posibilidad de fundar la existencia de la libertad es independizando absolutamente a la voluntad de las potencias naturales; hasta el punto que la voluntad no recibe nada de ellas, ha de tener en sí misma las raíces de su obrar²⁹⁰.

²⁸⁸ *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 56; t. V, 94.

²⁸⁹ «Voluntas nostra est indeterminata hoc modo, virtualiter, indeterminatione potentiae activae ad utrumque contradictorium et ex se potest determinari ad hoc vel illud», *Ord.*, I, d. 8, pars 2, q. un., n. 298; t. IV, 324.

²⁹⁰ Es interesante, en este sentido, la síntesis que hace Gilson al caracterizar la teoría escotista frente a la tomista: «On atteint ici le point où les deux doctrines deviennent inconciliables, car toutes deux veulent conduire l'homme à la béatitude, mais l'une par la connaissance, le primat de l'intellection et une liberté fondée sur le jugement rationnel des moyens, l'autre par l'amour, le primat de la volition et une liberté fondée sur l'indétermination radicale de la volonté», GILSON, E., *Jean Duns Scot.*, ed.c., p. 583.

No puede extrañar, después de lo que hemos visto hasta el momento, que Escoto considere la libertad como una perfección absoluta, *simpliciter*. Define este tipo de perfección como aquella que, para cualquier ente que la posea, es mejor poseerla que no poseerla²⁹¹. Ciertamente en nosotros la libertad no se da de modo absoluto, sino limitada; pero formalmente considerada, es decir, en su esencia, la libertad no dice sino perfección. De aquí que se pueda predicar formalmente de Dios²⁹².

Esta consideración formal, de la que ya en otros momentos hemos hecho mención, es la que fundamenta la concepción unívoca de la predicación de las perfecciones *simpliciter*, que tiene Escoto. Este es el motivo por el que también la libertad se predica unívocamente de Dios y de las creaturas, si bien en éstas se da de modo limitado. Esta consideración puede servir para entender mejor el motivo por el que Duns Escoto pone en la radical indeterminación de la voluntad el fundamento de la libertad. Si busca defender por encima de todo la libertad de Dios en todo su obrar, y particularmente en la creación, eso implica que, para la voluntad divina, no existe nada capaz de determinarla a obrar, sino que siempre y en todo conserva su plena indeterminación y, por tanto, su radical libertad.

La indeterminación radical que acabamos de mencionar no impide que Escoto pueda admitir, sin embargo, un elemento de necesidad en la voluntad divina. Ahora bien, ese elemento no es otro que el amor que Dios se tiene a sí mismo. En efecto, las únicas acciones libres en las que se da, simultáneamente, necesidad son las operaciones *ad intra* de Dios²⁹³. Pero en las operaciones *ad*

²⁹¹ «Perfectio simpliciter est, quae in quolibet habente ipsam melius est ipsam habere, quam non ipsam habere», *Quodl.*, q. V, n. 13.

«Est ergo intellectus propositionis iste, perfectio simpliciter est talis, quae in quocumque supposito absolute considerando secundum rationem suppositi, non determinando naturam, in qua, vel cuius sit suppositum, melius est ipsum, quam non ipsum, hoc est, quam quodcumque impossibile ipsi», *Ibid.*, n. 14.

²⁹² «Ad Anselmum dico quod ‘libertas absolute’ est perfectio simpliciter; unde formaliter ponitur in Deo, secundum eundem. Libertas in nobis est limitata; potest tamen considerari secundum rationem eius formalem, sine illa limitatione, –et tunc non est perfectio limitata, sed perfectio simpliciter», *Ord.*, II, d. 44, q. un., n. 8; t. VIII, 493.

²⁹³ La explicación de esta conjunción –si de una explicación se trata– está recogida por Bonansea. Si bien es un tema del que no podemos ocuparnos en este trabajo, nos parece significativo de cómo Escoto lleva sus explicaciones hasta el “final” que implica defender sus principios básicos o

extra, y concretamente en la creación, la libertad divina se caracteriza por la absoluta contingencia e indeterminación respecto a lo creable²⁹⁴. No es concebible que la voluntad divina pueda ser determinada de algún modo por aquello que libremente crea. De aquí que no nos pueda extrañar el esfuerzo realizado por Escoto para precisar al máximo la absoluta indeterminación de la voluntad en nosotros. «*Quis enim negat activum esse perfectius quanto minus dependens, et determinatum, et limitatum respectu actus, vel effectus?*»²⁹⁵.

2. Esponaneidad de la voluntad

Una vez analizado el sentido y alcance la de la indeterminación que Escoto radica en la voluntad y que, de algún modo, resulta ser la esencia de la libertad concebida por el de Duns, podemos seguir analizando cómo se manifiesta esa indeterminación en relación a los diversos elementos que intervienen en un acto de volición.

puntos de partida, incluso cuando no se sabe muy bien cómo poder defenderlos. «Scoto sostiene che Dio non ama se stesso nello stesso modo in cui si conosce, perché la volontà di Dio rimane essenzialmente libera anche per quanto riguarda il suo oggetto primario [Él mismo], mentre l'intelletto è completamente determinato da esso. Con ciò egli non intende dire che, assolutamente parlando, Dio potrebbe anche non amarsi, o che l'amore di se stesso sia per lui un problema di scelta. Come essere infinitamente perfetto, Dios non ha altre alternative, per così dire, che quella di amare se stesso con un atto igualmente infinito della sua volontà. In questo senso l'amore che Dio ha di se stesso è una necessità, e Scoto sottolinea molto bene questo punto. Tuttavia egli sostiene che la volontà divina determina se stessa nel volere l'essenza divina con un atto che è essenzialmente libero, perchè la libertà –come potere di autodeterminazione– appartiene alla natura stessa della volontà, sia umana che divina», BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, ed.c., pp. 219 – 220.

²⁹⁴ Para este tema puede verse el interesante trabajo de SCAPIN, P., “Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Escoto”, a.c., pp. 521 – 529. Es de interés también HOFFMANN, T., “The distinction between nature and will in Duns Scotus”, a.c., pp. 213 – 219.

²⁹⁵ *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, n. 8.

a) Tendencia de los opuestos

Anunciábamos al comienzo de la sección anterior que, además de considerar la indeterminación de la voluntad, era necesario estudiar el alcance que tiene la capacidad a los opuestos en dicha potencia activa.

Es evidente que los opuestos en los que puede recaer la voluntad sólo pueden ser de tres tipos: o actos opuestos, u objetos opuestos, o efectos opuestos. Así «dico quod voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita obiecta in quae tendit, –et ulterius, ad oppositos effectus quos producit»²⁹⁶. Estas son las tres manifestaciones de la contingencia de nuestra libertad. Sin embargo, no expresan las tres la misma perfección de la voluntad, por cuanto unas son consecuencia de las otras. Duns Escoto analiza, en la misma cuestión, cuál de estas tres manifestaciones de la libertad sea expresión de la verdadera perfección de la voluntad.

«Prima libertas habet necessario aliquam imperfectionem annexam, quia potentialitatem passivam voluntatis et mutabilitatem»²⁹⁷. Es decir, la posibilidad de realizar diversos actos, aunque es manifestación de una cierta perfección ontológica, denota imperfección, por cuanto supone limitación de la potencia activa, que no es capaz de alcanzar en un único acto todo su objeto. Esta última capacidad sólo se da en la voluntad divina:

«voluntas divina non est indifferens ad diversos actus volendi et nolendi, quia hoc in voluntate nostra non erat sine imperfectione voluntatis (...); ergo posita illimitatione volitionis eiusdem ad diversa obiecta, non oportet propter libertatem ad opposita obiecta ponere libertatem ad oppositos

²⁹⁶ *Ord.*, I, d. 39, q. 1-5, [15]; t. VI, 417.

²⁹⁷ *Ibid.*

actus. Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus, sed haec non est prima libertas, sicut nec in nobis»²⁹⁸.

Aunque la libertad *ad oppositos actus* es manifestación de nuestra libertad, lo es, sobre todo, de la limitación de la voluntad. No expresa, por tanto, su más alta perfección.

Por otra parte, «*tertia libertas [ad oppositos effectus] non est secunda, quia etsi per impossibile nihil efficere extra, adhuc –in quantum voluntas– posset libere tendere in obiecta*»²⁹⁹. Es claro, por tanto, que ya sea en la libertad humana, ya sea en la divina, la manifestación de su mayor perfección viene de la capacidad *ad opposita obiecta*:

«*Media autem ratio libertas [ad opposita obiecta], ipsa est sine imperfectione (immo necessaria ad perfectionem), quia omnis potentia perfecta potest tendere in omne illud quod est natum esse obiectum talis potentiae; ergo voluntas perfecta potest tendere in omne illud quod natum est esse volibile. Libertas ergo sine imperfectione –in quantum libertas– est ad opposita obiecta in quae tendit, cui ut sic, accidit ut oppositos effectus producat*»³⁰⁰.

Así pues, la mayor muestra de perfección en la voluntad se da, precisamente, en la libertad de tender hacia diversos objetos o, lo que es lo mismo, en la capacidad de tender hacia los objetos libremente. Lo que queremos decir es que lo propio de la libertad es la tendencia libre hacia sus objetos; pues la posibilidad de tender a objetos opuestos, sin más, se da también en las potencias naturales. Esto *patet de sole*, dice Escoto, como hemos ya comentado, que puede tender a todo lo que es su objeto y causar efectos opuestos en objetos distintos:

²⁹⁸ *Ibid.*, [21]; t. VI, 425 – 426.

²⁹⁹ *Ibid.*, [15]; t. VI, 417.

³⁰⁰ *Ibid.*

Del mismo modo en la voluntad divina: «*remanet ergo libertas illa quae est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad opposita obiecta, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volita, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecumque volita, –ita quod si voluntas vel illa volitio esset tantum unius volibilis, et non posset esse oppositi (quod tamen est de se volibile), hoc esset imperfectionis in voluntate, sicut deductum est prius de voluntate nostra*», *Ibid.*, [21]; t. VI, 426.

fundir el hielo y solidificar el barro. Nos detendremos, por tanto, a considerar cómo tiende la voluntad a sus objetos, visto que esta capacidad es la que denota una mayor perfección en la voluntad.

b) Absoluta independencia del objeto

Hemos visto en la sección anterior que la voluntad no es determinada, en absoluto, por el objeto al que tiende. El objeto únicamente constituye una condición *sine qua non* para que la voluntad pueda actuar. Es precisamente esta indeterminación respecto al objeto la que queremos considerar ahora, por parecernos que de ella se pueden extraer conclusiones interesantes sobre la concepción escotista de la voluntad.

Cualquiera de las teorías sobre la voluntad anteriores a Escoto, admite el hecho de que ninguno de los objetos que se presentan a nuestra voluntad satisface en sí plenamente la razón de bien, ya sea por la propia limitación ontológica del objeto en cuestión, ya sea por la limitación de nuestro intelecto, que no es capaz de abarcar en su totalidad aquel objeto que sí es realmente el Bien Infinito. Por esta razón, nuestra voluntad no se ve obligada a querer necesariamente ninguno de los objetos ante los que se encuentra. Ahora bien, la voluntad concebida por Escoto va más allá, porque no sólo es que no esté necesitada por el objeto, sino que en ninguna manera es determinada por él. La independencia de la voluntad respecto a los objetos es total; de modo que cualquier objeto, por sí mismo, resulta indiferente para la voluntad. «Dico quod voluntas est virtus activa indeterminata indeterminatione alterius rationis ab indeterminatione cuiuslibet alterius causae; unde est potentia activa indifferenter respiciens opposita que potest determinare se alterum ad illorum»³⁰¹. Con estas premisas, la voluntad resulta completamente espontánea en su obrar, por cuanto nada, al margen de ella misma, puede causar su acto ni influirlo. Esta es una conclusión si no inmediata, al menos lógica, de la

³⁰¹ IOANNIS DUNS SCOTI, en BALIC, C., “Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté”, a.c., p. 207, nn. 543 – 547.

radical oposición entre obrar natural y libre, lo que está a la base de toda la especulación escotista sobre la libertad³⁰².

Otra consideración, que apoya lo que venimos diciendo, la hace Escoto al rechazar la teoría de Santo Tomás entre otros, según la cual la voluntad quiere necesariamente su fin natural –*beatitudo*–, pero es libre en la elección de los medios que la llevan a ese fin³⁰³.

«Voluntas comparatur ad finem per modum naturae et ad 'entia ad finem' per modum libertatis, ipsa non erit potentia activa una respectu istorum, et tunc nulla potentia erit quae eligat 'ens ad finem' propter finem: nulla enim potentia eligit hoc propter illud nisi velit utrumque extremum, sicut nulla potentia cognitiva conclusionem cognoscit propter principium, nisi eadem cognitione cognoscat principia et conclusiones, sicut arguit Philosophus II *De anima* 'De sensu communi'»³⁰⁴.

Para que la voluntad pueda querer los medios por el fin, es necesario que quiera los medios y el fin simultáneamente. Pero para que pueda querer ambas cosas se precisa que, tanto los medios como el fin, puedan ser queridos según el modo de querer de la voluntad, ya que ni la voluntad, ni ninguna otra potencia, puede tener dos modos opuestos de obrar; necesario y libre. Así pues, tanto los medios como el fin han de ser queridos libremente por la voluntad. Esto quiere

³⁰² Cfr. nota 103.

El texto ya citado continua como sigue: «Duns Scot va jusqu'à traiter la raison elle-même comme une nature, de sorte que toute la détermination se trouve portée au compte de la connaissance et toute la liberté mise du côté de la volonté. La contingence du choix ne tient pas aux jugements rationnels qui proposent l'alternative d'actes possibles, mais à la spontanéité du vouloir par qui cette alternative est levée. La liberté se concentre donc ici dans l'indétermination radicale de la volonté, dont les décisions imprévisibles jaillissent du dedans, comme d'une source de déterminations que rien ne détermine», GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed.c., p. 105.

³⁰³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1 y 2, y q. 83, a. 3.

³⁰⁴ *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 44; t. IV, 358.

En alguna obra, hemos encontrado la cita siguiente: «Voluntas necessario vult finem [secundum aliquos] non autem ea quae sunt ad finem; si necessario vult quando vult, tunc ita necessario vult ea, quae sunt ad finem sicut finem; quia neutrum vult antequam velit, et ideo utrumque volet, vel vult necessario; ut dictum est», *Ord.*, II, d. 5, q. 2, n. 6.

Sin embargo, la edición crítica ha puesto de manifiesto que se trata de un añadido: «Interpolatur hic quaestio "utrum angeli boni fuerint beati in primo instanti creationis et angeli mali miseri" », t. VIII, 84*, indicando que se encuentra en cuatro redacciones llegadas hasta nosotros.

decir que, ni siquiera el fin natural de la voluntad es querido por ésta de modo necesario; por tanto, ni siquiera su fin la determina a obrar³⁰⁵.

La no determinación de la voluntad por parte del objeto llega a su punto más alto cuando Duns Escoto admite la posibilidad de que un objeto sea querido, no porque dicho objeto sea un bien en sí mismo, objetivamente, ni porque sea un bien que conduzca a otro mayor; sino simplemente porque la voluntad quiere quererlo, sin ninguna consideración de su condición de medio o de fin. Esta manifestación de la indeterminación de la voluntad, es empleada por Escoto como aquello que distingue el modo libre de obrar de la voluntad, del modo necesario del intelecto, el cual sólo puede asentir a un objeto en razón de lo que ese objeto sea³⁰⁶.

De este modo, el objeto de fruición último de la voluntad no se reduce o al verdadero fin último o al fin último aparente, que la razón errada, bajo el imperio de la voluntad puede mostrar; sino que puede ser también un objeto al que la voluntad en virtud de su libertad, y sin necesidad de imperar al intelecto a un juicio positivo sobre él, puede constituir en fin último³⁰⁷.

³⁰⁵ «Quantumcumque in obiecto aliquo sit perfectio tota obiecti; tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum; et quidquid sit de voluntate creata beata, et de perfectione eius supernaturali, qua tendit in obiectum illud; tamen dicetur quod voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud; nec ipsa voluntas necessario se determinat illo posito, sicut nec necessario continuat illud positum», *Quodl.*, q. XVI, n. 5. p. 450

³⁰⁶ «Sicut in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui complexo –unus quo assentitur alicui vero propter se, sicut principio, alius quo assentitur alicui vero complexo non propter se sed propter aliud verum, sicut conclusioni– ita in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur, sicut conclusioni assentitur propter principium, quia conclusio veritatem suam habet a principio [Cfr. Thomas, S. Th., I, q. 83, a. 4, c.] (...).

»Praeter autem istos duos assensus voluntatis est aliquis assensus medius, quia voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute apprehensum, non sub ratione alicuius propter se boni nec propter aliud boni. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum, et non necessario inordinatum; ergo potest habere aliquem actum volendi illud absolute, absque relatione ad aliud, aut absque fruitione propter se; et ulterius, potest imperare intellectui ut inquirat quale bonum illud sit et qualiter volendum, et tunc potest illi sic assentire, et tota ratio differentiae hinc et inde est libertas voluntatis et necessitas naturalis ex parte intellectus», *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 1, nn. 66 y 67; t. II, 49 – 51.

³⁰⁷ «Obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui

Pensamos que todas estas consideraciones nos permiten concluir, sin deformar el genuino pensamiento escotista, que la voluntad especifica sus objetos al quererlos. No sólo decide qué cosas son sus objetos y cuáles no, sino que, una vez que lo toma como objeto, decide qué tipo de objeto sea y si debe ser querido como fin, o como medio, o ni lo uno ni lo otro. Parece lógico pensar que, aunque sea la voluntad la que constituye a algo en objeto al quererlo, el orden natural entre los entes tendría que implicar una cierta determinación en la voluntad por tener que respetar ese orden natural. Vemos, sin embargo, que no es así, pues la voluntad quiere libremente los medios y el fin y puede hacer que cualquier objeto sea un fin, un medio, o un objeto al que quiere porque sí.

Ciertamente alguien podrá objetar, con textos de Escoto en la mano, que la voluntad no puede desear ser desgraciada, ni puede no querer ser feliz, lo cual es ya una determinación de la voluntad, consecuente a su propia naturaleza. «Tamen sicut circa malum ostensum non possum elicere actum voluntatis, nisi *nolle*: sic circa bonum oblatum non possum elicere actum voluntatis, nisi *velle*; et ideo debet sic argui: non possum velle esse miserum; ergo non possum odire beatitudinem»³⁰⁸. Hay que admitir, por tanto, que la voluntad no puede tomar como objeto propio aquello en lo que no haya ninguna razón de bien. Sin embargo, ante un objeto tal, la voluntad no está necesitada a no quererlo: conserva

scilicet ostenditur a ratione errante tanquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tanquam finem ultimum.

»Duo prima membra satis patent. Tertium probo, quia sicut in potestate voluntatis est velle vel non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre vel non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita praestituendo sibi in eo finem. (...)

»Sed in fruitione finis praefixi ratio finis sequitur actum, quia vel dicit modum actus vel modum obiecti ut talis finis praefixus actu terminat actum, quia voluntas volendo illud propter se tribuit sibi rationem finis», *Ibid.*, pars 1, q. 1, nn. 16 y 17; t. II, 10 – 11.

³⁰⁸ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 8.

«A voluntate excluditur actus volitionis respectu miseriae et actus nolitionis respectu beatitudinis: quia miseria non est nata esse obiectum actus volitionis, nec beatitudo obiectum actus nolitionis (...) voluntas non est capax talis actus respectu talis obiecti», *Ibid.*, n. 9.

«Sicut nihil potest esse obiectum volitionis nisi sub ratione boni, sic nec nolitionis nisi sub ratione mali», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 78 (texto interpolado); t. VIII, 66.

la posibilidad de no producir ningún acto respecto de él o, lo que es lo mismo, hacer libremente que ese objeto no sea objeto de acto alguno³⁰⁹.

El mismo Escoto expresa esta capacidad de la voluntad de querer o no querer cualquier objeto, y de producir o no un determinado acto:

«Unde unumquodque obiectum potest voluntas *velle* et *nolle*, et a quolibet actu in particulari potest se suspendere hoc, vel illo. Et hoc potest quilibet experiri in seipso, cum quis offert sibi aliquod bonum, et etiam ostendit bonum ut bonum considerandum, et volendum, potest se ab hoc avertere et nullum actum voluntatis circa hoc elicere»³¹⁰.

Por tanto, la única restricción a la espontaneidad radical de la voluntad está en que no puede tomar el mal *simpliciter* como objeto de un acto de volición, así como tampoco el bien *simpliciter* puede ser objeto de un acto de nolición. Sin embargo, el mal no determina a la voluntad hasta el punto de que ésta deba, necesariamente, producir un acto de nolición ante él; siempre cabe la posibilidad de que, ante el mal *simpliciter*, la voluntad no produzca ningún acto e impere al intelecto a no considerarlo. Lo mismo cabe decir del bien manifiesto; la voluntad no está necesitada a quererlo, ni determinada a ello de modo alguno; aunque no quepa la posibilidad de rechazarlo con un acto positivo de nolición, sí cabe la posibilidad de no hacer acto alguno, y esto aunque el objeto sea el Sumo Bien.

3. Independencia respecto al intelecto

Puede parecer que el tema de la independencia de la voluntad respecto al intelecto no sea más que una consecuencia necesaria de la radical indeterminación

³⁰⁹ «Tamen ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab obiecto, sive nolle obiectum, in quo non ostenditur aliqua ratio mali; nec aliquis defectus boni; quia sicut bonum est obiectum huius actus, qui es velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui es nolle; et non sequitur ultra: non potest nolle hoc; igitur necessario vult hoc, quia potest hoc obiectum neque nolle, neque velle, ut actum est supra», *Quodl.*, q. XVI, n. 5.

³¹⁰ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 10. Cfr. nota 187.

de la voluntad, que hemos venido considerando hasta aquí. En cierto sentido, pensamos que sí lo es, pues si la voluntad es independiente del objeto, lo será también de la potencia que se lo hace presente, y en definitiva el intelecto no es sino el cauce que hace posible que la voluntad se enfrente con los objetos. Ahora bien, como intentaremos hacer ver en las páginas que siguen, la indeterminación de la voluntad respecto a los demás agentes naturales, y la consiguiente independencia de ellos, no excluye que Escoto admita un cierto influjo causal, por parte del intelecto, en la producción del acto volitivo.

a) Influencia del intelecto en el acto volitivo

Conocemos ya perfectamente cuál es la causa que impide una influencia determinante de los agentes naturales en el acto voluntario: la radical oposición de sus propios modos de obrar, necesario en los primeros y libre en la voluntad³¹¹. No son esos textos ejemplos que hayamos rebuscado entre la producción de Escoto con el fin de defender una tesis ya prefijada; son muchos los lugares en los que el Doctor Sutil defiende esta independencia de la voluntad, como ya hemos tenido ocasión de comprobar en estas páginas. Toda la distinción 25 del libro segundo de la *Reportata*, cuyo título es, precisamente: «Utrum aliud a voluntate causat actum eius effective?» –y que se corresponde con la misma cuestión del mismo libro de la *Ordinatio*, (cfr. nota 84): «Utrum aliquid aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate?»–, está dedicada a este tema. En esta cuestión habitualmente se ha asumido como definitiva la expresión con la que se responde a la pregunta inicial en el lugar citado de la *Reportata*: «Dico igitur ad quaestionem, quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate»³¹².

³¹¹ Cfr. notas 186 y 200.

³¹² *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 20.

El texto correspondiente (cfr. nota 84) de la *Ordinatio* es prácticamente exacto e éste: «Dico ergo ad questionem quod nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 22.

Si bien, como hemos ya indicado, esta distinción es considerada no auténtica por la Comisión Escotista, es verdad que el contenido de la afirmación no es extraño en la obra del Oxoniense. Así, por ejemplo, una expresión casi idéntica puede verse en la *Additio Magna*, publicada por Balic³¹³.

Cierto es que afirmar que nada, fuera de la voluntad, es causa total de la volición en la voluntad no implica, necesariamente, afirmar que la voluntad sea la causa única de la volición; aunque se debe reconocer que lo deja entrever bastante claramente y que, de hecho, así ha sido comúnmente interpretado³¹⁴. En cualquier caso, es claro que lo que Escoto sí pretende defender es la originalidad propia de la voluntad en su obrar, por lo que la influencia de otros agentes, si la hubiera, sería muy secundaria³¹⁵.

Analicemos, por tanto, cuál es el papel que Escoto concede al intelecto en la producción del acto volitivo. Como apuntábamos ya en la nota 206, y acabamos de recordar, parece que Escoto admite una cierta causalidad por parte del

³¹³ «Respondeo ergo ad quaestionem, quod nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate secundum quod voluntas determinat se libere ad actum volendi causandum», “Additiones magnae”, en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot*, ed.c., p. 299.

³¹⁴ Así lo interpreta, entre otros, Gilson en su obra *Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 590 – 591. Balic, sin embargo, aduce que los textos citados por Gilson son de la primera época de Escoto y que no volvió posteriormente sobre ellos para corregirlos. Como sobre esta cuestión Escoto pensó toda su vida, es necesario acudir, según Balic, a textos posteriores o, al menos, posteriormente revisados. BALIC, C., “Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti”, en *Antonianum*, 28 (1953), pp. 286 – 290.

No obstante, Gilson parece tener claros los motivos de su opinión: «C’est un point sur lequel il ne paraît pas que Duns Scot ait jamais varié, mais on peut se demander s’il n’a pas hésité sur le précédent, savoir, si la volonté est cause *totale* de son acte. Nous ne connaissons aucun texte où Duns Scot soit revenu sur cette position, qui semble d’ailleurs essentielle à sa doctrine», *Ibid.*, p. 590.

³¹⁵ «Il Dottor Sottile è convinto che ammettere una dipendenza causale dell’atto volitivo dall’attività conoscitiva, equivalga ad affermare che l’oggetto conosciuto assume l’importanza di causa efficiente del volere, in altre parole, che l’intellectus per intellectionem causat volitionem’», BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c., p. 128.

En la *Lectura*, obra inédita con anterioridad a la edición crítica de las obras de Escoto, realizada por la Comisión Escotista, encontramos una afirmación ya más matizada, pero en la misma línea de lo que venimos diciendo: «Respondeo igitur ad quaestionem quod causa efectiva actus volendi non est tantum obiectum aut phantasma (quia hoc nullo modo salvat libertatem), (...), –nec etiam causa efectiva actus volendi est tantum voluntas (...). Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa efectiva», *Lectura*, II, d. 25, q. un, n. 69; t. XIX, 253.

Como puede comprobarse, se trata del texto paralelo a los que hemos mencionado de la *Ordinatio*.

intelecto, rectificando así su primera interpretación del intelecto como causa *sine qua non* para la volición³¹⁶.

En la cuestión 49 del cuarto libro de la *Ordinatio*, afirma: «Intellectus autem si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati, tanquam habens actionem primam in ordine generationis (...). Oportet dicere posita intellectione, non habere causam totalem volitionis, sed principaliorum respectu eius esse voluntatem quae sola libera est»³¹⁷. Como dejan entrever estas pocas líneas, la influencia del intelecto es debida a su prioridad en el tiempo, prioridad que es necesaria para que pueda actuar la voluntad. Pero esto, ciertamente, no significa admitir una dependencia causal de la volición respecto al intelecto³¹⁸.

También en la cuestión inédita sobre la voluntad, ya mencionada con anterioridad, Escoto, tras refutar las dos teorías que defendían la total causalidad, del objeto una, y de la voluntad misma la otra, respecto de la volición, concluye:

«Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrat ad causandum actus volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva. (...) Ideo dico, quod cum voluntate in ratione essentiae effective, concurrat intellectus actu intelligens obiectum ad causandum actum volendi, ut sic, breviter, natura actu intelligens obiectum et libera est causa velle et nolle et in hoc consistit liberum arbitrium»³¹⁹.

Admitido, pues, que tanto el intelecto como la voluntad concurren en la producción de la volición, queda por determinar qué tipo de causa sea el intelecto.

³¹⁶ Hemos apuntado ya esta cuestión en la sección B, 4, a) del capítulo II.

³¹⁷ *Ord.*, IV, d. 49, q. *ex latere*, nn. 16 y 17.

³¹⁸ «Se fosse vero che l'intelletto, nell'atto stesso in cui presenta alla volontà l'oggetto, la determina a volere, non si vede più come sia possibile salvare la libertà. La prima condizione della libertà infatti è questa: che di fronte a qualsiasi oggetto, la volontà indeterminata è in grado di autodeterminarsi», BETTONI, E., *Duns Scotus filosofo*, ed.c., p. 129.

³¹⁹ IOANNIS DUNS SCOTI, en BALIC, C., «Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté», a.c., p. 202, nn. 375 – 378 y 379 – 383.

Una primera idea clara es que, entre las dos, la voluntad es la causa principal, y el intelecto es sólo una causa parcial subordinada a la principal³²⁰.

Por otra parte, aunque la volición misma no sea libre³²¹, sí lo es la potencia que la produce; por lo que formalmente la volición sólo puede pertenecer a la voluntad. Tampoco puede tratarse de una causa final, ya que el fin, para Escoto, no mueve más que metafóricamente; por lo que, si el objeto conocido por el intelecto fuese la causa final de la volición, no se podría decir que el intelecto causa efectivamente la volición con la voluntad³²². Todo esto nos lleva a pensar que Escoto plantee la causalidad del intelecto como una causalidad eficiente.

A este respecto, nos parece oportuno hacer alguna aclaración pues, en el tema de la causalidad, Escoto tiene un punto de vista particular el cual, si bien le lleva a admitir los cuatro géneros de causas aristotélicas, hace que los enfoque de modo diverso.

b) Causas esencialmente subordinadas

A lo largo de todas estas páginas, hemos podido comprobar que toda la filosofía escotista tiene un marcado enfoque activista: es siempre más perfecto lo más activo. Todo es considerado desde el punto de vista de la actividad. Como

³²⁰ «Sic in proposito: voluntas unius causae habet rationem, scilicet causae particularis respectu actus volendi, et anima actum cognoscendi obiectum ratione alterius causae partialis et utrumque est simul causa totalis respectu actus volendi; voluntas tamen est causa principalior et natura cognoscens minus principale, quia voluntas libere movet, ad cuius motionem movet aliud unde determinat aliud ad agendum, sed natura cognoscens obiectum est naturale agens, quia quantum est ex parte sui, agit semper, nunquam tamen potest esse sufficiens ad actum eliciendum nisi concurrente voluntate, et ideo voluntas est causa principalior», *Ibid.*, p. 203.

³²¹ «Actio volendi in nobis non est formaliter libera, sed ipsa voluntas, quia ipsa actio est quaedam qualitas et quaedam forma naturalis in se, et non est aliquid intellectuale habens inclinationem ad opposita, ideo non est libera», *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 45; t. V, 88.

³²² «Obiectum voluntatis, vt voluntatis, est finis; igitur ut sic movet metaphorice», *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 2.

Se trata de una afirmación común en Escoto, que toma de Aristóteles, y que se puede encontrar en otros pasajes de su obra. El texto correspondiente de la *Ordinatio* (cfr. nota 84) es: «Finis non movet nisi metaphorice», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 2.

botón de muestra de esto que decimos, recordemos que la especificación de las potencias activas no venía dada por sus respectivos objetos, sino por el modo en que las potencias producen sus actos.

Este planteamiento lleva a Escoto a centrar su atención en la causalidad eficiente por encima de las demás. Si para la escolástica anterior, la causa de las causas es la causa final, por cuanto todas las demás dependen y se orientan a ella, en Duns Escoto, como ya hemos señalado, este papel primario es atribuido a la causa eficiente, porque ella produce, en sentido fuerte, el efecto.

Junto a la anterior consideración, hemos de tener en cuenta también la radical indeterminación de la voluntad frente a todo lo que no sea ella misma. Esto lleva a la necesidad de que cualquier otra causa que concurra en la producción del acto de la voluntad, lo haga de un modo que podríamos llamar aséptico. Queremos decir con esto, que ha de concurrir con la voluntad pero de modo que no la determine en absoluto, que respete la radical originalidad del modo de actuar de la voluntad. Lo que es lo mismo que decir que la causa concurrente con la voluntad ha de ser tal que no añada nada a su causalidad propia, aunque sí la complemente de modo que, entre las dos, produzcan efectivamente el efecto.

Esto nos hace ver de modo más claro que esta causa que concurre con la voluntad ha de ser una causa de tipo eficiente. Además esta causa eficiente es parcial, secundaria respecto a la voluntad, y esencialmente subordinada a ella. De este modo, tanto la voluntad como el intelecto, tienen su causalidad propia, que no reciben del otro pero que, a la vez, se requieren naturalmente para producir el efecto. A este tipo de causas, Escoto les da el nombre de causas esencialmente subordinadas³²³.

De este modo explica Duns Escoto la cooperación del intelecto y la voluntad en el acto de querer manteniendo, a la vez, la absoluta indeterminación de la voluntad ya que, aunque para producir su acto precisa de la eficiencia del

³²³ Una exposición de este tipo de causas, la realiza Escoto en la *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 496; t. III, 293.

Puede verse también la obra de BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c., pp. 162 – 165.

intelecto, la precisa de un modo extrínseco; de modo que, en lo que se refiere a su causalidad propia –*in suo ordine agendi*– no recibe nada del intelecto, ni de ningún otro agente. Antes bien, la voluntad sigue siendo dueña de aplicar o no su causalidad propia, de aplicarla en este sentido o en el opuesto y, lo que es más, de utilizar según quiera la misma eficacia causal del intelecto.

«Ex hoc patet quomodo est libertas in voluntate, nam eodem modo dico libere videre, quia libere possum uti potentia visiva ad videndum, ita in proposito quantumcumque aliqua causa sit naturalis et semper uniformiter agens quantum est ex parte sui, quia tamen non determinat nec necessitat voluntatem ad volendum sed voluntas ex libertate sua potest concurrere cum ea ad volendum vel non volendum, et sic ex voluntate libere potest uti ea, ideo dicitur libere velle et nolle esse in potestate nostra»³²⁴.

De este modo se puede seguir diciendo que la voluntad es libre y, por tanto, indeterminada en la producción de su acto. La presencia de la causalidad del intelecto en nada restringe esa libertad, aun cuando el intelecto sea una causa necesaria.

La concepción formalista de la metafísica de Escoto es, en el fondo, la que permite superponer estas causas eficientes, de modo que una no reciba nada de la otra, y por otra parte, el efecto se atribuya, propiamente, a la más alta de ellas. Ya vimos una aplicación de este formalismo al hablar de los elementos – formalidades– natural y libre de la voluntad. Pensamos que esta concepción de las causas esencialmente subordinadas sea otra aplicación de esa misma teoría que, como ya advertimos desde el inicio tiene repercusiones en toda la metafísica de Escoto³²⁵. Con esto se explica bien que, a pesar de la presencia de un agente natural como es el intelecto, sea la voluntad –como causa superior, principal– la que tiene el dominio absoluto de sus acciones, y a ella se atribuya propiamente el efecto: el acto de volición. Escoto lo expresa así:

³²⁴ IOANNIS DUNS SCOTI, en BALIC, C., “Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté”, a.c., p. 203, nn. 411 – 418.

³²⁵ Cfr. notas 18, 86 y 175.

«et quamvis ista [es decir, todas las posibles causas naturales que hacen posible la actuación de la voluntad, y, concretamente, el intelecto] concurrant cum voluntate ad actum volendi causandum, tamen actus volendi, libere causatur, quia in potestate voluntatis est agere et non agere, qua agente, necessario coagunt alia, et illa non agente, non agunt alia; licet enim non possint in effectum nisi concurrente alia causa partiali naturaliter coagente, tamen voluntas utitur illa causa partiali, ut effectus sequatur; et tamen in potestate voluntatis est, illa causa uti vel non uti, ideo libere agit, sicut libere video, quia utor potentia visiva cum volo»³²⁶.

Sigue quedando a salvo, por tanto, la absoluta indeterminación de la voluntad, aunque necesite de la causalidad necesaria del intelecto para causar su acto. Esto porque, aun teniendo necesidad del intelecto, la voluntad usa de él, lo emplea a su gusto, cooperando con él para producir el acto de volición, o suprimiendo esa cooperación, con lo que la causalidad del intelecto –respecto a la volición– resulta ineficaz. Así pues, la presencia de un agente necesario actuando conjuntamente con la voluntad, no determina en nada el modo de obrar de la única potencia libre³²⁷.

Podemos concluir, por tanto, que si bien no se puede afirmar que, en sentido estricto, la voluntad sea la causa total de la volición –ya que, con ella, concurre alguna causa parcial–, sí se puede hacer esta afirmación en un sentido más amplio, por cuanto la volición se atribuye principal y propiamente a la voluntad, ya que de la voluntad recibe ésta toda su formalidad. Así interpretado, pensamos que Gilson no traiciona el pensamiento de Escoto al afirmar –después de haber enumerado una serie de causas parciales de la volición– que la voluntad

³²⁶ “Additiones magnae”, en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot*, ed.c., p. 283 – 283.

³²⁷ «The presence of an object does not move the will to be act at all, and if it elicits an act, neither the influence of the object nor any other tendency flowing from the necessities of nature accounts for the fact that the will acted in this way rather than its country», MESSERICH, V., “The awareness of causal initiative and existential responsibility in the thought of Duns Scotus”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c., p. 635. Volveremos a citar este artículo como MESSERICH, V., “The awareness of causal initiative and existential responsibility in the thought of Duns Scotus”, a.c.

sea la causa total de la volición³²⁸. Pues si atendemos a lo más esencial del acto de volición, a su formalidad, ésta le viene dada totalmente por la voluntad, ya que lo más específico de un acto es su dependencia de la potencia que lo origina. Y la voluntad sigue siendo capaz de producir su acto, sigue conservando su radical libertad³²⁹.

Aparece, pues, una aparente aporía. Si la voluntad es la causa total de la volición, no puede atribuírsele ninguna causalidad al intelecto. Pero si se admite una causalidad parcial a éste, no se ve cómo la voluntad pueda seguir siendo la causa total de la volición. Es preciso distinguir por esto, la volición en sí misma y el acto de la voluntad en su conjunto, el cual implica la captación del objeto por parte del intelecto. Si el objeto es aprehendido como un bien, moverá a la voluntad como apetito y la razón descubrirá la conveniencia o inconveniencia del objeto respecto del propio sujeto. Hasta aquí llega la causalidad del intelecto, siempre en el orden natural. Sólo en este momento la voluntad ejercerá su propio acto, la volición –o la nolición– de la cual sólo ella es la causa, ya que es una acción libre y sólo la voluntad puede obrar libremente.

Tendremos que intentar precisar –lo comentábamos también en la sección B, 4, a) del capítulo II– cómo esa captación y juicio del intelecto sobre el objeto influye a las *affectiones* de la voluntad.

Finalizamos así este capítulo en el que hemos profundizado en tres características importantes de la voluntad según es concebida en el sistema escotista: su indeterminación radical, su espontaneidad –consecuencia directa de

³²⁸ «C'est précisément la liberté qui fait d'elle [de la volonté] la cause totale de sa propre volition. Se l'on veut analyser toutes les causes partielles de l'effet, elles seront nombreuses: l'objet connu, présent en soi ou par son espèce; l'intellection par laquelle l'intellect le connaît; l'intellect lui-même qui exerce cette intellection; la volonté enfin, capable de vouloir et d'exercer aussi son acte. Voilà la cause totale de la volition: Mais bien que tout cela concoure avec la volonté à causer l'acte de vouloir, cet acte n'en est pas moins causé librement, parce qu'il est au pouvoir de la volonté d'agir ou de ne pas agir. Si elle agit, les autres sont contraintes de coopérer; si elle n'agit pas, les autres n'agissent pas ("Additiones Magnae", en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 282 – 283)», GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 592.

³²⁹ Cfr. nota 326.

lo anterior: si nada la determina, sólo su propia espontaneidad le hará obrar—, y la independencia con el intelecto, que implica independencia respecto a todo lo que pueda llegar a través de él, p.ej. el objeto conocido. Último capítulo dedicado, al menos en su totalidad, al análisis más metafísico y con el que damos paso el estudio más dinámico de esta potencia del alma. Estudio que sigue implicando aspectos metafísicos, pero que va dando paso también a otros elementos más propios de la antropología filosófica.

CAPÍTULO V: DINAMISMO DE LA VOLUNTAD

Con el capítulo precedente se cierra una primera parte de nuestro trabajo, en la que hemos analizado los elementos que componen la metafísica construida por Duns Escoto, con miras a comprender mejor el dinamismo de la voluntad. Este dinamismo nos llevará posteriormente a poder entender su concepto de libertad y, en consecuencia, los elementos básicos de su moral. Dedicamos también un capítulo al estudio de la solución tomista, como contraste que nos permita mostrar mejor las características del planteamiento escotista, y eso debido, precisamente, a las fuertes diferencias metafísicas entre ambos.

Avanzamos ahora en nuestro estudio adentrándonos en el análisis dinámico de la voluntad y, por tanto, de sus actos. Antes de ello, centramos nuestra atención en la doble tendencia natural, cuya existencia ya fue apuntada en el capítulo segundo. Dedicamos a esta cuestión la sección A del presente capítulo. De algún modo supone mantenernos aún en el análisis metafísico de la voluntad, pero orientado ya directamente a su dinamicidad. Veremos de qué modo la existencia de las *affectiones* es el prelude de la actuación libre de la voluntad.

Posteriormente, en la sección B, analizaremos las características de los actos libres de la voluntad –su naturaleza– y su relación con la felicidad.

A. LAS *AFFECTIONES* DE LA VOLUNTAD

En la sección B, 1, b) del capítulo segundo, al tratar acerca de la *voluntas naturalis*, ya pusimos de manifiesto la existencia de una doble inclinación – *affectiones*, según la denominación escotista– en la tendencia natural de la libertad. Profundizaremos ahora en ellas, para conocer mejor su implicación en la libertad de la voluntad. De entrada, sabemos que, para Escoto, ambas *affectiones* son simplemente eso: inclinaciones naturales de una potencia apetitiva; pero no algo diferente a la potencia misma, ni tampoco actos de esta potencia.

1. Doble tendencia natural de la voluntad

Hemos venido afirmando repetidas veces la capacidad de autodeterminación de la voluntad, haciendo notar que, según la concibe Duns Escoto, esta capacidad implica la más radical indeterminación de la voluntad respecto a todo lo que no sea ella misma. Esto, sin embargo, no autoriza a concluir que el obrar de la voluntad sea una pura arbitrariedad, un obrar sin motivos. Es cierto que nada, fuera de la voluntad, es motivo del acto de la voluntad o, dicho de otra manera, nada que no sea la misma voluntad es capaz de dar razón del obrar de ésta. Sin embargo, como tendremos ocasión de ir viendo a lo largo de este capítulo, la voluntad que concibe Escoto no es ciega: tiene en sí misma los motivos de su obrar³³⁰.

³³⁰ Como bibliografía para este capítulo se sugieren, además de las obras expresamente citadas, las siguientes: ACOSTA, L., “La doctrina de la voluntad según Duns Escoto”, en *Revista de filosofía* (UIA), 11 (1978), pp. 429 – 446; BELMOND, S., *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*, Bureau des Publications Franciscaines, Paris, 1911; el interesante trabajo de DE

Un primer dato que hace entrever que la voluntad no puede ser un impulso ciego, que no dé razón de su propio obrar, ha sido mencionado al hablar de la concepción escotista de los sentidos del término “naturaleza”. Allí veíamos que también la voluntad, por el mero hecho de ser algo, tiene una naturaleza que fundamenta su peculiar modo de obrar. También en la sección B, 1, b) del capítulo II, añadimos otra aproximación al carácter de naturaleza de la potencia volitiva. Analizaremos ahora con más detenimiento cómo se concreta este elemento natural de la voluntad desde el punto de vista del dinamismo operativo de esta potencia del alma.

Como todo aquello que constituye una naturaleza, también la voluntad tiene una inclinación natural a su propia perfección, en cuanto naturaleza. Es éste un elemento que, por así decir, mide la voluntad con el mismo rasero que las demás potencias naturales. Sin embargo, la naturaleza de la voluntad posee también un elemento que la hace radicalmente diferente a las demás potencias: su libertad. A este segundo constitutivo de la naturaleza de la voluntad le corresponde también su inclinación ‘natural’, que perfecciona a la potencia precisamente en cuanto libre; es decir, tiende a todo aquello que resulta perfectivo para la voluntad considerada como potencia libre: facilita la libre elección por parte de la voluntad, y la inclina hacia lo bueno en sí. Nos encontramos, por tanto, con que la voluntad posee dos inclinaciones naturales:

«inclinatio naturalis est duplex, – una ad commodum, alia ad iustum quorum utrumque est perfectio voluntatis liberae; una tamen inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatius consequitur naturam – ut distinguitur contra libertatem – commodum quam iustum; non potest esse inclinatio naturalis ad commodum quin sufficiat ad nolle et tristiam ad opposito»³³¹.

SESMA, L., “La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot”, a.c., y GIORGIANTONIO, M., “La dottrina della volontà in Giovanni Duns Scotto”, en *Logos*, 13 (1930), pp. 220 – 238.

³³¹ *Ord.*, III, d. 15, q. un., n. 54; t. IX, 502.

Analizaremos en las siguientes secciones cuál sea la función propia de cada una de estas tendencias y cómo se conjugan en el seno de la misma potencia; problema que viene resuelto considerando la concepción formalista de la metafísica de Escoto, alguna de cuyas aplicaciones hemos tenido ya ocasión de comprobar³³². Resaltemos ahora simplemente el hecho, a nuestro modo de ver, novedoso, de la existencia en una misma potencia de dos inclinaciones naturales cuyos objetos no necesariamente coinciden.

«Quid de voluntate naturali et libera, suntne duae potentiae?» Retomemos la respuesta que el Doctor Sutil ofrece a la hora de buscar un fundamento metafísico a la existencia de estas dos inclinaciones.

«Dico quod ‘appetitus naturalis’, in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad propriam perfectionem, –sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis ‘secundum quod homo’ ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. Sed primum credo esse falsum (...). Tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec vele naturale est vele, sed ly ‘naturalis’ distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis; unde eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae»³³³.

³³² Cfr. nota 325.

³³³ *Ord.*, III, d. 17, q. un., nn. 12 y 13; t. IX, 566 – 568.
Cfr. nota 174.

En palabras de Hoffmann «*L'affectio commodi* è la volontà come puro appetito intellettuale che necessariamente tende al massimo profitto personale. *L'affectio iustitiae*, al contrario, indica la libertà stessa della volontà», HOFFMANN, T., “La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto”, a.c., p. 38.

Klug lo expresa como sigue: «Notons aussi ce que Scot appelle *affectio commodi*. Cest la même tendance naturelle de la volonté en tant qu'elle se porte toujours vers les choses favorables et agréables; sans en avoir préalablement acquis la facilité, la volonté libre tend promptement et avec délectation vers ces objets (...)

Queda de manifiesto que no se trata de dos potencias diferentes, sino de dos consideraciones distintas de una misma potencia, en cuanto es naturaleza llana – podríamos decir–, y en cuanto naturaleza libre (*voluntas ut natura* y *voluntas ut voluntas*, según dijimos en el capítulo II); quedando claro, por otra parte, que es precisamente bajo esta segunda consideración cuando se alcanza lo específico de la voluntad.

Puesto que las dos tendencias son apetitos de la misma potencia, se ha de dar entre ellas una cierta complementariedad. De una parte, respecto a la voluntad natural «sequitur quod appetitus naturalis non sit nisi inclinatio quaedam ad perfectionem suam: nec est magis actus elicited in voluntate, quam in lapide. Quid ergo? Dico quod est inclinatio ad propriam perfectionem suam, scilicet voluntatis»³³⁴ y «tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam»³³⁵. No es sino la tendencia natural a alcanzar aquella perfección que corresponde a su naturaleza de apetito intelectual que, como tal, tiende a todo aquello que es presentado por el intelecto como bueno para el sujeto.

Ahora bien, por encima de esto está el hecho de que la voluntad es también libre y, en cuanto tal, ha de ser capaz de no dejarse llevar por los impulsos necesarios del apetito. Ésta será la función que realiza lo que podríamos llamar el apetito libre (aun cuando, como apetito, es también natural y su impulso necesario), es decir, la tendencia que tiene la voluntad por el hecho de ser libre y que la empuja, precisamente en virtud de su libertad, a obrar libremente, superando la necesidad de su apetito natural.

Tendremos ocasión de ver la enorme riqueza de contenido que Escoto asigne a este obrar libre. Por ahora quede claro que obrar libremente es ‘natural’ a la voluntad, por lo que el apetito libre ha de ser tal que posibilite a la voluntad no

»En plus de celle-ci, la volonté a encore une affection naturelle pour la justice ou pour le bien moral (*Affectio justii*)», KLUG, H., “L’activité appétitive de l’âme selon le bienheureux Jean Duns Scot”, en *Études franciscaines*, 38 (1926), pp. 82 – 83.

Volveremos a citar este artículo como KLUG, H., “L’activité appétitive de l’âme selon le bienheureux Jean Duns Scot”.

³³⁴ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 2.

³³⁵ *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 18; t. IX, 570.

seguir esta tendencia necesaria; seguirla, pero con menor intensidad; o seguirla, pero libremente³³⁶.

2. La *affectio commodi*

Para poder entender en profundidad la conjunción de estas dos tendencias naturales, se hace necesario un estudio más detallado de cada una de ellas. Comenzaremos por analizar la más elemental de las dos, la que Escoto designa de muy diversas maneras: apetito natural, voluntad natural, voluntad en cuanto mero apetito intelectual y *affectio commodi*. De todas éstas, pensamos que sólo las dos últimas dicen propiamente algo sobre esta tendencia. Las dos primeras –apetito o voluntad natural–, como ya aclaramos en el capítulo segundo, podrían ser dichas también, en rigor, de la tendencia libre, dado que ambas son inclinaciones o apetitos naturales; aunque, como también dijimos, estos nombres se aplican con más propiedad a la *affectio commodi* por cuanto es natural en los dos sentidos posibles que tiene este término.

a) Naturaleza de la *affectio commodi*

En primer lugar, Escoto afirma que esta tendencia no es sino la misma voluntad en cuanto apetito intelectual³³⁷. Este nombre nos permite ya ver una clara diferencia entre la voluntad escotista y la voluntad como fue concebida en la escolástica anterior. Si, para sus predecesores, un apetito es tanto más perfecto

³³⁶ «In quantum tamen libere est, potest se refrenare in eliciendo actum, ne sequatur illam inclinationem –nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem– ad quam potentia naturaliter inclinatur», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.
Cfr. nota 381.

³³⁷ *Ibid.*

cuanto mayor es el grado de conocimiento de la potencia cognoscitiva³³⁸, para el Doctor Sutil todos los apetitos son iguales en su modo de obrar, sigan al grado de conocimiento que sigan.

Prueba de lo que se acaba de decir es el hecho de que, con el mismo nombre: “apetito intelectual” o “apetito racional”, Escoto sólo designa la *affectio commodi*, que es una inclinación necesaria, determinada *ad unum* mientras que Santo Tomás designa la voluntad completa, que comprende la libertad. El motivo de esta diferencia está –insistimos– en que Santo Tomás fundamenta la libertad en el carácter racional del intelecto, capaz de conocer el contenido formal de bien que se da en cada objeto conocido, como vimos en el capítulo tercero de esta obra. Por tanto, la voluntad, que es apetito racional, es libre por ser racional, es decir, por seguir al intelecto. Por el contrario, Escoto no admite que el intelecto sea el fundamento de la libertad, sino que su fundamento es la naturaleza de la propia voluntad. De aquí que el apetito racional incline de modo tan necesario y determinado como los demás apetitos naturales³³⁹.

Un apetito será siempre una tendencia natural inclinada necesariamente a aquello que constituye su objeto. Por este motivo, en lo que respecta a la voluntad como naturaleza, no existe ninguna diferencia entre ella y los demás apetitos naturales. Aunque el conocimiento intelectual sea el más perfecto, éste no añade ningún tipo de perfección a la tendencia volitiva que le sigue. Por este motivo

³³⁸ «Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis», *S. Th.*, I, q. 80, a. 2, c.

Comentando este texto, afirma Gilson: «Ainsi la distinction entre la volonté et la sensualité se tire d'abord de ce que l'une se détermine soi-même, alors que l'autre est déterminée dans son inclination, ce qui suppose deux puissances d'un ordre différent. Et comme cette diversité elle-même dans le mode de détermination requiert une différence dans le mode d'appréhension des objets, on peut dire que, secondairement, les appétits se distinguent comme les degrés de connaissance auxquels ils correspondent», GILSON, E., *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1964, pp. 247 – 248. Y en otro momento: «On aperçoit dès à présent que la nature de l'appétit est étroitement liée au degré de la connaissance dont il découle. On ne s'étonnera donc pas de voir attribuer à l'âme humaine autant de puissances appétitives qu'elle a de puissances cognitives», *Ibid.*, p. 246.

³³⁹ «Si ista una potentia [silic. voluntas] consideratur, ut habet affectionem commodi et non habet affectionem iustitiae, id est in quantum appetitus non-liber, –non esset in potestate eius sic non velle commoda, quia sic praecise esset tantum appetitus naturalis naturae intellectualis, sicut appetitus bruti est appetitus naturalis naturae sensitivae», *Ord.*, II, d. 39, q. 1-2, n. 22; t. VIII, 463.

Escoto puede poner la comparación que hemos visto³⁴⁰ entre la tendencia natural de la voluntad y la inclinación de las piedras al centro de la tierra, a pesar de que en este último caso no se dé ningún tipo de conocimiento.

Otra comparación que utiliza el Oxoniense es con el buey, que se mueve necesariamente tras la hierba que se le presenta conveniente; pero si en el camino viera otro objeto más apetecible, dejaría de tender hacia el primero para ir, necesariamente, tras el segundo³⁴¹. Vemos, por tanto, que el grado de conocimiento no dice nada sobre el modo de obrar del apetito. Ciertamente es que, cuanto mayor sea el conocimiento, se dan más objetos posibles a la tendencia del apetito, pero no está en el poder de ese apetito elegir los objetos, ni decidir el modo de tender a ellos. El objeto, sea cual sea, siempre le es dado, y su tendencia hacia él es siempre necesaria y suma. «In quantum est appetitus mere intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile (sicut est de optimo visibili et visu) »³⁴².

Queda aquí también de manifiesto que la libertad de la voluntad no puede proceder del intelecto, ni tener en él su raíz. Por muy perfecto que sea, la voluntad en cuanto apetito intelectual, le sigue de modo necesario. La posibilidad de actuar con libertad le viene a la voluntad de su misma naturaleza específica.

Así pues, este apetito no es más que la inclinación de la voluntad hacia su propia perfección como potencia: al igual que todo ente, por el hecho de ser, apetece naturalmente su propia perfección. No se trata, pues, de un acto ilícito mediante el cual la voluntad adquiere esta perfección, sino de una mera

³⁴⁰ Cfr. nota 333.

³⁴¹ «Ex hoc habetur propositum, quia quotcunque fiant circulationes, impedimentum occurrens non est plus in potestate nostra, quam bovis euntis ad pascua, si occurrat sibi aliud magis delectabile in eundo, prosequitur illud; illud tamen impedimentum non est in potestate bovis: sic nihil fieret per imperium voluntatis, nisi voluntas possit aliquem actum in se causare», *Rep.*, II, d. 25, q. un, n. 7. Y su correspondiente en la *Ordinatio* (cfr. nota 84): «Eodem enim modo est de appetitu bruti: nam bos videt herbam, quae movet appetitum suum, et ex illo appetitu movetur progressive ad herbam; sed si in motu illo occurrit obiectum, magis delectabile, fortius movens appetitum, tunc fistitur a primo motu; et tamen non libere, quia necessario movetur ab illo maiori delectabili occurrente, quanquam casualiter occurrat», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 8.

³⁴² *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.

inclinación necesaria que empuja a la voluntad a poner su acto en este sentido, de modo que si la voluntad no tuviera otra tendencia natural, todos sus actos serían necesarios y determinados³⁴³. «De primo appetitu [scil. naturalis] dico, quod non est actus aliquis elicitus a voluntate, sed tantum inclinatio quaedam»³⁴⁴. Es exactamente igual que el apetito natural que tiene el intelecto hacia su acto propio de conocer, el cual, evidentemente, no es un acto elícito, sino una mera consecuencia necesaria de su naturaleza, ordenada naturalmente a determinados actos.

Puesto que la tendencia natural de la voluntad *ad commodum* no es un acto elícito, no se trata de que naturalmente la voluntad ponga un acto positivo de querer lo *commodum*, «quia nullum *velle* necessario elicitor a voluntate»³⁴⁵; sino que es una mera inclinación natural que hace que la voluntad tienda a elicitar su acto respecto a esos objetos, puesto que naturalmente está inclinada a ellos. quede claro, por tanto, que el único acto de querer –lo mismo podríamos decir del no querer– de la voluntad es el elícito y, por consiguiente, libre³⁴⁶. Así pues, la

³⁴³ Nos parece que González-Ayesta no llega al fondo de la cuestión: la *affectio commodi* no es la única inclinación de la voluntad natural o *voluntas ut natura* –no se identifican, por tanto–; también la *affectio iustitiae* es inclinación natural de la voluntad, si bien en cuanto que es naturaleza libre. Pero ambas son sólo inclinaciones. “Después” viene el acto elícito de la voluntad –su actuar libre– que tiene en cuenta a esas inclinaciones, pero que elige libremente. «My claim is that the Subtle Doctor identifies the natural will with the natural appetite of the will but not with the *affectio commodi* in the real condition of the will. In normal circumstances the will always acts freely and not naturally, namely, after deliberation but without control of its act. Therefore, the natural will cannot be identified with an intellectual appetite either. So, the natural will means the will’s nature independently of its action: it does not elicit any act whatsoever but rather it is an inclination to the objects that perfect the will», GONZÁLEZ-AYESTA, C., ‘Duns Scotus on the Natural Will’, en *Vivarium*, 50 (2012), p. 52.

Volveremos a citar este artículo como GONZÁLEZ-AYESTA, C., ‘Duns Scotus on the Natural Will’, a.c.

Por el contrario, De Sesma recoge claramente esta idea: «la volonté naturelle dont nous venons de parler, n’est proprement volonté; ni le vouloir naturel n’est non plus spécifiquement le vouloir, car une telle tendance est commune à tous les êtres, donc elle ne constitue pas un acte volontaire. Quand la volonté agit comme telle, c’est à-dire par son appétit libre, alors régulièrement –*ut in plurimis*– elle embrasse le bien soit en général, soit en particulier, quand celui-ci lui apparaît comme son bonheur; mais jamais elle ne les suit nécessairement», DE SESMA, L., “La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot”, a.c., p. 238.

³⁴⁴ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 2.

³⁴⁵ *Ibid.*, n. 8.

³⁴⁶ Cfr. *Lectura*, III, d. 15, nn. 108 – 121; t. XX, 392 – 397.

voluntad natural nunca es causa de los actos positivos de la voluntad, sino que únicamente la inclina a poner determinados actos. También por este motivo, la voluntad es capaz de moderar su tendencia natural, mediante la *affectio iusti* y, por tanto, de elicitar su acto pudiendo no tener en cuenta esa tendencia natural *ad commodum*.

«Non enim est ‘inclinatio appetitus naturalis’ aliquis actus elicitus, sed est sicut perfectio prima, –et haec non est inmoderata, sicut nec natura cuius est. Tamen ita inclinatur affectione commodi in obiectum suum, quod –si ex se haberet actum elicitem– non posset illum moderari quin eliceretur summe, quantum posset elici; sed voluntas ut habens solam affectionem commodi, naturalem, non est causa alicuius actus eliciti, sed tantum ut libera, et ideo ‘ut eliciens actum’ habet unde moderetur passionem»³⁴⁷.

En consecuencia, aunque Escoto emplea el término *velle naturaliter* para designar la inclinación de la *affectio commodi*, es claro que éste no es un acto positivo y no debe ser confundido, por tanto, con el querer efectivo³⁴⁸. El mismo Doctor Sutil esclarece lo que entiende por el *velle naturale* al definirlo como: «inclinatio naturalis ad beatitudinem, quae dicitur *velle naturale voluntatis*, ut natura est»³⁴⁹.

Hemos encontrado en alguna obra la siguiente cita, que abunda en esta idea de un modo muy concreto: «nec naturaliter velle est velle, quoniam simpliciter velle est velle elicitem», *Ord.*, III, d. 15, q. un., n. 38. Sin embargo, la edición crítica de las obras de Escoto, afirma que, en esta distinción, los números a partir del 23 son un añadido no original de nuestro autor.

³⁴⁷ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 56; t. VIII, 53.

«Voluntas naturalis –ut sic et ut naturalis– non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illia perfectione ad quam illa tendentia inclinat illam potentiam; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit –et hoc passive– ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat eliciendo actum, ita quod una potentia et duplex tendentia (activa et passiva)», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 18; t. IX, 570 – 571. Cfr. nota 174.

³⁴⁸ «Voluntas ut natura, nullum actum elicit, ut dictum est dist. I 5 huius tertii: igitur ut natura non tendit in aliquod obiectum, nec finem, nec aliud, per actum elicitem, sed tantum tendit per inclinationem naturalem; sicut grave dicitur tendere deorsum, etiamsi quiescat sursum», *Ord.*, III, d. 33, q. un., n. 23; t. X, 152.

³⁴⁹ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 7.

Esto no quiere decir, evidentemente, que la voluntad no pueda querer la beatitud mediante un acto libre; lo que se quiere afirmar es que la tendencia natural a la felicidad no es un acto libre. Ahora bien, esta tendencia natural facilita que la voluntad, en cuanto es libre, pueda querer la beatitud mediante un acto ilícito conforme a esa tendencia natural. Precisamente en virtud de esta conformidad con la inclinación natural de la voluntad, puede llamarse natural a un acto libre: «potest enim dici naturalis, quia conformis inclinationi naturali: tamen est actus liber»³⁵⁰. Sólo en este sentido puede decirse que un acto ilícito de la voluntad sea un acto natural, ya que –insistimos– no hay ningún acto natural de la voluntad³⁵¹.

Antes de seguir adelante con el estudio de la *affectio commodi*, puede ser interesante constatar que, en este tema, Duns Escoto no se separa radicalmente de la concepción de Santo Tomás. En efecto, para el Aquinate, la *voluntas ut natura* no es más que la inclinación de la voluntad al bien en cuanto bien, como ya hemos visto en el capítulo tercero. Así como en los entes no dotados de conocimiento, el apetito natural sigue a la forma natural del ente, en los entes dotados de conocimiento sensitivo, y más aún en los que tienen conocimiento intelectual, su apetito natural sigue a sus potencias cognoscitivas:

³⁵⁰ *Ibid.*

«Adhuc tertio modo accipitur ‘voluntas naturalis’ ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum; et sic est libera (in) eliciendo actum conformem sicut in eliciendo actum oppositum, quia in potestate eius est elicere actum conformem vel non elicere», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 15; t. IX, 568.

«Quod voluntas naturaliter tendat in beatitudinem, hoc non est actus secundus et elicitus, sed est inclinatio naturalis ipsius voluntatis: voluntas enim habet naturalem inclinationem ad suam perfectionem, et non est hoc mediante actu secundo. Sed tamen voluntas libera potest velle secundum istam naturalem inclinationem, vel contra eam: et si vellit secundum eam concorditer, tunc dicitur habere ‘velle’ natural; et si opposite modo, tunc dicitur habere ‘velle’ contra inclinationem naturae», *Lectura II*, d. 39, q. 1-2, n. 29; t. XIX, 384.

³⁵¹ «... dico quod ista inclinatio naturalis, quia voluntas appetit commodum, non est actus elicitus, ideo semper tendit aequaliter in bonum commodum, nisi aliunde reguletur. Nunc autem nullus actus elicitus voluntatis dicitur naturalis, nisi quia est conformis appetitui naturali, et inclinationi, quae non est actus elicitus. Ideo quilibet elicitus quantumcumque sit conformis inclinationi naturali, et propter hoc posset dici naturalis, est tamen mere liber», *Rep.*, II, d. 23, q. un., n. 11. Su correspondiente en la *Ordinatio* (cfr. nota 84): «motus naturalis, vel inclinatio voluntatis in finem, non est actus elicitus, (...) nullus tamen actus elicitus voluntatis est naturalis, nisi pro tanto, quia est conformis inclinationi naturali, quae non est actus elicitus; sed omnis actus voluntatis elicitus, est mere liber», *Ord.*, II, d. 23, q. un., n. 10.

«est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid»³⁵².

Así pues, cada naturaleza tiene una tendencia natural acorde con esa misma naturaleza. Esto no obsta para que, como también afirma Escoto, todas estas tendencias naturales sean iguales en cuanto al modo de obrar: todas ellas, por ser naturales, obran de modo necesario.

En este punto aparece una aparente diferencia entre ambos autores. Escoto, como se ha visto, mantiene que una tendencia natural obra siempre de modo necesario y, por tanto, no puede ser libre; ya que necesario y libre son los dos modos opuestos de obrar. Santo Tomás, sin embargo, admitiendo que las inclinaciones naturales obran necesariamente, afirma que, en el caso de la voluntad, su inclinación natural es libre³⁵³. Esta diferencia es, sin embargo, sólo aparente. En efecto, radica en el distinto uso de los términos necesario y libre que cada autor hace.

En cuanto al sentido que en Escoto tienen estos términos no es preciso hacer ninguna aclaración mayor, pues ha sido analizado en el capítulo segundo. Respecto al Aquinate, sin embargo, hay que precisar los diversos sentidos que para él tiene la palabra necesidad. Véase la sección A, 4 del capítulo tercero de esta obra.

Por definición, necesario es *quod non potest non esse*. Este no poder no ser puede pertenecer a un sujeto en razón de uno de los principios constitutivos de su naturaleza, ya sean materiales o formales. Esta necesidad es incompatible con la

³⁵² *S. Th.*, I, q. 60, a. 1, c.

³⁵³ «Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam», *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

libertad. En un segundo sentido, la necesidad puede proceder de un principio no constituyente: el fin o el agente. La necesidad que procede de un agente externo es una necesidad de coacción, la cual es contraria a la libertad, ya que lo violento se opone a lo natural³⁵⁴. Sin embargo, según Santo Tomás, la necesidad de fin no es contraria a la libertad ya que, aunque pueda impedir la elección, no constituye una violencia externa a la voluntad. De este modo, la necesidad de naturaleza es compatible con la libertad de la voluntad³⁵⁵.

Así pues, para Escoto, la voluntad en cuanto que es un apetito intelectual, o sea, un apetito en dependencia del intelecto *–affectio commodi–* no es libre: el intelecto no es libre, ni tampoco cualquier realidad dependiente de él. Por esto Escoto se ve obligado a introducir una tendencia distinta *–affectio iusti–*, consecuente, dice, a la voluntad como potencia libre, que la posibilite a actuar libremente y no forzada a seguir la tendencia necesaria. Para Santo Tomás, por el contrario, la raíz de la libertad es el intelecto y, por tanto, la tendencia que lo siga *–voluntas ut natura–* es también libre, aunque tal tendencia se derive necesariamente de la potencia intelectual y sus actos formalmente sean necesarios: la voluntad sólo puede querer el bien y esto le es natural, o sea, necesario y libre a la vez.

Al margen de esta consideración, difieren también ambas concepciones por cuanto para Escoto la inclinación natural no es nada añadido a la naturaleza de la potencia, y es determinada *ad unum*, mientras que para el de Aquino, esta tendencia o inclinación es formal –al aspecto de bien captado en lo deseado– y acompaña al acto voluntario: es un modo de actuar de la voluntad. Pero éstas son consideraciones que ya han sido expuestas y en las que no nos detendremos nuevamente por no pertenecer al hilo conductor de nuestra investigación.

³⁵⁴ Cfr. nota 255.

³⁵⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 82, a. 1, c. En la sección A, 4 del capítulo III, analizamos el sentido en que se puede afirmar que la *voluntas ut natura* es libre.

b) Objeto de la *affectio commodi*

Ya ha quedado esclarecido que la tendencia natural de la voluntad no es más que la inclinación hacia la propia perfección –hacia la felicidad– consiguiente a cualquier naturaleza. Ahora cabe preguntarse por el contenido que constituye la perfección de la voluntad en cuanto mera potencia natural.

Escoto da respuesta a esta cuestión al llamar a la tendencia natural *affectio commodi*, es decir, inclinación, apetito de lo *commodum*, de lo ventajoso. Lógicamente, la voluntad en cuanto naturaleza alcanzará mayor grado de perfección en la medida en que tienda hacia aquellos objetos que resulten convenientes a su propia naturaleza. Estos objetos convenientes constituyen la felicidad –perfección– de la voluntad en cuanto potencia y, por tanto, a ellos tiende la inclinación natural de la voluntad.

Si se tiene en cuenta que la voluntad se identifica realmente con el alma, la beatitud de la voluntad estará constituida, precisamente, por lo que constituye la felicidad del hombre en su totalidad. Por ello, parece claro que la voluntad *ut natura*, apetece los bienes que perfeccionan a toda la persona³⁵⁶. Ahora bien, no podemos olvidar que estamos hablando de una inclinación natural de la voluntad y que tiende, por tanto, *ad commodum*, a lo ventajoso. Así, apetece el bien de la persona entera, pero sólo en cuanto que es ventajoso para la persona. Y ésta no es la manera más elevada de querer. No parece arriesgado suponer, por tanto, que, como se verá más adelante, la perfección *simpliciter* de la voluntad será alcanzada mediante la *affectio iustitiae*.

Por tanto, la *beatitudo* que apetece la *affectio commodi* dice sólo relación a la voluntad como mera potencia natural. Esta tendencia apetece los bienes no en cuanto bienes en sí mismos, sino en cuanto que son un bien para sí. «Secundum

³⁵⁶ «Patet quod voluntas ut 'natura' appetit bonum totius personae, sicut est appetitus totius personae», *Ord.*, III, d. 15, q. un., n. 81; t. IX, 515.

autem affectionem commodi, nihil potest velle nisi in ordine ad se»³⁵⁷. La *affectio commodi*, por tanto, mira únicamente al propio perfeccionamiento, al propio bien, como cualquier otra inclinación natural, y lo hace «senza norma e sempre con la massima intensità»³⁵⁸.

El mismo Escoto define el modo en que esta tendencia natural apetece la *beatitudo*: «de illo appetitu naturali, patet quod voluntas necessario, et perpetuo, et summe appetit beatitudinem: et hoc in particulari»³⁵⁹. Es claro que, a nivel de la *affectio commodi*, se da absoluta necesidad en su tendencia hacia lo ventajoso, de modo que, si no es impedida por algo externo, siempre inclinará a la voluntad a poner su acto conforme a esta tendencia *ad commodum*.

Pero sigamos con el análisis que realiza el mismo Escoto:

«quod de necessitate, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam; sed appetitus naturalis non est nisi inclinatio talis: ergo ut sic necessario appetit beatitudinem, quia illa est maxima perfectio. Quod summe appetat, probo, quia summa inclinatio naturae est ad summam perfectionem (...) sed summa perfectio voluntatis est beatitudo (...).

»Et quod in particulari patet, quia ille appetitus est ad perfectionem intrinsecam realem, qua voluntas perficitur; sed perfectio realis non est aliquid universale, qua voluntas perficitur, sed particulare: ergo, etc.»³⁶⁰.

Así pues, la voluntad tiende necesariamente, de modo perpetuo –ya que esta tendencia procede de su propia naturaleza–, y sumamente a la felicidad como a su

³⁵⁷ *Ord.*, III, d. 26, q. un., n. 110; t. X, 36. Vale la pena citar el texto algo más completo: «in voluntate sunt duae affectiones, scilicet iustitiae et commodi: nobilior autem est affectio iustitiae, non solum intelligendo de acquisita, et de infusa, sed etiam de innata, quae est libertas ingenua, secundum quam aliquis potest velle aliquid bonum non in ordine ad se», *ibid.* Sólo mediante la *affectio iustitiae* se puede inclinar la voluntad a querer un bien no sólo como bien para sí.

³⁵⁸ HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., p. 183.

³⁵⁹ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 3.
«quia, sicut dictum est, in quantum est appetitus mere intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile (sicut est de optimo visibili et visu)», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.

³⁶⁰ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 3.

mayor bien. Ahora bien, Escoto deja claro que esta tendencia no es a la felicidad en general, sino a los objetos concretos en los cuales este apetito encuentra algo conveniente; del mismo modo que un apetito sensitivo tiende necesariamente a aquello que resulta conveniente para el sentido, y no en abstracto, sino, podríamos decir, objeto a objeto. De este mismo modo, la tendencia natural de la voluntad es a objetos concretos en cuanto encuentra en ellos algo conveniente para su propia perfección³⁶¹.

De lo visto hasta el momento se desprende que la *affectio commodi* de la voluntad, por ser una tendencia natural y no libre, tiende hacia los objetos apetecibles de modo sumo, siempre que no sea impedida por algo exterior a ella³⁶². Este planteamiento permite intuir que la voluntad ha de tener, en su misma naturaleza, algún resorte que le permita vencer la inclinación *ad commodum*, de modo que se dé cabida a la libertad.

3. La *affectio iustitiae*

Si la *affectio commodi*, por ser una inclinación intrínseca a la naturaleza de la voluntad, no es una potencia distinta a la voluntad misma, ni tampoco es un acto, o una serie de ellos; por el mismo motivo, se puede deducir que la *affectio*

³⁶¹ Ya conocemos, de la nota 185, el ejemplo que nuestro autor pone para ilustrar el comportamiento posible, si se diera la existencia únicamente de la *affectio commodi*. La cita muestra cómo la actuación según la *affectio commodi* –por tanto, sin libertad– es siempre hacia un objeto conocido como conveniente, sin ninguna posibilidad de elección, ni rechazo. El ejemplo se refiere a un ángel: «Sicut fingit Anselmus *de casu Diaboli*, cap. 12, quod primo esset unus Angelus, qui haberet intellectum, vel appetitum tantum, ita quod posset habere affectionem commodi, et non daretur sibi affectio iusti. Iste Angelus cum non possit appetere nisi tantum intelligibilia, et hoc per modum naturae, sicut nunc appetitus sensitivus appetit per modum naturae convenientia secundum sensum, nec appeteret ille convenientia secundum intellectum», *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 20.

Paralelamente (cfr. nota 84): «Fingit Anselmus *de casu diaboli*, cap. 12, quod esset unus Angelus, qui haberet intellectum, et appetitum tantum respectu affectionis commodi, et non data esset ei affectio iusti, iste angelus, non posset appetere, nisi tantum intelligibilia, et hoc per modum naturae; sicut appetitus sensitivus appetit convenientia secundum sensum», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n. 23.

³⁶² «Naturale est unicuique appetitui ferri in suum appetibile, et si est appetitus non liber, naturale est ei summe ferri et quantum potest», *Ord.*, II, d. 29, q. un., n. 12; t. VIII, 309.

iustitiae tampoco es una potencia distinta, ni un acto, o una serie de ellos, sino una tendencia natural de la voluntad en cuanto que ésta es una potencia libre: la libertad es lo más propio e intrínseco de la voluntad, su razón formal, su esencia³⁶³. Es éste un tema delicado, ya que resulta novedoso admitir la existencia de dos inclinaciones naturales diferentes en la voluntad y, por otra parte, es de una importancia capital en la teoría escotista de la voluntad.

a) El porqué de la *affectio iustitiae*

Ya en el capítulo II se ha expuesto cómo, para Escoto, la raíz de la libertad de la voluntad no puede estar en el intelecto. Éste no puede ser nunca la causa de la libertad por el mero hecho de que es siempre un agente natural y todo lo que causa un agente natural es siempre natural y, por tanto, necesario. Se comprueba de nuevo el enorme abismo que Escoto ha abierto entre el intelecto y la voluntad al calificarlas como potencias natural y libre, respectivamente, poniendo entre ellas la misma radical oposición –en sus modos de obrar– que se da entre el resto de agentes naturales y libres, y reuniendo al entendimiento en el mismo grupo de las potencias naturales.

Es claro que, para el Oxoniense, nada ajeno a la voluntad puede ser la causa de su libertad. Hablando con rigor, habría que afirmar que la libertad de la voluntad no tiene causa alguna –si se excluye, lógicamente, al Creador–; sino que es libre porque es voluntad: su esencia incluye ser libre. La única causa posible es, por tanto, la voluntad del Creador, que ha querido hacer así la voluntad humana.

No cabe ninguna duda a este respecto. Por ser un punto central de su concepción de la voluntad, el mismo Escoto lo analiza en diversos lugares,

³⁶³ Ya hemos citado anteriormente este texto: «Eadem potentia dicitur ‘naturalis voluntas’ cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur ‘libera’ secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificæ», *Ord.*, III, d. 17, q. un., n. 13; t. IX, 568. Puede verse sobre este tema: ACKERMANN, A., “La notion de liberté chez Duns Scot”, en *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 125 (1892 – 3), pp. 175 – 193 y 205 – 242, y LIME, V., “Liberté et autonomie de la personne chez Duns Scot”, en *Études franciscaines*, 12 (1952), pp. 51 – 70.

dejando claro que, tanto la necesidad como su contrario, la libertad, han de proceder de un principio intrínseco al sujeto. Es decir, la propia naturaleza de los entes es la única capaz de dar razón de la necesidad o la libertad de los actos del sujeto, excluyendo, claro está, la violencia externa. «Necessitas agendi non potest esse nisi per aliquid intrinsecum principio activo»³⁶⁴.

Incluso la actuación que aparece como necesaria en la voluntad, ha de tener en la misma voluntad su razón de ser. Aunque parezca contradictoria la afirmación de la necesidad en la actuación de la voluntad, no lo es, como ya se explicó en otro momento. Así, ya sea en Dios –que se ama necesariamente– ya sea en los casos en que la voluntad creada quiere algo necesariamente³⁶⁵, este querer, por proceder de la voluntad, que es un principio libre, será siempre libre. No hay, pues, otra razón de su libertad fuera de su propia naturaleza.

«Posset dici, quod esse formae et modus essendi, agere et modus agendi sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio, quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens; sic non est aliqua ratio, quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, vel naturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum vel naturale»³⁶⁶.

Por tanto, si la voluntad es libre por esencia, su naturaleza ha de ser capaz de hacer posible el obrar libre de la voluntad. Es aquí donde juega un papel decisivo la *affectio iustitiae*, como tendencia natural de la voluntad en cuanto libre.

Escoto ve claramente que si la voluntad tuviera sólo una tendencia natural a lo *commodum*, no podría actuar fácilmente de modo contrario a esta tendencia, lo que implicaría actuar necesariamente. El motivo es claro. Ya hemos visto que la tendencia natural de la voluntad es necesaria, perpetua y suma hacia el bien conveniente al sujeto de la voluntad. Esto implica que, si la voluntad no tuviera

³⁶⁴ *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 137; t. II, 92.

³⁶⁵ Escoto aclara esta posibilidad con el ejemplo de quien libremente se precipite al vacío. Su caída es necesaria pero, a la vez, es querida libremente. Cfr. *Quodl.*, q. XVI, n. 18. Cfr. notas 194 y 195, en las que se explica la no identidad entre natural y necesario.

³⁶⁶ *Quodl.*, q. XVI, n. 16.

otra inclinación diferente a ésta, y que pudiera frenarla o compensarla, seguiría naturalmente esta inclinación, sin otra posibilidad³⁶⁷. Buscaría siempre, por tanto, aquello que le es beneficioso.

Aparece aquí una interesante cuestión. ¿Por qué para Escoto surge como una exigencia la existencia de otra tendencia natural en la voluntad, para poder justificar su libertad, mientras que para el Aquinate no? Nos parece que la respuesta a esta cuestión está en el diverso papel que uno y otro atribuyen al intelecto respecto a la elección de la voluntad³⁶⁸.

Escoto, al negar cualquier influjo eficaz del intelecto en la voluntad, ha de poner en esta última todos los requisitos para que en ella se dé la libertad. Duns no ve, como Tomás, que la inclinación necesaria de la *voluntas ut natura* sea una inclinación formal. Por tanto, si la voluntad está dotada por naturaleza de una inclinación necesaria *ad commodum*, también por naturaleza ha de tener otra inclinación que le permita no seguir, o seguir libremente, dicha inclinación natural y necesaria.

Por el contrario, Santo Tomás da un peso más relevante al juicio intelectual en el acto de elección. De hecho, la elección se da entre aquellos objetos que el intelecto presenta como buenos –al menos bajo algún aspecto–, a los que la tendencia natural de la voluntad se adhiere siempre, con mayor o menor intensidad según la razón de bien –objetiva o subjetiva– de esos objetos. Así el acto elícito de la voluntad es siempre conforme a su inclinación natural, pero puede ser conforme o disconforme con el juicio del intelecto. Será conforme

³⁶⁷ Cfr. capítulo II, sección B, 1, c).
Cfr. también notas 176 y 177.

En esta misma línea se manifiesta Cruz González: «The will affected exclusively by the affection for the advantageous moves to the best option presented by the intellect. The only difference between instinct (*appetitus naturalis naturae sensitivae*) and this intellectual appetite (*appetitus naturalis naturae intellectualis*) is intellect's previous deliberation before it presents the best option to follow. But in both cases there is no place for freedom», GONZÁLEZ-AYESTA, C., "Duns Scotus on the Natural Will", a.c., p. 44.

³⁶⁸ A este respecto puede verse: MAZZANTINI, C., "Il problema filosofico del 'libero arbitrio' in *S. Tommaso e Duns Scoto*", Editrice Tirrenia, Torino, 1966. Particularmente pp. 36 – 46 y 73 – 88. Volveremos a citar esta obra como MAZZANTINI, C., "Il problema filosofico del 'libero arbitrio' in *S. Tommaso e Duns Scoto*".

cuando el objeto elegido sea el que el intelecto presentó como mejor, y será disconforme en caso contrario. Este último caso, sin embargo, no resulta fácil de explicar, pues implica que la voluntad elige en contra del juicio del intelecto, el cual mueve a la voluntad a título de fin³⁶⁹. Al intelecto se suma, además, la propia inclinación natural de la voluntad hacia el bien. ¿Cómo se explica que la voluntad, a pesar de todo, pueda actuar en contra del juicio del intelecto?

Lo que sucede es que, más que elegir contra el juicio intelectual, lo que hace la voluntad es mover al intelecto³⁷⁰ para que considere los posibles aspectos de bien de un objeto apetecible, y no considere los aspectos de mal de dicho objeto. Este influjo de la voluntad sobre el intelecto encuentra muchas veces su raíz en el peso que las pasiones, vicios... ejercen en la voluntad. En definitiva, la voluntad mueve al intelecto a considerar la bondad del objeto concorde con sus propias disposiciones. En consecuencia, el juicio del intelecto puede llegar a ser modificado por influjo de la voluntad y así ésta puede elegir aquello que le presenta el intelecto como bueno, aún cuando el objeto en su conjunto no sea realmente un bien. Hasta aquí la concepción tomista, que encontramos diversa a la del Doctor Sutil, como otras veces, en el peso que se da al papel del intelecto.

Volviendo al planteamiento escotista acerca de las *affectiones*, con las breves consideraciones realizadas, pensamos que queda más clara la naturaleza de la tendencia *ad commodum* de la voluntad, y la necesidad de poner, en el mismo seno de la voluntad, otra tendencia natural que permita superar el modo necesario de esta inclinación *ad commodum*. Escoto quiere salvar, por encima de cualquier otra consideración, la libertad de la voluntad. Puesto que libertad y voluntad se identifican, parece lógico pensar que esta potencia del alma tenga una tendencia natural, consecuente a su propia naturaleza, que le incline a obrar según su constitutivo más específico, esto es, libremente. Dado que «*impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari ad aliquid*

³⁶⁹ «Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis», *S. Th.*, I, q. 82, a. 4, c.

³⁷⁰ «Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum», *ibid.*

volendum, quam per appetitum naturalem»³⁷¹, para que la voluntad pueda superar su tendencia natural *ad commodum* y obrar libremente, necesitará otra tendencia natural, pues nada la puede inclinar más *quam appetitus naturalis*.

Por este motivo, en nuestra opinión, el Doctor Sutil ve la necesidad de poner otra tendencia natural en la voluntad, con un objeto diferente y que sea capaz de refrenar la inclinación de la *affectio commodi*.

«Distinguendo ex natura rei duas rationes primas istarum rationum, in quantum altera inclinatur [scil. affectio commodi] voluntatem summe ad commodum, altera [scil. affectio iustitiae] autem quasi moderatur eam ne in eliciendo actum oporteat sequi inclinationem eius [scil. affectio commodi], –nihil aliud sunt ista [scil. affectio commodi et iustitiae] quam eadem voluntas in quantum est appetitus intellectivus et in quantum libera»³⁷².

Curiosamente, siendo también la *affectio iustitiae* una tendencia natural, Escoto no la denomina también apetito intelectual, o apetito racional, como a la *affectio commodum*. Como vemos por los textos citados, la *affectio iustitiae* es mencionada como moderadora de la *commodi*, o como voluntad en cuanto libre, o libertad innata... Pensamos que más que referirse a su ser, a su formalidad específica, estas expresiones denotan lo que esta *affectio* permite en el actuar de la voluntad, o aquello de lo que es expresión. En sí misma, sigue siendo una inclinación natural de una potencia apetitiva (la voluntad). Aun así, una vez analizado más en concreto el objeto propio de esta tendencia natural de la voluntad, pensamos que se abrirá una explicación complementaria a la existencia de esta segunda tendencia. Lo veremos en la siguiente sección.

³⁷¹ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 6.
Cfr. nota 178.

³⁷² *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.

b) Objeto de la *affectio iustitiae*

Con lo tratado hasta el momento se ha querido poner en evidencia la necesidad de poner en la voluntad dos inclinaciones naturales –según la concepción escotista de la voluntad–. Se ha considerado cómo la *affectio commodi* mira únicamente a lo que podría llamarse una felicidad subjetiva, es decir, que tiende a los objetos en cuanto convenientes naturalmente a la voluntad, y no a la bondad intrínseca de los objetos. Busca, por así decir, la satisfacción del sujeto.

Visto que, según la concibe Escoto, si la voluntad sólo tuviese una inclinación natural, obraría siempre conforme a ella; y expuesto por tanto, que es necesario incluir otra tendencia natural en la voluntad; surge espontáneamente una pregunta: ¿cuál es el objeto de la segunda inclinación?

Definir su objeto no plantea ningún problema, pues viene dado en el mismo nombre de la tendencia: *affectio iustitiae*. Es decir, mediante esta inclinación natural –interesa resaltar este calificativo–, la voluntad tiende a los objetos que constituyen “lo recto”, “lo justo”, si se quiere, “lo moralmente bueno”. Como ya se ha mencionado, un motivo aparente de la necesidad de que exista esta *affectio* en la voluntad es posibilitar la libertad de la voluntad, permitiéndola vencer la inclinación necesaria a lo *commodum*, que tiene también por naturaleza.

Sobre esto, aparece ahora un motivo de otro orden, que parece tener que ver con la denominación de *libertas ingenita, o iustitia innata* que Escoto otorga a esta *affectio*. Al inclinar a la voluntad hacia lo recto, esta tendencia natural está facilitando –incluso posibilitando– la elección voluntaria del verdadero bien. Es decir, está haciendo referencia a la libertad moral y no sólo al libre albedrío o capacidad de elegir. La inclinación natural hacia lo recto facilita el recto obrar de la voluntad, por lo que se puede afirmar –en el sentido señalado– que, siguiendo libremente la inclinación de la *affectio iustitiae*, la voluntad estará obrando libremente y, por tanto, rectamente. Porque la libertad, por encima de la mera carencia de necesidad, es capacidad de autodeterminación hacia el bien. Así es entendida por Escoto y, en general, por toda la filosofía escolástica. Por tanto,

actuando según esta *affectio*, la voluntad actúa libremente en el doble sentido de actuar conforme a su determinación y de actuar siguiendo el verdadero bien.

Ahora bien, estos bienes a los que tiende la *affectio iustitiae* no son ya los que perfeccionan a la potencia por sí misma, sino que son bienes en sí mismos considerados y, por tanto, en sí mismos amables³⁷³, ya sea por la naturaleza misma del objeto o por un designio positivo de Dios que así lo haya dispuesto.

Se puede decir, por tanto, que la voluntad obra rectamente, según justicia, cuando tiende a los objetos por el bien intrínseco de estos objetos y no porque constituyan un cierto perfeccionamiento de la voluntad, o del sujeto en general. Esta elección objetiva de los bienes, a la que Escoto suele designar con el nombre de *amor amicitiae*, es lo que constituye el camino de la verdadera felicidad.

Es interesante comparar lo que constituye la felicidad en cada una de las dos tendencias naturales de la voluntad. Se tienen así, de una parte, los objetos convenientes –queridos por el bien que me reportan–y, por otra, los objetos buenos en sí mismos –queridos por ellos mismos–. Parecería lógico pensar que ambos tipos de objetos en el fondo se identifican, ya que lo que es bueno en sí es bueno para mí, y lo que es bueno –objetivamente bueno– para mí es bueno en sí, pues de lo contrario no podría ser bueno para mí.

Esto podrá ser cierto en una filosofía –como la tomista– en la que el orden moral se da unido al orden natural. En efecto, para Santo Tomás, como en general para la filosofía escolástica, el perfeccionamiento natural del hombre se identifica sustancialmente con el perfeccionamiento moral, ya que la moral tiene su fundamento en la ley natural. Es decir, las obligaciones morales son consecuencias –inmediatas o mediatas– de la naturaleza humana. Por tanto, el intelecto, que conoce la naturaleza propia –la del sujeto– y la naturaleza de los objetos, juzga sobre la conveniencia para el sujeto de esos objetos; y esta

³⁷³ «In voluntate, secundum Anselmum, assignantur duae affectiones, scilicet affectio iustitiae et affectio commodi, de quibus tractat *De casu diaboli* cap. 14 et *De concordia* 19 diffuse [cfr. *Ord.*, III, d. 15, n. 66; t. IX, 508 – 509; *Ord.*, II, d. 6, n. 49; t. VII, 48 – 49]. Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed de innata, quae est ingenita libertas, secundum quam potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi, nihil potest velle nisi in ordine ad se», *Ord.*, III, d. 26, q. un., n. 110; t. X, 35 – 36.

conveniencia no es sólo natural, sino también moral. El intelecto descubre el orden moral en el orden natural.

Pero la filosofía escotista no es así. Aunque se verá con más detenimiento esta cuestión al tratar la moral en el capítulo VI, se puede afirmar ahora que Escoto separa el orden natural –al que corresponde una felicidad que podríamos llamar natural– y el orden moral –al que corresponde la felicidad *simpliciter*–. Ambos órdenes pueden coincidir o no, ya que los preceptos morales son instituidos libremente por Dios³⁷⁴.

Una vez separados los dos órdenes se ve, quizá, con más claridad la necesidad de las dos tendencias naturales. Una, la *affectio commodi*, que mira al perfeccionamiento natural; la otra, la *affectio iustitiae*, que mira al perfeccionamiento moral o *simpliciter*. No se debe suponer, sin embargo, que ambas tendencias sean siempre opuestas pues, por lo general, también para Escoto, el perfeccionamiento natural coincide con el moral, siempre que el primero sea querido libremente.

«Quod autem ut in pluribus voluntas velit beatitudinem, hoc est, quia ut conveniens, appetitus liber sequitur inclinationem appetitus naturalis: impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari ad aliquid volendum, quam per appetitum naturalem (...); et ideo iustus homo etiam cum quocumque habitu, cum difficultatem eligit mortem, et est sibi materia patientiae, quia contra appetitum naturalem: cum ergo omnes appetitu naturali appetant beatitudinem (ut dictum est) sequitur quod voluntas ut in pluribus velit beatitudinem»³⁷⁵.

Ordinariamente, el querer libre sigue a la inclinación natural, en busca de la felicidad.

³⁷⁴ Cfr. nota 477.

Más en general puede verse la sección A, 1 del capítulo VI.

³⁷⁵ *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 6.

c) Naturaleza de la *affectio iustitiae*

Una vez definido con mayor concreción cuál sea el objeto de la *affectio iustitiae*, podemos plantearnos cómo se da en la práctica esta inclinación; cuál sea su dinamismo propio dentro del juego del entendimiento y de la voluntad; lo que nos lleva a plantearnos si la *affectio iustitiae* tiene una naturaleza diferente a la *commodi*. La *affectio commodum* se ha definido como el apetito intelectual, y se nos presenta como la inclinación apetitiva (no olvidemos que la voluntad es una potencia apetitiva que sigue al conocimiento) consecuente al conocimiento intelectual. Así, según la comprensión de Escoto, esta *affectio* tiende a que la voluntad se mueva tras los bienes que el intelecto le presenta como ventajosos para sí misma, para el sujeto. Pues bien, ¿cuál será la tendencia hacia la que incline la *affectio iustitiae*? Continuando con la lógica de lo ya expuesto, habremos de concluir que esta afección tiende a que la voluntad se mueva tras –inclina a la voluntad hacia– los bienes conocidos por el entendimiento y presentados como buenos –amables– en sí mismos.

Ahora bien, los textos de Escoto nos invitan a mirar más allá de esta explicación. Al calificar tan claramente como apetito libre a la *affectio iustitiae*, y hacerla responsable de la misma libertad de la voluntad, nuestro autor parece estar poniendo en esta inclinación –en la voluntad, pero debido a esta inclinación– la capacidad de calibrar el carácter de justo o conveniente de los objetos presentados. Nos parece estar transmitiendo el pensamiento de que es la voluntad misma, debido a su *affectio iustitiae*, la que es capaz de calibrar el carácter de justo de los bienes, una vez que han sido conocidos por el entendimiento, que sigue siendo necesario como condición *sine qua non* para que la voluntad pueda querer algo. Si la formalidad de justo o bueno en sí, sólo pudiera ser captada por el entendimiento, se estaría rebajando la libertad de la voluntad a un mero ‘seguir’ las sugerencias del entendimiento. No, para el Doctor Sutil es la misma voluntad la que posee la capacidad de detectar lo justo, lo adecuado e inclinarse hacia ello por su tendencia natural *ad iustum*.

La relación que la *affectio iustitiae* tiene con la libertad de la voluntad –es denominada como *libertas innata*– presupone un papel mayor que el mero hecho de existir como ‘segunda’ inclinación natural y permitir así la elección entre ambas por parte de la voluntad. Que esta tendencia esté tan ligada a la libertad de la voluntad en el pensamiento de Escoto nos habla de una relación directa e inmediata con la rectitud en ella misma. «Ajoutons que l’inclination au bien moral est un caractère essentiel de la volonté libre, qui, sans elle, ne saurait exister»³⁷⁶. Así lo expresa Klug, entre otros muchos. De Ventosa, tratando de explicar la permanencia de la voluntad humana frente a la contemplación divina en la vida eterna –lo que Escoto denomina necesidad de inmutabilidad–, comenta lo siguiente:

«Si alguien pregunta ahora el porqué de esta indefectibilidad de la voluntad en su querer, Duns Escoto halla la razón, no en el poder de atracción del objeto saciante, sino en la rectitud de la misma voluntad. En virtud y en fuerza de esta rectitud la voluntad observa indefectiblemente el orden recto de amar el Bien Optimo, objeto de su beatitud. Ya dijimos que para Duns Escoto, siguiendo a San Anselmo, la voluntad es un poder responsable ante el orden. Cuando más recta sea la voluntad, tanto más indefectiblemente observará el orden recto»³⁷⁷.

Se nos habla, claramente, de rectitud de la voluntad, y no sólo por medio de los hábitos que pudiera adquirir, sino como cualidad propia. Bien puede identificarse dicha rectitud con la *affectio iustitiae*, que inclina a la voluntad a actuar libremente, moderando su inclinación al bien ventajoso, persiguiendo en cambio el bien en sí. Cierto es que, por lo general, y como ya ha sido comentado, ambas inclinaciones no serán necesariamente opuestas, pues pueden coincidir lo

³⁷⁶ KLUG, H., “L’activité appétitive de l’âme selon le bienheureux Jean Duns Scot”, a. c., pp. 83 – 84.

³⁷⁷ DE VENTOSA, F., “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”, en *Naturaleza y gracia*, 11 (1964), p. 78.
Volveremos a citar este artículo como DE VENTOSA, F., “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”.

ventajoso y lo justo³⁷⁸; pero ello no obsta para que la intervención de ambas afecciones sean necesarias para el actuar libre de la voluntad. La voluntad se determina a sí misma en su actuar libre, teniendo en cuenta las inclinaciones naturales hacia lo ventajoso y hacia lo justo, pero decidiendo por sus propios 'motivos'. Nada, volvemos a insistir, fuera de la voluntad es capaz de determinar la decisión de la potencia volitiva³⁷⁹.

Así pues, como venimos comprobando reiteradamente, todo inclina a hacer pensar que Escoto pone en la voluntad misma los motivos para su determinación. Por eso, la presencia de la *affectio iustitiae* es presentada siempre como constitutivo esencial de la libertad de la voluntad. Y libertad no sólo en cuanto capacidad de obrar libremente incluso frente a su propia inclinación a lo *commodum*, sino también como capacidad de actuar el bien que su propia inclinación natural *ad iustum* le propone.

Así las cosas, todo parece indicar que la naturaleza de la *affectio iustitiae* supera claramente al mero apetito intelectual: de hecho, Escoto nunca la

³⁷⁸ «La raison de cette inclination probable vers le bien est que l'appétit libre bien ordonné suit tout naturellement l'inclination de l'appétit naturel; celui-ci joue envers l'appétit libre le rôle d'une habitude qui l'incline à agir ordinairement dans telle direction, plutôt que dans telle autre, et il est clair que c'est à l'appétit naturel, avant tout autre habitude, d'incliner la volonté libre à agir d'après une inclination qui existe en elle, depuis le premier moment de son existence», DE SESMA, "La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot", a.c., p. 239.

³⁷⁹ «Se la ragione per cui scelgo entrasse nel volere, la scelta sarebbe minata alle basi», MAZZANTINI, C., "Il problema filosofico del 'libero arbitrio' in S. Tommaso e Duns Scotto", ed.c., p. 87. Así expresa este autor el hecho de la libre determinación de la voluntad. Este profesor universitario recoge en la obra citada el pensamiento de que la influencia de S. Buenaventura en Duns Escoto alcanza también al planteamiento de la voluntad en relación al entendimiento, como no podía ser de otro modo. Y recoge cómo para S. Buenaventura se da una tal comunidad entre entendimiento y voluntad, que el juicio no sólo pertenece al entendimiento, sino que es aplicable a la voluntad misma: «È una comunità per cui l'intelletto agisce quasi in maniera di volontà e prepara la volontà propriamente dette. Quando uno conosce una cosa, già nel conoscerla propende a volerla. Non si può infatti conoscere in modo neutro; ossia si ha sempre una propensione appetitiva dell'intelletto. Allo stesso modo il volere, appena di costituisce, tiene in sé l'intelletto da cui scaturisce, e quindi ha qualcosa del giudizio. In altre parole, ha in sé il giudizio come suo momento proprio, e non solo come suo antecedente», *ibid.*, p. 65. Y ofrece una interesante explicación del origen especulativo de este modo de entender la voluntad, a diferencia del de Santo Tomás: «Tommaso si preoccupa che l'arbitrio rimanga giudizio, e non diventi arbitarietà; contrariamente ai francescani, che invece volevano salvare l'arbitarietà dell'atto ultimo, ritenendo che una volontà che agisce così, non avendo all'ultimo alcun motivo per decidere conserva un che d'infinito che maggiormente la avvicina a Dio; ruolo che invece, per Tommaso, spetta all'intelletto», *ibid.*, p. 45.

denomina así. Los nombres de libertad innata o ingénita apuntan más bien a la consideración de esta afección como una formalidad específica de la voluntad, radicalmente unida a su capacidad de potencia libre y que la dota de la posibilidad –en sentido escotista– de percibir los bienes en sí mismos³⁸⁰ y de inclinar a la voluntad hacia su elección.

Por tanto, a la pregunta acerca de la naturaleza propia de la *affectio iustitiae*, nuestra respuesta es que se trata de una formalidad propia de la voluntad como potencia que inclina a la voluntad hacia el bien en sí, permitiendo –siendo la base natural– que la potencia volitiva pueda elicitar sus actos teniendo en cuenta esta consideración, y no sólo la sugerida por la *affectio commodi* hacia lo ventajoso. En cuanto formalidad, diríamos que forma parte de la naturaleza de la voluntad –es, por tanto, natural–. En cuanto que ‘ofrece’ el bien en sí como destino de su inclinación, podríamos calificarla de posibilitadora de la libertad de la voluntad. De aquí que encajen bien los nombres de libertad innata o voluntad libre con que Escoto la designa en ocasiones. Sólo nos cabe la pregunta de si lo así delineado se puede considerar dentro del concepto de apetito o inclinación: todo parece indicar que no.

Defendemos así nuestra opinión habiendo tenido en cuenta que existen algunos estudios acerca de esta misma cuestión de la naturaleza propia de la *affectio iustitiae*, que tratan de clarificar este asunto: «Sobre la cuestión de las afecciones de la voluntad existe una amplia literatura. Se podría decir que tal literatura abarca dos aspectos distintos: a) las implicaciones éticas de esta doctrina; b) la propia definición de lo que son las afecciones en la estructura de la voluntad»³⁸¹. Y menciona con claridad exponentes de las investigaciones en uno y

³⁸⁰ Ya tratamos de este aspecto o capacidad de la voluntad en la visión escotista de ella, en la nota 306, en la que referíamos el texto de Escoto en el que pone de manifiesto que la voluntad puede hacer de un objeto un fin en sí mismo, sin referencia a ningún otro. Y eso, como propiedad de la voluntad misma; no como fruto de la presentación por parte del intelecto.

³⁸¹ GONZÁLEZ, C., “¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto” en *Anuario filosófico* 47/1 (2014), p 78.

Nos atrevemos a calificar como referente de la investigación en este campo a la investigadora española ya otras veces citada, Cruz González Ayesta. Ya el título del artículo mencionado apunta hacia la solución por ella propuesta para esta cuestión: «quiero dar un paso más y proponer un marco conceptual en que encuadrar la comprensión escotista de la voluntad libre: no es apetito

otro aspecto: «Desde el punto de vista ético hay un acuerdo bastante amplio en que la doctrina de las dos afecciones debe vincularse a la superación por parte de Duns Escoto del esquema eudemonista»³⁸². Sin embargo, reconoce haber más dispersión entre quienes pretenden precisar la naturaleza de la *affectio iustitiae*³⁸³.

A modo de consecuencia de todo lo anteriormente analizado, queda claro, a nuestro parecer, que la *affectio iustitiae* es más perfecta que la *commodi*: es causa de mayor perfección en la voluntad que el apetito natural. «Voluntas in quantum habet affectionem iustitiae (id est in quantum libera est, loquendo de iustitia innata), est simpliciter nobilior se ipsa in quantum habet rationem commodi, –et hoc convenit sibi simpliciter; ergo maior convenientia iustitiae ad voluntatem

sino poder», p. 81. Con esta expresión, la autora se quiere referir a la capacidad de la voluntad de elicitar sus actos libremente, es decir pudiendo ‘elegir’ el tipo de acto respecto a cualquier objeto, así como al aspecto de elección del bien en sí mismo que la *affectio iustitiae* permite en la voluntad.

Siendo ciertamente un análisis interesante el que realiza Cruz, no nos parece que sea ‘definitivo’, por cuanto el término ‘poder’ no lo encontramos entre los acuñados en la metafísica escotista. Una cuestión de la relevancia que tienen las *affectiones* en la explicación del escocés, no vemos que se pueda dar por bien interpretada si requiere acudir a un término nuevo, no utilizado por el de Duns. Ciertamente que la *affectio iustitiae* implica un poder; incluso una posibilidad en el sentido en que Escoto suele emplear este término. Sin embargo, nos parece que no es ésa su más radical descripción.

Nos parece, por tanto, que se trata más bien de una interpretación que de una explicación de fondo. Es de interés también este artículo por las referencias que hace a otros autores que han estudiado esta cuestión, cfr. notas 382 y 383.

³⁸² *Ibid.*

Y cita J. BOLER, “Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993), p. 110 y T. HOFFMANN, “The distinction between nature and will in Duns Scotus”, a.c., p. 210.

³⁸³ «Se maneja la distinción entre libertad metafísica y libertad moral (A. Wolter implícitamente y J. Boler explícitamente). Y desde esta disputa se abren dos posturas. Unos defienden que la concepción escotista es una forma de libertarismo (T. Williams) y que su visión de la justificación moral sería radicalmente voluntarista (J. Hare) [HARE, J., “Scotus on Morality and Nature”, *Medieval Philosophy and Theology*, 9 (2000), pp. 15 – 38]. Otros, en cambio, se esfuerzan por mostrar que, pese a no ser una ética eudemonista, es una ética racional. Estos autores (A. B. Wolter y M. B. Ingham) [M. B. INGHAM, *The Harmony of Goodness*, Franciscan Press, Quincy, Ill., 1996, pp. 25 – 45; y “Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74 (2000), pp. 173 – 195; M. B. INGHAM - M. DREYER, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004, pp. 146 – 172; A. B. WOLTER, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, en M. ADAMS (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, pp. 148 – 162] se oponen frontalmente a la interpretación que presenta a Duns Escoto como un ejemplo de libertarismo», *Ibid.*, pp. 78 y 79.

absolute quam boni commodi ad voluntatem»³⁸⁴. En primer lugar porque fundamenta lo más noble de la voluntad: su libertad; y, secundariamente, porque su objeto –lo justo– es más noble que el de la *commodi*, que es lo conveniente.

4. Relación entre las *affectiones*

Si la misma potencia volitiva tiene dos inclinaciones naturales; dos aspectos relevantes de su esencia propia; dos formalidades, parece obvio pensar que, entre ellas, habrá algún tipo de relación o, mejor dicho, de complementariedad. Dicha relación habrá de ser tal que posibilite la actuación de la voluntad como potencia libre que es. Esto implica que no sea dominada por la inclinación a lo *commodum*, sino que pueda seguirla o no, pero libremente en cualquier caso; a la vez tiene en consideración la inclinación a lo justo, que es indicativo del obrar recto.

Para ello se precisará que la *affectio iustitiae* sea capaz de moderar, o incluso anular, la inclinación ad *commodum*, de modo que la voluntad pueda determinarse libremente. Puesto que, como hemos visto, para Escoto, todo se resuelve en el interior de la voluntad, cuando ésta elicit un acto, lo hace según su *affectio iustitiae* o su *affectio commodi*. «Omnis actus voluntatis, elicitus, aut elicitor secundum affectionem iustitiae aut commodi»³⁸⁵. La existencia de dos inclinaciones naturales parece permitir la actuación libre de la voluntad, no teniendo que seguir ninguna de ellas o, si lo hace, haciéndolo libremente, como fruto de elección, y no de mera inclinación natural. Además, como también hemos afirmado en la sección anterior, actuar según la *affectio iustitiae* supone la expresión de una libertad más profunda, por cuanto implica elegir lo recto, y no lo conveniente para uno mismo.

³⁸⁴ *Ord.*, II, d. 34-37, q. 1-5, n. 172; t. VIII, 440.

³⁸⁵ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 40; t. VIII, 43.

Son palabras que Escoto cita de *Anselmum, De casu diaboli*.

Nos sirve, para el propósito de analizar la interacción entre ambas *affectiones*, un texto de Escoto, más bien largo, que trata acerca del concepto de mérito y su vinculación a las *affectiones*. Nos dará el marco para entender las relaciones entre ellas o, más bien, de la voluntad en relación a ellas:

«Radix omnis meriti, loquendo proprie de merito, consistit in affectione iustitiae voluntatis, non autem in affectione commodi. Hoc patet, quia primum obiectum, circa quod aliquis meretur primo, est ipse Deus, secundum quod affectione iustitiae vult Deo bonum, ut *esse*, et bene *esse*, scilicet iustum, et sapientem. Sed affectio commodi respicit proprium bonum, et ideo meritum non consistit primo in affectione iustitiae, ut ordinat, et moderatur affectionem commodi circa bonum proprium. Sed sicut demeritum primum Angelorum fuit inordinatus motus, et desiderium beatitudinis citra Deum; ita meritum est ordinatus motus circa Deum volendo sibi bonum, et volendo cum debitis circumstantiis sibi coniungi ipsum in se, et in aliis. Et ideo velle affectione commodi, si non ordinetur, et moderetur affectione iustitiae, est demeritum. Quia immoderatus affectione iustitiae non meretur secundum quod praevenit affectionem iustitiae, et ideo in affectione commodi, nisi referatur ad ultimum finem affectione iustitiae, non consistit meritum»³⁸⁶.

Es decir, la *affectio commodi* tiende necesariamente a lo ventajoso y puede llegar a desearlo desordenadamente. Desordenadamente para la voluntad como potencia libre que, por encima de lo ventajoso, debe desear lo justo. De aquí que, si siguiera su tendencia *ad commodum*, sería un desorden para ella. El desorden se

³⁸⁶ *Rep.*, III, d. 18, q. un., n. 5.

Citamos aquí el texto de la *Reportata*, semejante al de la *Ordinatio*, pues –respecto de esta última– la edición crítica Vaticana apunta: «In libro III Ordinationis complendo, discipuli aut longiores textus aliunde sumptos –immo etiam integras quaestiones ac distinctiones– intromiserunt, aut aliqua proprio Marte confecta addiderunt.

»Prout iam olim ostendimus, primus qui manus apporuit ad textum Scoti complendum, est quidam recensor anonymus, qui non solum Scoti textum revisit ac redegit, sed plures lacunas implevit (...).

»Hoc idem evenit in libro III *Ordinationis* pro d. 18 – 25: eae quidem omnes in codicibus *Ordinationis* prostant, sed ex Duns Scoti *Lectura* fere de verbo ad verbum transcriptae sunt, quod ad modum agendi Duns Scoti non pertinet (...). Praedictas igitur distinctiones Duns Scotus in *Ordinatione* sua paranda exponere praeterivit seu ad futurum tempus conficiendas distulit. Exinde eruendum est eas ab illo primaevo recensore anonymo ex *Lectura* in *Ordinationem* translatas esse», t. X, 42*.

da, por tanto, sólo en relación a la voluntad libre, pues la voluntad como naturaleza no puede desear desordenadamente lo ventajoso ya que esa inclinación es natural, y lo natural no puede ser desordenado³⁸⁷. Sólo puede ser desordenada la voluntad, en cuanto que siga libremente los apetitos de la *affectio commodum*, frente a los de la *affectio iusti*. Trataremos de este tema –que cae propiamente en el ámbito de lo moral– en el próximo capítulo.

Es claro, por tanto, que la inclinación a lo justo es la que permite que la voluntad pueda –haciendo uso de su libertad– no tender con necesidad hacia lo ventajoso³⁸⁸. De aquí que la tendencia hacia lo justo modere la tendencia a lo cómodo, facilitando que la voluntad se incline hacia aquello que realmente es un bien en sí mismo, y no sólo un bien ventajoso para la tendencia natural. La autodeterminación de la voluntad –en su sentido más profundo– al permitir a la voluntad una verdadera elección libre, implicará la capacidad intrínseca de moderar las inclinaciones naturales, y decidirse hacia la rectitud, que es la causa de la verdadera felicidad³⁸⁹. Es evidente, en definitiva, que el uso recto de la voluntad será elicitar sus actos conforme a su más perfecta *ratio*, es decir, libremente³⁹⁰ y eligiendo el bien justo por encima del puramente apetecible.

³⁸⁷ «Voluntas naturalis non est de se inmoderata, sed tantum inclinatur per modum naturae, –et hoc non est inmoderatio, quia inclinatur sicut accipitur inclinari, nec est in potestate sua aliud; in potestate autem voluntatis ut libera est actu elicito, est tantum inclinari, vel minus», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 55; t. VIII, 55.

³⁸⁸ «Si in voluntate est affectio commodi sine libertate, et affectione iusti, quae moderet appetitum commodi, tunc necessario vellet commodum, sed ubi utrumque est, et affecti commodi, et iusti, non oportet: quia ex libertate ibi potest aliud velle, quam commodum», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 14.

³⁸⁹ «Freedom of self-determination, then, is an intrinsic disposition to moderate one's inclinations, whether sentient or rational, according to that rightness which alone brings an enduring happiness», MESSERICH, V., "The awareness of causal initiative and existential responsibility in the thought of Duns Scotus", a.c., p. 640.

³⁹⁰ «Boni, in elicendo actum, non utebantur voluntate secundum rationem eius imperfectam, in quantum scilicet est appetitus intellectivus tantum, agendo scilicet tali modo quo appeterent appetitu intellectivo agere, –sed utebantur voluntate secundum eius perfectam rationem (quae est libertas), agendo secundum voluntatem eo modo quo congruit agere libere in quantum liberum agit: hoc autem erat secundum regulam superioris voluntatis determinantis, et hoc iuste», *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 60; t. VIII, 55.

Como ya ha sido mencionado, la primera misión –por así decir– de la *affectio iustitiae* será la de moderar naturalmente la inclinación *ad commodum*. Moderación natural que facilitará la actuación libre de la voluntad al determinarse a sí misma en su elección. Este moderar la inclinación *ad commodum* se orienta ya sea para que la voluntad no la siga en absoluto, o para que la siga pero con menor intensidad.

«In quantum est appetitus mere intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile (sicut est de optimo visibili et visu), in quantum tamen libere est, potest se refrenare in eliciendo actum, ne sequatur illam inclinationem –nec quantum ad substantiam actus nec quantum ad intensionem– ad quam potentia naturaliter inclinatur»³⁹¹.

Por supuesto que la voluntad también podrá elegir en el sentido de la inclinación *ad commodum*, pero entonces lo hará libremente –teniendo en cuenta la consideración *ad iustitiae*–, y no empujada necesariamente por su inclinación natural. Se trata, por tanto, según nuestro parecer, de poner en la naturaleza de la voluntad todos los requisitos necesarios para que pueda darse la libertad, sin tener que recurrir a otra potencia distinta, que dé razón de ella.

Si, como hemos dicho, lo que más inclina a la voluntad es su tendencia natural, o se ponen en la voluntad dos tendencias naturales, tales que una modere a la otra –hasta el punto de poder anularla–, o la voluntad obraría siempre conforme a su tendencia natural única, con lo que se eliminaría la libertad³⁹². Es patente, pues, la conveniencia que se da en el sistema escotista de poner dos inclinaciones naturales en la voluntad.

Ya se trató en el capítulo segundo la cuestión de cuál es el elemento fundamental que distingue una potencia natural de una libre. Allí se vio que este

³⁹¹ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 50; t. VIII, 50.

³⁹² Cfr. nota 388.

«Libertas non est illa ratio a qua per se appetit commoda intellecta, tum quia, si esset sine libertate, appeteret illa, tum quia voluntas naturaliter est maxime prona ad appetendum maxima commoda; sed libertas moderatur hanc pronitatem ne immoderate velimus; ergo libertas non est illa ratio in voluntate qua appetit commoda, immo magis quandoque quasi retrahens», *Ord.*, III, d. 26, q. un., n. 81; t. X, 25.

elemento es la capacidad de autodeterminación. Si una potencia es capaz de determinarse a sí misma a la acción, cuando se le presenten diversos objetos, es que es una potencia libre. En cambio, cuando la determinación a la acción viene dada por la atracción del objeto, de modo que la potencia no tiene ninguna capacidad de oponerse a esta atracción, estamos ante una potencia natural.

Pues bien, estamos ya en condiciones de comprobar que es la existencia de la *affectio iustitiae* la que posibilita que la voluntad sea indeterminada frente a cualquier objeto, precisamente porque la voluntad no posee una única inclinación natural, sino dos. De este modo, la voluntad tiene en su poder todos los elementos requeridos para efectuar su acto libremente. La autodeterminación es, por tanto, un elemento formal de la acción de la voluntad; es un requisito esencial para la libertad. Sólo la voluntad posee esta independencia de los objetos y el poder soberano sobre ellos³⁹³. Y todo esto en virtud de que la voluntad no es atraída de modo necesario por ningún objeto, ya que –según Escoto– una de sus tendencias naturales modera a la otra.

No es de extrañar, en este contexto, que Duns Escoto otorgue a la *affectio iustitiae* el calificativo de libertad innata de la voluntad, ya que, aunque propiamente no es la *affectio iustitiae* lo mismo que la libertad –es obvio–, sin embargo sí parece ser ella la que la permite.

³⁹³ «This self-determination is a “formal” element in the will’s activity, so much so, that there never can be an act of will without it. It is an essential prerequisite for freedom (...). To be self-determining means that the power of decision is at the disposal of the will; where different, contradictory opposed, possibilities for action are given, our will can take the one or the other alternative. This independence from the objects, which are presented to us by our cognition when we make a decision or when we will, and this sovereign power over them, is what we call self-determination. There is not other agent of such a mode of action. The will has not only the act itself in its power, but its intensity too», GAVRAN, I., “The idea of freedom as a basic concept of human existence according to John Duns Scotus”, en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c., pp. 653 – 654.

Volveremos a citar este artículo como GAVRAN, I., “The idea of freedom as a basic concept of human existence according to John Duns Scotus”, a.c.

También De Sesma se refiere a esta cualidad de la voluntad: «La liberté [qualité suprême de la créature rationnelle] n'est autre chose que le pouvoir absolu de la volonté de s'incliner vers un bien ou son contraire, ou de s'abstenir de tous les deux actes positifs, et cela, comme nous l'avons vu, soit devant le bien suprême: Dieu, soit devant un bien limité», DE SESMA, L., “La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot”, a.c., p. 247.

«Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‘prima moderatrix affectionis commodi’, et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinatur affectio commode et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinatur affectio commodi), illa –inquam– ‘affectio iustitiae’ est libertas innata voluntati, quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis»³⁹⁴.

No olvidemos que el término libertad se opone, en Escoto, a natural y toda potencia natural se caracteriza por tener un obrar necesario. Por tanto, aquello que suprime la necesidad en una potencia, será lo que permita actuar libremente; y esto es lo que hace la *affectio iustitiae*.

Por tanto, el primer efecto del apetito libre de la voluntad, en cuanto moderador del apetito natural, es el de suprimir la necesidad en el obrar voluntario: «voluntas, quae est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult iustum, actu elicito»³⁹⁵. De este modo, la voluntad no sólo es libre ante los objetos a los que la inclina la tendencia natural, sino también frente a lo justo y, en último extremo, ante el Bien Supremo en la beatitud.

La función moderadora otorgada por el Doctor Sutil a la *affectio iustitiae*, se orienta, precisamente, a frenar al apetito natural *ad commodum* en todo aquello en lo que se separe del orden objetivo de los bienes³⁹⁶.

«Ipsa eadem facta iam libera (quia nihil aliud est nisi quod una res includit virtualiter plures rationes perfectionales, quas non includeret si esset sine ratione libertatis), ipsa –inquam– per libertatem suam potest se moderari in volendo, et quantum ad hoc quod est ‘velle’ ad quod inclinatur affectio commodi, et licet inclinet summe ad velle commodum; et ex quo potest

³⁹⁴ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 49; t. VIII, 49.
Cfr. nota 176.

³⁹⁵ *Ord.*, II, d. 39, q. 1-2, n. 22; t. VIII, 463.

³⁹⁶ Es conveniente recordar que, al hablar de orden objetivo en Escoto, no se habla directamente del orden natural, sino del orden libremente querido por Dios, que a veces coincide con el natural, pero puede no coincidir.

moderari, tenetur moderari secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore»³⁹⁷.

La voluntad misma, por tanto, sin necesidad de recurrir a nada exterior a ella, tiene la capacidad de regular sus acciones rectamente, con una rectitud que le es dictada por ella misma. De aquí que Escoto llame también a la *affectio iustitiae* la justicia innata de la voluntad³⁹⁸.

Tocamos con esto un tema capital de la teoría escotista de la voluntad. Hemos partido de la radical oposición entre obrar natural y libre, lo que nos ha llevado –siguiendo el pensamiento de Escoto– a separar radicalmente la voluntad del intelecto, dado que sus respectivos modos de obrar son irreconciliables. Puesta esta separación –que a Duns Escoto le parece esencial para defender la libertad– se hace imposible todo influjo determinativo del intelecto en la voluntad. De aquí que se niegue la influencia del intelecto en el origen de la libertad de la voluntad. Pero hay más. No sólo es que la voluntad sea libre por ella misma³⁹⁹, por esencia, sino que tampoco precisa del juicio práctico del intelecto, que dicte la conveniencia –rectitud– del objeto en cuestión respecto a la perfección propia de la voluntad y del alma –de la persona– en general.

Ya se ha dicho que, según el Oxoniense, todo acto elícito de la voluntad es conforme a la *affectio iustitiae* o a la *affectio commodi*⁴⁰⁰, lo cual muestra a las claras que, incluso para obrar rectamente, la voluntad no necesita del juicio intelectual. Si para la escolástica anterior, la rectitud del obrar viene dada por la conformidad de la acción con el juicio práctico de la recta razón, para Duns Escoto, esta rectitud de la voluntad se da cuando su acto libre es puesto en conformidad con su propia inclinación natural *ad iustum*.

³⁹⁷ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 51; t. VIII, 51.

³⁹⁸ Cfr. notas 390 y 394.

³⁹⁹ «... la libertà fa parte della sua natura», BONANSEA, B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, ed.c., p. 78.

⁴⁰⁰ Cfr. nota 385.

5. Voluntad y racionalidad

La pregunta que surge espontánea, en este punto, es ¿cómo puede una tendencia natural inclinar hacia lo que es recto? ¿Cómo puede valorar la rectitud, en concreto, de cada objeto que el intelecto le presente? La respuesta, si bien sencilla, no por eso está exenta de una enorme trascendencia. Si la *affectio iustitiae* puede valorar lo que es recto es, sencillamente, porque ella misma es racional: tiene esa capacidad por su misma naturaleza. Podemos decir que, así como la *affectio commodi* tendía a todo aquello que resulta conveniente a su propia naturaleza como potencia, al modo de cualquier apetito y, por tanto, “veía” los objetos desde el punto de vista de su propio perfeccionamiento; la *affectio iustitiae* posee la capacidad de valorar el objeto en sí mismo, calibrando su bondad intrínseca. De modo que si tiende a él es en virtud de su propia bondad –la del objeto– y no –aunque de hecho se den unidos– porque supone un perfeccionamiento para la voluntad y, en definitiva, para el hombre.

Se hace necesario, pues, precisar en qué sentido afirma Duns Escoto que la voluntad es una potencia racional. Los motivos de esta afirmación los tenemos ya claros, puesto que admitir que sólo el intelecto es una potencia racional, mientras que la voluntad lo sería por participación en la racionalidad del intelecto, sería tanto como admitir la dependencia de la voluntad respecto al intelecto, lo cual, para Escoto, no es cuestión que se pueda plantear.

Es evidente que defender la libertad, como la concibe Escoto, implica admitir que la voluntad es, por sí misma, racional. De no admitirlo, la voluntad quedaría reducida a una mera espontaneidad arbitraria, que elegiría sus objetos sin ningún motivo. Pero esto nunca lo admitiría Escoto⁴⁰¹. Él tiene muy claro que el

⁴⁰¹ Esta necesidad de actuar por motivos determinados es captada por Libertini «l'azione libera è una azione razionale, fatta per certi motivi, di cui l'individuo si renda ben conto». Pero no llega a darse cuenta de que estos motivos, para Escoto, los tiene la voluntad: «É vero che egli ha voluto riconoscere in tal modo la necessaria influenza dell'intelletto sulla volontà ma questo concorso del giudizio pratico viene qui considerato puramente occasionale, e con la sua presenza degrada nondimeno la volontà a un mero arbitrio irrazionale», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., pp. 76 y 75.

obrar libre es un obrar motivado, tiene un porqué y, en virtud de ese porqué, actúa. Esto es lo mismo que admitir que todo agente obra por un fin. Nuestro autor así lo admite, aunque matiza la afirmación haciendo ver que un agente natural actúa por la atracción necesaria que sobre él ejerce el fin –un fin que ya viene dado por su misma naturaleza–; mientras que un agente libre, un agente *per se*, obra, sí, por un fin, pero no por la necesaria atracción que sobre él ejerza el fin, sino porque libremente se lo propone. «Quia omne agens propter finem agit ex appetitu finis; omne per se agens agit propter finem; igitur omne per se agens suo modo appetit finem»⁴⁰².

Es pues un hecho, también para Escoto, que el obrar libre ha de ser un obrar por un motivo. Pero si esos motivos no le vienen dados por el intelecto práctico, se deriva que la propia voluntad tiene en sí los motivos de su obrar recto; posee una norma objetiva intrínseca a su naturaleza: es racional por sí misma. El Doctor Sutil lo expresa sin paliativos: «quia habere voluntatem, et esse naturam intellectualem convertuntur»⁴⁰³. Este texto debe ser interpretado en su sentido más radical, es decir, que la voluntad forma parte, por sí misma, de la naturaleza intelectual: es racional por su misma esencia, no por participar de la racionalidad del intelecto⁴⁰⁴. Es el mismo Escoto quien así lo expresa al rebatir a quienes defienden que sólo la intelección es una operación propia de la naturaleza intelectual: «aliter arguitur (...) quia intellectio sola esset actus perfectus, et

⁴⁰² *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 13; t. I, 9.

Son interesantes unas palabras de Oromí que resaltan la independencia del obrar de la voluntad: «el entendimiento respecto de la voluntad no es ni agente, ni acto, ni motor. No puede ni directa, ni indirectamente mover la voluntad a producir su acto por muy apetecible que sea el objeto que le presente, como es el caso de la visión beatífica», OROMÍ, M., “Principios básicos de la Ética de Escoto”, a.c., p. 415.

⁴⁰³ *Ord.*, IV, d. 49, q. 2, n. 20.

⁴⁰⁴ Es interesante el trabajo de TODESCAN, F., “Giovanni Duns Scotto. Una introduzione bibliografica”, en *Veritas*, Porto Alegre, (50) 3 (2005). En él afirma: «La “rationalitas” cioè si definisce innanzitutto come “facoltà di giudicare rettamente ogni bene nel suo proprio essere”, “considerandolo in se stesso e senza riferirlo al proprio perfezionamento”. Questo rapporto diretto con il “bonum” di ogni ente le garantisce una dinamica di libertà ed autodeterminazione nel relazionarsi con le creature, senza ricevere influenze determinanti né dall’interno né dall’esterno di sé. Rispetto all’intelletto, Scotto individua esplicitamente nella volontà questa facoltà di riconoscere un determinato oggetto come da seguire o da fuggire, la potestà di assentirvi o di dissentirvi, o addirittura di sospendere l’assenso», p. 22.

proprius naturae intellectuali, volitio sola non esset, nisi quaedam inclinatio, sicut gravis ad centrum»⁴⁰⁵. A lo cual responde así: «ad rationem pro intellectu, respondeo, si dilectio sola esset, non esset tantum inclinatio naturalis, sicut gravis ad centrum, sed esset operatio propria naturae intellectualis; quod enim nunc sit operatio, et talis operatio, non habet formaliter ab intellectione, sed concomitanter»⁴⁰⁶.

No cabe ninguna duda de que, para Escoto, tanto el intelecto como la voluntad participan, por sí mismas, de la naturaleza intelectual: sus mismas naturalezas son racionales⁴⁰⁷. Pero ¿cómo entiende Escoto la racionalidad de la voluntad? No es tarea fácil responder con precisión a esta cuestión.

Un primer elemento, aunque no muy específico, si se quiere, de la racionalidad de la voluntad es constituido por su misma capacidad de autodeterminación. En la cuestión 15 del libro IX de la Metafísica –dedicada, como sabemos, a la discusión de la distinción de las potencias hecha por Aristóteles– Escoto llega a afirmar que, estrictamente hablando, sólo sería racional la voluntad. El intelecto lo sería en cuanto previene al acto de la voluntad. El elemento en el que se apoya para hacer esta afirmación es, precisamente, que sólo la voluntad es capaz de determinarse a sí misma, por su propia virtud, y por tanto libremente; mientras que el intelecto, si no es determinado por su objeto, no es capaz de acción alguna. Una vez determinado –con determinación necesaria– el intelecto obra conforme a esa determinación extrínseca⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ *Ord.*, IV, d. 49, q. *ex latere*, n. 17.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Hoeres lo describe así, comparando la concepción de Escoto con la de Santo Tomás: «La ragione ultima della diversa concezione del rapporto tra intelletto e volontà e, conseguentemente, anche della libertà della volontà, sta in ciò, che per Scoto la volontà è già in se stessa essenzialmente determinata come razionale e perciò può essere un principio pienamente valido dei suoi atti (...). Secondo Scoto (...), la ragione per cui la volontà è razionale sta unicamente nella sua propria essenza. Non solo la presenza dell'intelletto, bensì pure quella della volontà costituisce per lui la natura intellettuale, il che per Tommaso sarebbe semplicemente impensabile», HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., p. 275.

⁴⁰⁸ «Intellectus, etiam cognoscens opposita, quantum ad illud causalitatis, quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est; et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii; sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit; imo

No debe concluirse de esto que Escoto considere al intelecto como una potencia irracional. Estos textos se dirigen más bien –a nuestro modo de ver– a plantear la diferencia radical entre intelecto y voluntad, que ya se ha analizado en otros lugares.

Profundizando más en el problema que ahora nos atañe, se puede afirmar que la racionalidad de la voluntad no es del mismo tipo que la del intelecto. No se puede pensar que la voluntad concebida por Escoto sea capaz, por ejemplo, de emitir un juicio sobre sus objetos. Es claro que esta función corresponde sólo al intelecto, por su misma naturaleza. Esto se desprende inmediatamente de los textos en los que Duns Escoto habla de la necesidad, por parte de la voluntad, de ser precedida por la deliberación –que se reduce a uno o varios juicios– para obrar rectamente. «Sicut enim non humane agit nisi intelligendo agat, ita –circa illud quod est ad finem– non humane bene agit nisi intelligendo illud propter quod agit; et istud ‘intelligere’ est ‘deliberare’. Unde non sic agit virtuosus repentine et sine deliberatione sicut natura agit, ex II *Physicorum*»⁴⁰⁹. Por otra parte, «operatio quae est intelligere, nata est primo competere intellectui et non est ita nata competere voluntati, nec est aliqua ratio alia nisi quia intellectus est intellectus et voluntas est voluntas: cuicumque enim principio operativo, ex eo quod est tale,

praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis. (...).

»Itaque si potentia rationalis dicatur ab Aristotele intellectus, differentia dicta sic intelligenda est, secundum supra posita; sibi non convenit respectu actus proprii; nec in quantum per actum suum concurrat ad actum potentiae inferioris, praecise sumendo actum suum; sed utroque modo cadit sub natura; cadit autem sub alio membro, in quantum subest per actum suum actibus voluntatis. Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis; et ipsa est oppositorum, tam quo ad actum proprium, quam quo ad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum; sed modo libero, potens se determinare», *In Metaph.*, lib. IX, q. XV, nn. 6 y 7.

«Item, IX *Metaph.*, c. 4: Intellectus est potentia rationalis; est enim oppositorum; sed non est perfecte potentia rationalis, quia in nihil potest nisi determinetur, sed quando appetitus determinaverit, tunc potest in unum; ista autem determinatio, sicut patet ibidem, est a voluntate, non a scientia, quia tunc utrumque ageret; igitur scientia est causa partialis tantum, ita quod voluntas cum potentia intellectiva cognoscente est potentia rationalis proxima», “Additiones magnae”, en BALIC, C., *Les commentaires de Jean Duns Scot*, ed.c., p. 284.

⁴⁰⁹ *Ord.*, III, d. 33, q. un., n. 76; t. X, 175. La referencia al libro de la Física en Santo Tomás, es la siguiente: «Unde et natura, quia habet determinata media per quae agat [propter finem], propter hoc non deliberat», *Physica* II, lect. 14, n. 8 (II 96b), como recoge la edición crítica Vaticana.

sive sit res per se sive unitive contineatur in aliquo, nata est competere propria operatio»⁴¹⁰.

Que la racionalidad de la voluntad no se confunda con la del intelecto, no implica, sin embargo, que no exista. Puesto que las actividades propiamente cognoscitivas no son posibles a la voluntad, nos inclinamos a pensar que la racionalidad de la voluntad venga del hecho mismo de que obra –o puede obrar– según el orden recto de las cosas: obra rectamente⁴¹¹; lo cual se opone a un obrar arbitrario, irracional. Tiene interés, en este sentido, ver el esfuerzo que realiza Escoto por poner en claro que la voluntad de Dios, cuando obra *ad extra*, no es un querer arbitrario, sino racional, y esto porque es «ordenatissime volens»⁴¹², «rationabilissime»⁴¹³ y, en definitiva, porque «Deus (...) sit agens rectissima ratione»⁴¹⁴. Pensamos, por tanto, que un elemento de la racionalidad que el Doctor

⁴¹⁰ *Ord.*, I, d. 13, q. un., n. 100; t. V, 121.

La misma idea puede también verse en textos como: «difficile est voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimum, non tamen est impossibile», *Rep.*, II, d. 39, q. 2, n. 14.

⁴¹¹ Así parece entenderlo y aceptarlo también Mary Elizabeth Ingham: «As a rational potency, the will desires to love the good in an appropriate manner. Scotus's discussion of this aspect of the will relies heavily upon the Anselmian analysis of the will as comprised of an affection for justice (affectio iustitiae) and an affection for possession (affectio commodi). The will, as sole cause of its own movement, possesses a two-fold appetite: natural and free. Since the will is a rational potency, it possesses an appetite toward rational acts of love. This rational appetite belongs to the nature of the will and involves the intellectual virtue of prudence. As free, the will can restrain itself in eliciting an act in accordance with its natural inclination. This self-restraint is an activity of reason exercised by the will as part of its nature», INGHAM, M.B., "Practical wisdom: scotus's presentation of prudence", en HONNEFELDER, L.; WOOD, R.; DREYER, M. (Ed.), *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*, E.J. Brill, 1996, p. 554.

Volveremos a citar este artículo como INGHAM, M.B., "Practical wisdom: scotus's presentation of prudence", a.c.

⁴¹² «Sed Deus est ordinatissime volens; igitur sic vult: igitur primo vult se, et omnia intrinseca sibi: immediatius quantum ad extrinseca est anima», *Rep.*, III, d. 7, q. 4, n. 4.

⁴¹³ Escoto indica las características de un querer consecuente a la razón, «nam omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem, et tertio alia quae sunt remotius ordinata ad attingendum finem», para continuar mostrando que «Sic etiam Deus rationabilissime» actúa según esas mismas características, *Ord.*, III, d. 32, q. un., n. 21; t. X, 136.

⁴¹⁴ *Rep.*, IV, d. 1, q. 5, n. 9.

Cfr. *Ord.*, II, d. 27, q. un, n. 13; t. VIII, 289: «in Deo est sapientia et non talis aliquis habitus limitatus»; *Ord.*, IV, d. 50, q. 6, n. 3; etc.

Hay que tener en cuenta que toda la obra *ad extra* de Dios, por ser una operación libre y contingente, procede de la voluntad, «Prima Causa contingenter causat; igitur volens causat», *De*

Sutil atribuye a la voluntad –a nuestro modo de ver, el principal–, venga dado porque ella, en cuanto voluntad, obra de modo recto y ordenado.

Sigue en pie, sin embargo, la cuestión de cómo puede la voluntad, a través de su tendencia *ad iustum*, reconocer los objetos o las acciones rectas, al margen del juicio del intelecto. El problema se plantea, no al afirmar que tanto el intelecto como la voluntad son requeridos para que se dé una acción verdaderamente humana, sino al delimitar el papel de cada uno de ellos en esta acción⁴¹⁵.

La función del intelecto no plantea mayor inconveniente. Él es el que conoce los objetos y los presenta a la voluntad, acompañándolos de un juicio práctico, que expresa la conveniencia o inconveniencia natural de dicho objeto respecto al sujeto, *hic et nunc*. Ahora bien, la voluntad, independientemente de esto, puede decidir por su cuenta sobre la conveniencia del objeto, y esta decisión puede no coincidir con la del intelecto. Siendo así que la voluntad no puede juzgar, en sentido estricto, del objeto, pensamos que el único modo de conciliar este problema es dando a la voluntad –a través de su *affectio iusti*– una estricta connaturalidad con lo recto. Así, al tener inscrito en su naturaleza el orden recto de las cosas, puede valorar el acierto o desacierto del juicio intelectual. Ante un objeto presentado por el intelecto como bueno, la *affectio commodi* de la voluntad puede tender a inclinarla hacia él necesariamente, mientras que la *affectio iustitiae* valora, por connaturalidad con lo que es recto, la conveniencia del juicio intelectual, adhiriéndose también ella en su inclinación o, por el contrario, refrenando –e incluso anulando– la inclinación de la *affectio commodi*.

En este orden de cosas, Escoto atribuye a la voluntad alguna operación que, para la tradición anterior, sería exclusiva del intelecto: la capacidad de comparar entre sí los objetos.

primo principio, c. 4, concl. 4. Por tanto, si todo lo causado tiene un orden, es porque la voluntad divina es ordenadísima y racionabilísima.

⁴¹⁵ Así expresa este problema Bellofiore: «l'uomo nelle sue azioni morali dipende dall'intelletto e della volontà: queste due facoltà sono assolutamente necessarie per agire con libertà: cotesta è una verità apodittica che, in fondo in fondo, nessuno nega; il dubbio nasce dal momento che s'indaga quale attività compete a ciascuna nella direzione delle azioni dell'uomo», BELLOFIORE, L., "La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer", en *Studi francescani*, 40 (1943), p. 25. Volveremos a citar este artículo como BELLOFIORE, L., "La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer".

«Certum est enim quod voluntas est talis potentia comparativa et collativa (et imaginativa, similiter), ita bene sicut potentia intellectiva; et ideo certum est quod utraque istarum potentiarum potest obiectum suum comparare, et in obiecto suo causare relationem: non realem (...). Sed voluntas divina, et etiam omnis voluntas (quidquid sit de imaginatione, de qua non nunc), potest comparare se ipsam ad obiectum in esse voluto ab aeterno (et e converso), et sic potest in obiecto causare relationem rationis ad ipsam»⁴¹⁶.

En la teoría clásica, el intelecto es capaz de juzgar la conveniencia o no de un objeto por el hecho de que conoce tal objeto y la naturaleza propia de la voluntad, con su ordenación natural consecuente. Con estos elementos, el intelecto está dotado de todos los medios necesarios para dictaminar si un objeto conviene a la voluntad. En esta conveniencia, no sólo está incluida la perfección natural de la potencia, sino también el objetivo perfeccionamiento del hombre completo, según las exigencias de su naturaleza.

Es claro que la capacidad comparativa que Escoto atribuye a la voluntad no incluye todos estos elementos del mismo modo en el que se dan en el intelecto, ya que la voluntad no conoce. Por tanto, el fundamento de esta capacidad comparativa no puede ser el conocimiento del objeto y de la propia naturaleza, con su propia ordenación natural. Se tratará, más bien, de una apreciación por connaturalidad, dado que la voluntad tiene inscrito en su misma naturaleza –con la *affectio iustitiae*– cuál sea el modo recto de obrar. La voluntad tiene su propio “toque interior” para determinar lo que es justo⁴¹⁷.

⁴¹⁶ *Ord.*, I, d. 45, q. un., n. 11; t. VI, 375.

«Sufficit voluntatem comparare hoc ad illud, quia voluntas est vis collativa sicut intellectus», *Ord.*, II, d. 6, q. 1, n. 19; t. VIII, 32 – 33.

⁴¹⁷ Así lo expresa GAVRAN, I., “The idea of freedom as a basic concept of human existence according to John Duns Scotus”, a.c., p. 655.

Y, de otra manera, INGHAM, M.B., “Practical wisdom: Scotus's presentation of prudence”, a.c., p. 570.

Esta capacidad de comparar los objetos, que se da en la voluntad, es puesta de manifiesto por Escoto en múltiples ocasiones⁴¹⁸. Tanto es así que, incluso, el Doctor Sutil admite, junto a las relaciones reales y de razón, un tercer tipo de relación –ni real, ni estrictamente de razón– que viene dada por la actividad comparativa de la voluntad.

«Quia omnis potentia quae potest habere actum circa obiectum existens non ut existens est, et illud obiectum potest actu suo comparare ad aliud ad quod tale obiectum non comparatur ex natura rei, –potest in obiecto, ut obiectum est, causare relationem ipsius ad aliud; quae quidem non est realis, quia non est ex natura obiecti in se, –nec tamen est stricte rationis, quia non semper illa potentia comparans est ratio tantum sive potentia ratiocinativa»⁴¹⁹.

Así como el intelecto compara conociendo, la voluntad lo hace eligiendo⁴²⁰, operación que realiza tras haber provocado una comparación entre los objetos, lo que supone una nueva relación entre ellos⁴²¹.

El resultado de esta actividad comparativa de la voluntad –que es una valoración en el pleno sentido de la palabra, aunque no basada en el conocimiento, sino en la connaturalidad con lo justo– no siempre coincide con el juicio práctico del intelecto, aunque normalmente sea conforme a él. La voluntad es, por tanto,

⁴¹⁸ «Posse comparare obiectum comparatione, quae non est ex natura obiecti, competit illis potentiis [intellectui et voluntati] per rationem communem in eis, scilicet propter immaterialitatem earum», *Quodl.*, q. XVII, n. 3.

«Non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum, est comparatio quae est usus, sed tantum quando comparatur ad aliud ut ‘minus bonum’ ordinatum ad aliud tamquam ad ‘maius bonum’ consequendum per illud», *Ord.*, III, d. 26, q. un., n. 101; t. X, 30 – 31.

«... sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa», *Ord.*, II, d. 38, q. un., n. 3; t. VIII, 450.

«... referre utendo sive ordinando unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa vel potens referre suo modo», *ibid.*, n. 15; t. VIII, 453.

⁴¹⁹ *Ord.*, I, d. 45, q. un., n. 10; t. VI, 374 – 375.

⁴²⁰ Cfr. *Quodl.*, q. XVII, n. 3: «Non solum enim intellectus potest comparare obiectum aliqua comparatione, quae non est ex natura rei, sed etiam voluntas potest, hoc acceptando, sicut intellectus cognoscendo».

⁴²¹ «Non omnis relatio est realis, vel rationis; sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis», *Quodl.*, q. XVII, n. 4.

un principio de operaciones completamente autónomo, aún en el caso hipotético de que su valoración coincidiera siempre con el juicio práctico del intelecto⁴²². De modo semejante a la relación de razón que causa el intelecto, puede hablarse de una relación causada por la voluntad:

«Omnis quippe potentia collativa potest obiectum suum comparare ad aliud, et in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei in se, sed ex actu potentiae comparantis; et ita sicut ratio, comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum rationis, ita voluntas comparando obiectum suum potest causare circa ipsum respectum aliquem, qui potest dici ‘respectus appetitus’»⁴²³.

Si bien no parece que haya que dar más entidad al nombre aportado a esta comparación –*respectus appetitus*–, sí nos habla de esa capacidad de la voluntad de crear relación entre los objetos que compara y que los compara, precisamente, apeteziéndolos. Operación ésta –apetecer– que sucede a la ponderación de la bondad del objeto, una vez tenidas en cuenta las dos inclinaciones naturales: la *affectio commodi* y la *affectio iustitiae*.

Como estamos viendo, esta autonomía de la voluntad, tan radicalmente defendida por nuestro autor, no es, sin embargo una autonomía sin orientación alguna. Para el Sutil, la voluntad tiene su propia orientación hacia lo recto a través de su *affectio iustitiae*. Siendo esto así, de modo que se puede considerar que el voluntarismo de Escoto lo es moderadamente, precisamente porque contiene una innata orientación a lo recto, también nos parece que pone las cosas de un modo tal que será muy fácil para quienes continúen con sus planteamientos, acabar

⁴²² Puede verse a este respecto HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., p. 288. Es de particular interés el siguiente texto: «Infatti, anche se la volontà inclina a seguire la conoscenza, di fronte a quest’ultima essa rimane un principio pienamente autónomo che quindi, prima di decidersi definitivamente, deve da parte sua prendere posizione davanti alla considerazione e all’esame dell’intelletto. La decisione non è cieca, e quindi normalmente sarà conforme al giudizio dell’intelletto. Ma anche se questa conformità si verificasse in ogni caso, sarebbe pur tuttavia prodotta sempre dalla volontà sovrana la quale, agendo razionalmente e non ciecamente, dev’essere in grado non solo di assumere il risultato finale della considerazione intellettuale, ma pure di realizzarlo nella sua peculiare maniera».

⁴²³ *Ord.*, III, d. 26, q. un., n. 100; t. X, 30.

quedándose sólo con el aspecto de autonomía, y despreciando en la práctica la posible connaturalidad con lo justo.

B. DINAMISMO PERFECTIVO DE LA VOLUNTAD

Tras haber analizado el dinamismo de la voluntad desde un punto de vista, que podríamos llamar natural, por cuanto hace referencia a la interrelación entre sus dos tendencias naturales; se estudia, a continuación, el dinamismo voluntario desde el punto de vista de la producción del acto por parte de la voluntad y de su orientación finalista.

No se puede olvidar que toda la filosofía Duns Escoto –como también su teología– tiene como punto central la defensa de la libertad en el obrar humano, consecuencia de la libertad del obrar divino. La libertad, por tanto, juega un papel decisivo en el pensamiento escotista, hasta el punto de que es la libertad la que da origen a los entes creados y la que, por otra parte, va a constituir el camino para alcanzar el fin último en aquellas criaturas que la poseen.

De aquí que el estudio de la libertad en el pensamiento del Doctor Sutil –y en consecuencia de la voluntad, ya que ambas se identifican– pueda hacerse desde muy diversos puntos de vista. Como expresa Feliciano de Ventosa:

«La libertad puede estudiarse, en primer lugar, con relación al ser, es decir, o en su dependencia respecto del ser o como principio de producción del mismo. Puede, en segundo lugar, estudiarse en su relación al sujeto en que radica y cuya virtualidad crece o quizá, por el contrario, disminuye. Finalmente, puede ser estudiada en relación al fin al que tiende todo ser libre. Este fin puede ser un logro o un fracaso; en ambos casos la libertad jugará un papel significativo»⁴²⁴.

⁴²⁴ DE VENTOSA, F., “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”, a.c., p. 8l.

El estudio que se realizará a continuación corresponde al segundo aspecto de los tres mencionados, es decir, a la libertad en relación al sujeto en el que radica. Quedará para el siguiente capítulo el estudio de la libertad como principio de la producción del ser y, en consecuencia, como fundamento del orden moral; y la libertad en relación al fin al que tiende la criatura libre, es decir, su recto uso moral. Veamos, pues, el influjo de la voluntad en el sujeto.

1. Naturaleza del acto de la voluntad

a) El acto de la voluntad como operación inmanente

Cuando se pretende determinar el grado de perfección de una potencia operativa, se deben considerar dos tipos de elementos: los que pertenecen directamente a su naturaleza y los que se derivan de ella. Los elementos que constituyen la naturaleza de la voluntad, ya han sido tratados suficientemente en las páginas precedentes. Se estudiará, por tanto, a continuación, la manifestación externa de esa naturaleza, es decir, su obrar. No cabe duda de que la perfección de la naturaleza de una potencia operativa se pone de manifiesto, principalmente, a través de su modo de obrar específico. Esta cuestión ya ha sido estudiada en parte cuando se definió la distinción escotista entre el obrar natural y el libre, siendo este segundo manifestativo de una mayor perfección de la potencia.

Hay, sin embargo, otro aspecto del obrar que no ha sido considerado todavía: cómo la acción de la potencia puede perfeccionar a la potencia misma que la realiza, y no sólo manifestar su perfección intrínseca. En definitiva, se trata de ver que hay acciones que no terminan en un sujeto exterior al agente, al que modifican, sino que tienen su término –no en sentido temporal– en el mismo sujeto que las produce y, además, lo perfeccionan. Estas acciones reciben comúnmente el nombre de acciones inmanentes.

Pues bien, ciñéndonos al tema que nos atañe, Escoto considera que el obrar ilícito de la voluntad es de este segundo tipo de acciones. Es decir, los actos

elícitos de la voluntad –la volición propiamente dicha– no sale fuera de la misma voluntad, sino que permanece en ella, perfeccionándola. Está claro que también hay acciones de la voluntad que imperan a otra potencia, en cuyo caso, el término de la acción no es la misma voluntad, pero ahora nos referimos al primer caso señalado. Nos proponemos, en esta sección, analizar este asunto.

Entre las obras del Oxoniense, se encuentra una interesante cuestión cuodlibetal, concretamente la décimo tercera, que está dedicada al estudio de la esencia de los actos de conocimiento y los apetitivos: «Utrum actus cognoscendi et appetendi sint essentialiter absoluti vel essentialiter relativi?». Seguiremos, en parte, el hilo de esta cuestión. Veremos con ello que, una vez más, el planteamiento escotista de este tipo de acciones no es exactamente igual al de Aristóteles.

Inmediatamente después de plantear el tema de la cuestión, Escoto hace una interesante aclaración terminológica que, aunque referida más directamente al conocimiento, también atañe a la voluntad. Lo mismo cabe decir del resto de la cuestión.

«Quaestio ista non quaerit de actu terminato ad cognitionem tanquam ad terminum, quo scilicet actu producitur vel educitur vel inducitur ipsa cognitio; sed quaerit de actu cognoscendi; qui, scilicet est ipsa cognitio actualis, ita quod iste actus, si dicatur actio, non intelligitur quod sit de Genere Actionis; quia ipsa est semper ad terminum aliquem accipientem aliquo modo esse per ipsam actionem; sed intelligitur quod sit actio, hoc est, operatio, qua agens tanquam actu ultimo perficitur. Et breviter ad cautius loquendum in tota ista quaestione, intelligitur hoc nomen *actio* pro actione de Genere Actionis; quae scilicet est actio productiva; vel saltem aliquo modo faciens ad esse termini per ipsam ponendi; et hoc nomen *operatio*, intelligitur pro actu intrínseco, quo ipsum operans perficitur ultimate»⁴²⁵.

⁴²⁵ *Quodl.*, q. XIII, n. 2.

Es interesante esta aclaración por cuanto hace ver con claridad que el tipo de actos que se consideran son aquellos cuyo término es el sujeto mismo que los produce. Así pues, el acto no da el ser al término sobre el que recae, sino que presupone la existencia de dicho término. Por otra parte, este acto o, más propiamente, esta operación, es tal que por sí misma perfecciona al agente que la produce.

Más adelante, en la misma cuestión, Escoto responde a una objeción, según la cual, se identificarían la acción y la operación. En la respuesta, conviene en que hay algunos aspectos en los que la operación coincide con la acción, pero aclara que sólo equívocamente puede llamarse acción a la operación, dejando sentada, por tanto, la distinción entre una y otra.

«Operatio habet duas condiciones in quibus convenit cum actione. Prima est: quod semper est in *fieri*, non dico successivo, quia operatio est indivisibilis, sed sic in *fieri*, quod in continua dependentia ad causam eandem, et secundum idem; sicut dependentia rei conservatae ad causam conservantem (...). Secunda conditio est, quod operatio transit in obiectum, sicut in terminum, licet non accipiam esse per ipsam; quia praesupposito in suo esse; et propter istas duas condiciones potest operatio dici actio, sicut propter istas significatur grammatice per verbum activum; et propter easdem dicitur operatio actus secundus; et ita ista distinctio actionis sic intellecta in transeuntem et immanentem non est generis in species, sed vocis in significationes. Nam actio transiens est vera actio de genere Actionis, actio immanens est qualitas; sed aequivoce dicitur actio propter condiciones praedictas»⁴²⁶.

A la par que resolver la objeción, Escoto da dos características más, importantes, de lo que entiende por acción inmanente u operación. La primera hace referencia al modo de ser propio de la operación, y es el hecho de que se da siempre *in fieri*. Pero, como él mismo explica, este *in fieri* no quiere decir que la operación se vaya haciendo mediante un proceso temporal, a través del cual, la operación, que inicialmente estaría en potencia, llegaría a completarse. Por el

⁴²⁶ *Ibid.*, n. 27.

contrario, la operación es indivisible: se da o no se da. No tiene ningún término medio.

Por esto, si la operación se da completamente desde el momento en que empieza a ser hasta el momento en que deja de ser, su *in fieri* no hace referencia al ser propio de la operación, sino a la dependencia de su ser respecto a la causa que la produce. Por tanto, desde el momento en que la causa operante produce la operación, ésta se da con toda su perfección, y continúa siendo –sin ninguna alteración– hasta que la causa operante suprime la operación. Se podría decir que la operación no tiene tiempo, es igual en un instante que en el siguiente, y mientras es, no hay en ella ninguna variación. Junto a lo anterior, se puede también resaltar que el efecto de la operación se da, y dura, sólo lo que dura la operación. Es ésta otra distinción importante con respecto a las acciones transeúntes (*actiones de genere actionis*), pues el efecto de estas últimas sólo se da completamente una vez que ha terminado la acción que lo causa; y mientras se da la acción no se ha dado completamente el efecto.

La segunda característica que cabe resaltar en la *operatio*, tal y como Escoto la describe en el texto citado, es que la operación pasa al objeto –al mismo sujeto en cuanto objeto– como a su término. Puede parecer incongruente hablar de término de una operación inmanente pues, como se ha dicho, la operación dura mientras existe y, cuando deja de ser, se extingue por completo, sin dejar ningún efecto exterior a ella. Se podría decir que el único término de la operación es ella misma. Sin embargo, Duns Escoto asemeja la *operatio* a la *actio*, precisamente en que ambas pasan a un objeto. La diferencia se da porque en la *actio* el objeto recibe su ser de la acción, y en la *operatio* el ser del objeto es presupuesto. Se hace necesario seguir adelante para obtener los medios que resuelvan esta aporía.

Inmediatamente después del texto citado, Escoto añade una división de las acciones del género acción –es decir, de aquellas que, de algún modo, dan el ser al objeto– que puede dar luz al problema que ha quedado sin resolver.

«Alio modo, potest actio de genere Actionis dividi in actionem inmanentem et transeuntem, sicut superius in inferiora. Nam non solum ad formam inductam per motum in passum aliud ab agente est actio de genere

Actionis, sed etiam ad formam inductam per mutationem in ipsomet agente. Illa enim forma absoluta, cum sit nova, est terminus alicuius actionis proprie dictae, per quam accipit esse; quando igitur forma terminans actionem est extra ipsum agens; tunc actio illa transit; quando vero forma illa est ipso agente, tunc actio est immanens. Distinctio istorum duorum modorum intelligendi actionem immanentem, patet: quia illud, quod secundum primum intellectum dicitur actio immanens, hic dicitur terminus actionis immanentis, secundum alium intellectum; et quod in alio secundo intellectu dicitur actio, communiter intelligimus per hoc quod est *elicere*; quando dicimus, quod potentia elicit operationem»⁴²⁷.

Este texto contiene el motivo por el que antes se afirmó que la concepción que tiene Duns Escoto de la acción inmanente no corresponde exactamente con la de Aristóteles. Él mismo así lo declara: «iste secundus intellectus de ista distinctione actionis immanentis, et transeuntis, licet sit verus; non tamen est de intentione Philosophi, sicut primus, ut patet ex eo quod dicit 9 *Metaph. non est aliud opus praeter actionem*; opus vocat operatum»⁴²⁸.

Este segundo modo de entender la acción inmanente, permite ver que, incluso en este tipo de operaciones, Escoto distingue entre una acción productiva –y en cierto sentido transitiva– y el término de esa acción: la operación propiamente dicha. Esto queda de manifiesto cuando afirma que si la forma, que es término de una *actio de genere actionis*, queda en el mismo agente, se puede llamar acción inmanente a esa *actio*. Ciertamente no es éste el sentido más estricto de la acción inmanente. Al contrario, la acción inmanente propiamente dicha es la *operatio*, tal y como el mismo Escoto la define al inicio de la cuestión que venimos considerando. Sin embargo, es claro que, para el Doctor Sutil, también puede ser llamada inmanente, una acción productiva de un efecto, cuando ese efecto permanece en el agente.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*, n. 28.

El primer modo de entender la acción inmanente, es decir, como la operación propiamente dicha, corresponde, en este segundo modo, al término de la acción inmanente, a la que se suele designar con el nombre genérico de *elicere*.

Queda claro, por tanto, que en el obrar de una potencia, como son el intelecto y la voluntad, se pueden distinguir dos elementos: la acción productiva de la potencia –*elicere*–, y el término de esa acción –*operatio*–. Este término –la intelección en acto o la volición en acto, según se trate del entendimiento o de la voluntad– es el que propiamente es llamado acción inmanente, y cumple todas las condiciones señaladas con anterioridad. Por tanto, y como su efecto permanece en el mismo sujeto, este tipo de acciones le perfeccionan.

Pensamos haber ampliado algo más el entendimiento de las características –formalidad– de la acción de la voluntad concebida por Duns Escoto. A estos comentarios nos referíamos en el capítulo III, tras la nota 285, al afirmar que hasta llegar a este punto no le habríamos sacado todo el contenido a las palabras de Escoto definiendo a la voluntad como potencia activa.

b) El acto de la voluntad como cualidad

Esta distinción que se acaba de considerar tiene importantes repercusiones en el modo en que Escoto entiende el acto de la voluntad. Ya definido que al hablar de operaciones nos referimos a los actos de la voluntad –en nuestro caso– en cuanto término que permanece en la propia potencia perfeccionándola, podemos analizar qué tipo de perfección suponen para la potencia. En primer lugar, Escoto hace ver que la operación no es una mera relación entre la potencia que la produce y el objeto al que se refiere; sino que es una cierta entidad no relativa. Un modo de verlo es tener en cuenta que todo lo que dice relación a otra cosa –y la operación dice relación al objeto de esa operación: el objeto entendido o amado–, ha de ser algo al margen de esa relación. Efectivamente, lo que no es no puede decir relación a nada.

Si, pues, la operación posee una cierta entidad no relativa, se tratará de ver a qué género pertenece. «Patet quod non est in genere substantiae, et similiter de omnibus aliis generibus, praeter quam de qualitate relatione et passione. Non est autem relatio, ut probatum est in primo articulo; nec actio nec passio»⁴²⁹.

Con lo que se ha dicho hasta el momento, se puede afirmar que tampoco la operación es acción; entre otras cosas porque:

«agens actione de genere actionis numquam est simpliciter perfectius per illam, imo ex perfectione sua complete agit communicando alteri perfectionem; nunc autem operatio est perfectio simpliciter operantis; relinquitur igitur tandem, quod illud absolutum, quod est in operatione, sit aliquid de genere qualitatis.

»Et si quaeratur in specie. Uno modo potest dici, quod discurrendo per species illius generis, rationabilius videtur ponendum, quod sit in prima specie [scil. habitus et dispositio]: quia in nulla alia potest poni. (...) In illa etiam prima specie videtur poni omnes qualitates spirituales, sive sint in *esse* quieto, sicut sunt habitus; sive in *fieri*, sicut sunt operationes»⁴³⁰.

Se ve, entonces, cómo, a raíz de la distinción establecida entre la actividad de la potencia operativa y la operación –como término de esa actividad–, Escoto concluye que la operación es una cualidad. A diferencia de las cualidades estables de las potencias operativas –los hábitos–, la operación es *in fieri*, por cuanto absolutamente dependiente de la causa que la produce.

Otra interesante conclusión puede extraerse del modo en que Escoto entiende la operación. Ya se ha dicho que la operación es una perfección *simpliciter* del operante y, al verla definida como cualidad, se entiende con mayor claridad. Ahora bien, también aquí, el Doctor Sutil hace una interesante precisión. Consiste ésta en que el operante se perfecciona con la operación, pero no en

⁴²⁹ *Ibid.*, n. 25.

⁴³⁰ *Ibid.*

cuanto que la produce, sino en cuanto que él mismo es el objeto receptor de dicha operación.

Puede parecer extraña esta conclusión, pero es, sin embargo, una consecuencia lógica del planteamiento que Escoto hace de esta cuestión. Si la operación es entendida como término de una *actio de genere actionis*, es claro que no comporta una perfección mayor por parte del agente. No se puede olvidar que el efecto de una *actio* de este tipo es algo exterior al agente y, por tanto, es fruto o manifestación de la perfección de la potencia productiva, pero no comporta un aumento de dicha perfección. Por tanto, la perfección que la *operatio* dice en el agente, no es en tanto que producida.

Como, por otra parte, el término de la actividad de la potencia permanece en el mismo sujeto que la produce, hay identidad entre sujeto productor y objeto receptor de la operación. Se trata de dos consideraciones formalmente distintas de una misma y única potencia. Es en este segundo aspecto en el que se dice que la operación es *perfectio simpliciter* del operante.

Se verá esto más claramente después de leer el siguiente texto de Escoto, en el que explica en qué sentido se debe entender la afirmación aristotélica de que «*intelligere quoddam pati est*»⁴³¹.

«Potest dici, quod sicut esse album est habere albedinem tanquam formam; sic sentire, vel esse sentientem, est habere sensationem sicut formam. Unde si obiectum, vel Deus causare effective sensationem, non diceretur sentire; sed ipse sensu in quo subjective recipitur sensatio. Est igitur recipere, vel habere sensationem et sic intelligere recipere intellectionem; quia licet intellectus, secundum aliquam operationem causaret in se intellectionem; tamen non diceretur intelligens in hoc quod causat, sed bene denominaretur aliquo modo a verbo significante talem actionem, vel causationem; utpote si esset impositum tale verbum *intelligifico*. Quod igitur dicitur, *intelligere est pati*, non probat quod sit per se de genere passionis; sed quod formaliter denominat per hoc, quod recipitur in aliquo

⁴³¹ *De Anima*, III, 4, 429b 13 - 14.

subiective; ut sit sensus: intelligere est recipere intellectione; et recipere est quoddam pati»⁴³².

Como se ve, el Oxoniense denomina entender –y lo mismo podría decirse de querer– a la recepción subjetiva de la operación por parte de la potencia. Es esta recepción la que produce el aumento de perfección en la potencia.

Aparece aquí una nueva aplicación de la ya mencionada distinción formal concebida por Escoto. En virtud de esta distinción, una potencia, única e indivisible, es capaz de ser activa y pasiva respecto a la misma operación. Ser activa y pasiva son, como ya se ha dicho, dos aspectos formalmente distintos de la misma potencia simple.

«Dico, sic ipsemet exponit, 9. Metaphysic. ubi dicit *est principium transmutandi aliud, aut inquantum aliud*, ut medicus sanat se, non inquantum medicus, et tamen certum est quod non sanat alium. Sic igitur intelligendo potentiam activam; ut est terminus *a quo*, inquantum causaret perfectionem, quam recipit in termino *ad quem*, sic verum est quod transmutat aliud, vel inquantum aliud, ut est in termino *a quo*, et in termino *ad quem*. Et per hoc patet ad illud dictum ibidem, *nihil in quantum ipsum agit in seipsum*. Verum est, ratio formalis transmutabilis, ut dicit terminum oppositum termino *ad quem*, non est ratio formalis termini *ad quem*»⁴³³.

Es posible, por tanto, en la metafísica de Duns Escoto, que una misma cosa indivisible sea, a la vez, motor y móvil. Éste es el caso del entendimiento y de la

⁴³² *Quodl.*, q. XIII, n. 28.

Puede verse también un texto paralelo en *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 537 y 539; t. III, 321 y 322, que ya ha sido citado al tratar de la pasividad del intelecto: sección A, 2 del capítulo II (cfr. nota 162), y en la sección 2, b) del capítulo IV (cfr. nota 287).

⁴³³ *Rep.*, II, d. 25, q. un., n. 22. Su correspondiente texto en la *Ordinatio* (cfr. nota 84), es: «Sic dico in proposito, quod voluntas in quantum potentia activa, quae potest elicere suam volitionem, est alia formalis ratio a potentia, vel ratione recipiendi suam volitionem ipsam perficientem», *Ord.*, II, d. 25, q. un., n.24.

Cfr. nota 167.

En nota 162 se expone –para el caso del intelecto– también su diversa consideración formal, según sea activo o receptivo de la itelección: «affirmant ergo istae auctoritates de intellectu, quod verum est, quod sit passivus, non loquentes de intellectu sub ratione activi, sed afferentes ipsum habere rationem receptivi, licet ipsum non dicant non esse activum», *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 2, n. 537; t. III, 321.

voluntad. Por este motivo, Escoto negará también la distinción real entre el entendimiento agente y el posible. Ambos son aspectos formalmente distintos de la misma potencia, pero realmente idénticos entre sí y con el intelecto mismo.

Si a estas consideraciones se añade lo que se trató al final del capítulo cuarto sobre la total causalidad de la voluntad respecto a su acto propio, se obtiene la conclusión de que la voluntad es capaz de automovimiento. En efecto, ella tiene en sí todos los motivos de sus acciones, y estas acciones –las que no son imperio para otras potencias– terminan en la misma voluntad, perfeccionándola. La voluntad es, por tanto, formal y efectivamente dueña de su obrar. Formalmente porque su formalidad propia la hace capaz de poner sus propias acciones, y efectivamente porque su obrar no depende de nada exterior a ella.

Estas consideraciones se pueden aplicar idénticamente al intelecto, salvo en la última característica. En efecto, el entendimiento es también formalmente capaz de poner su propio acto –recuérdese que intelecto agente y paciente se identifican–; sin embargo, por ser una potencia natural, está determinado *ad unum* por el objeto, por lo que no es dueño efectivo de su obrar.

No se puede decir, por tanto, que el intelecto sea capaz de automovimiento. Como ya se vio en la sección 1, b) del capítulo IV, al analizar los elementos de la definición escotista de voluntad, se puede decir que el intelecto es activo operativo, por cuanto recibe en sí –poseyéndola en acto– la acción de entender. Sin embargo, no se puede decir de él que sea suficientemente activo –como la voluntad–, pues no posee toda la actividad necesaria para producir por sí solo el acto de entender; para eso requiere la causalidad del objeto: «*intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate; voluntas autem libere se movet*»⁴³⁴. Por tanto, sólo es capaz de automovimiento la voluntad.

Cabe hacer una última aclaración: el efecto de la actividad de la voluntad no es unívoco, es decir, no es de la misma naturaleza que la potencia misma,

⁴³⁴ *Quodl.*, q. XVI, n. 6.

Puede verse sobre este tema: BELMOND, S., “L’intellect actif d’après Jean Duns Scot”, en *Revue de philosophie*, 1930, pp. 31 – 54.

como parece lógico pensar. De serlo, se daría el imposible de que la voluntad sería, en un cierto aspecto, causa de sí misma.

«Dicta ratio non probat idem posse in se agere, nisi actione aequivoca, et hoc quando est capax formae, quae nata est terminare actionem aequivocam formae activae iam habitae. Et ita tenendum est regulariter, quod solum, et universaliter tunc potest aliquid in se agere, quando duo ista concurrunt, scilicet quod habet formam, quae est principium agendi aequivoce, et quando cum hoc, est capax termini talis actionis»⁴³⁵.

Por tanto, el efecto de las acciones libres inmanentes que, en cuanto tales, permanecen en la voluntad como en su término, perfeccionan a la voluntad, como cualidades que son, pero no la hacen ser más voluntad —eso lo es completamente desde el inicio— sino simplemente voluntad más perfecta.

2. La potencia específicamente humana

Ya se vio, en la primera parte de este capítulo, que la voluntad posee una inclinación natural hacia los objetos en cuanto bienes en sí mismos —su *affectio iustitiae*. Y que, a su vez, estos actos de querer los bienes siguiendo la *affectio iustitiae*, van constituyendo el camino de la felicidad. De este modo, la voluntad y, por tanto, el hombre en su totalidad, alcanza su perfección. En esta segunda parte del capítulo, dedicada, precisamente, a este dinamismo perfectivo de la voluntad, se ha comenzado estudiando la naturaleza propia del acto volitivo. Se ha comprobado que, por ser este acto una cualidad, es la causa inmediata del aumento en la perfección de la voluntad.

Se estudian a continuación algunas cuestiones más referentes a este mismo tema. En primer lugar se analiza por qué el desarrollo perfectivo de la voluntad coincide con la mayor perfección del hombre. Para esto se ha seguido el planteamiento aristotélico de la cuestión, al igual que hace Escoto. Por este

⁴³⁵ *In Metaph.*, lib. IX, q. XIV, n. 5.

motivo, se estudia la naturaleza de la beatitud, se demuestra que ésta se alcanza mediante la voluntad y que, por tanto, la voluntad es la potencia específicamente humana, cuya perfección coincide con la del hombre.

Acto seguido se estudia cuál sea el acto por el que propiamente la voluntad se perfecciona. En último lugar, se ponen en relación los actos de la voluntad con las *affectiones*, dando así una idea más trabada del dinamismo de la voluntad.

a) La voluntad, sujeto primario de la *beatitudo*

A nadie puede extrañar, con todo lo que se ha visto hasta el presente, que Escoto considere la voluntad como la potencia más perfecta. Si se atiende a su naturaleza propia, sólo la voluntad incluye la libertad y, lo que es más, su naturaleza se identifica con la libertad: la voluntad es esencialmente libre. Si se considera el modo de actuar de esta potencia, consecuencia inmediata de su naturaleza, sólo la voluntad supera la necesidad de la naturaleza, siendo la única potencia indeterminada capaz de determinarse a sí misma. «Haec sola natura [scil. voluntas] est libera, et habens modum agendi superiorem omni alia natura creata»⁴³⁶. Fruto de este modo de actuar de la voluntad, esencialmente indeterminada pero capaz de autodeterminación, apoyado en su doble tendencia natural, es el hecho de que la voluntad es capaz de observar un obrar recto, en un continuo proceso de auto perfeccionamiento.

Si se observa la relación entre las distintas potencias, sólo la voluntad no es movida por ninguna otra y, por el contrario, mueve a todas las demás a través de su acto de imperio. Ella es, por tanto, la única potencia capaz de ordenar la vida del hombre a la consecución del fin que libremente la voluntad misma se impone⁴³⁷. Si se considera, por último, la perfección del propio acto, el de la

⁴³⁶ *Ord.*, II, d. 39, q. 1-2, n. 25; t. VIII, 464.

⁴³⁷ Son interesantes las descripciones de Libertini «la volontà, infatti, è l'unica potenza capace di ordinare la nostra vita per il conseguimento dell'ultimo fine, in virtù della piena causalità che essa tiene nei propri atti e del suo primato sulle altre potenze», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 118 y Bellofiore: «la volontà, e non la ragione, dà lo

voluntad se demuestra más perfecto. No sólo atendiendo al modo en que es producido, sino también porque une más perfectamente con el objeto.

«Actus non est perfectior, nisi quia coniungit obiecto perfecto: actus autem voluntatis coniungit rei in se, ut in se est, actus autem intellectus non nisi rei, ut obiectum est in cognoscente, obiectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se, quam ut est in cognoscente: ergo actus voluntatis coniungit obiecto beatifico simpliciter sub nobiliore ratione»⁴³⁸.

Es lógico, por tanto, que, incluso sin acudir a otra serie de consideraciones que el mismo Escoto hace en favor de la primacía de la voluntad⁴³⁹, se defienda la superioridad de la voluntad respecto a las demás potencias⁴⁴⁰.

Esta supremacía de la voluntad conduce a Escoto a afirmar que la consecución del fin último, de la felicidad perfecta, se realiza mediante una operación de la voluntad. En el planteamiento de esta cuestión, el Doctor Sutil, sigue los pasos de Aristóteles, pero se disocia de él en la conclusión. Cuando Aristóteles se plantea cuál es el bien supremo para el hombre, constata, según le demuestra la experiencia, que ha de ser un bien perfecto que se escoge por sí mismo y no por otro, y al que se estima como suficiente, es decir, que por sí sólo

scopo all'esistenza; compito della ragione è preparare la strada e porgere i mezzi per arrivare alla meta stabilita dalla volontà», BELLOFIORE, L., "La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer", a.c., p. 18, entre otros muchos.

Es un hecho que, en Escoto, la orientación hacia el fin –incluido el último– es un acto libre de la voluntad, que no puede ser impedido ni por Dios mismo: «quia voluntas divina non potest impedire voluntatem meam, nisi violentando eam: si enim ex se determinetur ad unam partem, ex quo determinata est ad unum, non potest impediri, nisi violenter: sed voluntatem violentari includit contradictionem igitur Deus non potest volitum a voluntate mea impedire», *Ord.*, II, d. 37, q. 2, n. 8; d. 34-37, q. 1-5, n. 172; t. VIII, 440.

⁴³⁸ *Ord.*, IV, d. 49, q. ex latere, n. 20.

⁴³⁹ Cfr. *Ord.*, IV, d. 49, q. ex latere: «Utrum potentia sit nobilior, intellectus an voluntas?»

⁴⁴⁰ Para el tema que venimos tratando, puede verse: GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., pp. 593 – 602.

Pueden servir de ejemplo, entre otros, los siguientes comentarios de otros tantos autores: «È normale poi, che in tale prospettiva la distinzione tra l'uomo e il bruto, o la trascendenza della persona sull'insieme della realtà infrapersonale, si manifesti proprio attraverso il modo di agire della volontà e non dell'intelletto», SCAPIN, P., "Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Escoto", a.c., p. 536.

«En la voluntad consiste la suprema perfección del hombre», CARRERAS Y ARTAU, J., *El voluntarismo de J. Duns Scot*, ed.c., p. 10.

hace la vida deseable y completa. Este bien parece ser, en primer lugar, la felicidad⁴⁴¹.

Una vez determinadas estas características del bien perfecto, el Estagirita se plantea que, para precisar mejor qué sea la felicidad, habría que buscar una actividad que se pueda decir propia del hombre⁴⁴². Constata que este tipo de obras se da en los diversos oficios humanos, y se pregunta si no es posible que el hombre, en cuanto tal, tenga también una actividad característica. De existir, no puede ser una actividad que el hombre tenga en común con las plantas o con los animales. Tiene que ser la que le diferencia de ellos, es decir, la actividad racional o acompañada de razón. Va más allá afirmando que esta actividad propia no se dice en cuanto a su posibilidad, sino en cuanto a su ejercicio, pues en él se muestra con mayor superioridad⁴⁴³. Aristóteles da un último paso para afirmar que la obra propia del hombre se da en un género de vida, el cual es una actividad – operación– del alma acompañada de razón y producida según la mejor virtud⁴⁴⁴.

Pues bien, Duns Escoto se muestra de acuerdo con el Estagirita en que la felicidad, sumamente deseable, se encuentra en alguna operación del alma:

«operatio est huiusmodi perfectio substantiae vivae, quae nata est operari, puta viventis vita sensitiva, vel intellectiva; (...) probatur per Philosophum 1 et 10 *Ethicorum*, ubi vult, quod felicitas, quae est finis ultimus naturae intellectualis, et per consequens summe desiderabilis, est operatio optima, vel consistit in operatione optima»⁴⁴⁵.

Sin embargo, cuando se trata de precisar cuál sea esa actividad u operación perfecta, ambos autores discrepan. Así, mientras que para Aristóteles la actividad

⁴⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES, *E. N.*, I, 7, 1097a 16 – b 5, 1097b 7 – 16.

⁴⁴² *Ibid.*, 1097b 21 – 24.

⁴⁴³ *Ibid.*, 1098a 4 – 5.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, 1098a 13 – 17.

⁴⁴⁵ *Quodl.*, q. XIII, n. 3.

más excelente es la contemplación y la mejor virtud es la sabiduría⁴⁴⁶, para Escoto la actividad más perfecta es la volición, y la mejor virtud, evidentemente, la caridad: «dico quod volitio, sive dilectio est simpliciter vita aeterna, beata, et perfecta»⁴⁴⁷.

Evidentemente, para Duns Escoto, que ha defendido la superioridad de la voluntad frente a cualquier otra potencia, la felicidad suprema ha de consistir en una operación de la potencia cuyo modo de obrar es superior al de cualquier otra naturaleza creada. Pero hay más, la felicidad perfecta ha de consistir en la mayor unión posible con el objeto beatificante, y esto sólo se realiza a través del acto de la voluntad. «Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter, et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur»⁴⁴⁸.

Esto resulta evidente, pues la voluntad une con el objeto realmente existente fuera de uno, y el intelecto lo hace más directamente con la imagen – concepto– que del objeto hay en el propio intelecto.

b) Actos de la voluntad y felicidad

Queda claro, por tanto, que para el Oxoniense, la felicidad, que comporta la máxima unión posible con el óptimo bien, se obtiene mediante la operación de la voluntad. Pero cabe preguntarse cuál de los actos elícitos de la voluntad es por el que se alcanza la felicidad.

⁴⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *E. N.*, X, 7, 1177a 14, 16 – 19.

⁴⁴⁷ *Rep.*, IV, d. 49, q. 2, n. 20.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

«actus non est perfectior, nisi quia coniungit obiecto perfecto: actus autem voluntatis coniungit rei in se, ut in se est, actus autem intellectus non nisi rei, ut obiectum est in cognoscente, obiectum autem beatificum simpliciter est nobilior in se, quam ut est in cognoscente: ergo actus voluntatis coniungit obiecto beatifico simpliciter sub nobiliori ratione», *Ord.*, IV, d. 49, q. ex latere, n. 20.

Se ha de tener en cuenta, en primer lugar, la distinción de los actos de la voluntad que admite Escoto. Una primera distinción evidente se da entre el acto de querer y el de no querer: «est in communi duplex actus voluntatis, scilicet *velle* et *nolle*; est enim ‘*nolle*’ actus positivus voluntatis, quo fugit disconveniens sive quo resilit ab objecto disconveniente; ‘*velle*’ autem est actus quo acceptat objecto aliquod conveniens»⁴⁴⁹. Ahora bien, dentro del acto de querer –*velle*–, por el que se acepta algún objeto como bueno o conveniente, el Doctor Sutil distingue dos posibilidades: querer un bien por sí mismo, o quererlo en función de otro bien.

«In voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur (...); et ita, ultra, sicut in mente est duplex affirmatio, propter se et propter aliud, ita in appetitu est duplex prosecutio vel adhaesio, et propter se et propter aliud»⁴⁵⁰.

Como parece obvio, el acto de querer un objeto por sí mismo, será de mayor perfección que el querer un objeto en función de otro. O, quizá, más que de mayor perfección, se tratará de un acto que produce mayor felicidad y quietud queriendo al objeto por sí, que como medio para llegar a otro. Ambos modos de querer son caracterizados por nuestro autor:

«*velle* bonum per se est dupliciter, vel propter bonum voliti, et hoc *velle* pertinet ad amicitiam. Secundo, propter bonum volentis, et iste actus volendi est *velle* concupiscentiae, sic igitur in genere est duplex actus voluntatis, scilicet *nolle* et *velle*, et *velle* subdistinguitur in *velle* amore concupiscentiae, et *velle* amore amicitiae, et hoc ultimum *velle* tantum est frui: scilicet inhaerere alicui objecto propter se, non propter bonum volentis, sed ipsius voliti»⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 34; t. VIII, 39.

⁴⁵⁰ *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 1, n. 66; t. II, 49 – 50.

⁴⁵¹ *Rep.*, IV, d. 49, q. 4, n. 2.

Una vez asentada esta distinción de los actos de la voluntad, se aclara que no es producida por la naturaleza del objeto. Es decir, la voluntad no está obligada a querer un bien en sí mismo por el hecho de que ese bien sea de suyo absoluto y no haga referencia a otro. Así como tampoco debe querer un bien por otro, sólo porque dicho bien se refiera naturalmente a otro. Como ya es sabido, sea cual sea la naturaleza del objeto, es la voluntad la que determina cómo ha de ser querido o rechazado⁴⁵². Incluso la voluntad podría, prescindiendo de la naturaleza del objeto, quererlo de modo absoluto, es decir, ni por sí mismo, ni en razón de otro bien⁴⁵³.

Tenemos, por tanto, tres tipos distintos de actos de querer en la voluntad, los cuales dependen únicamente de la libre autodeterminación de la voluntad. «Habemus igitur quantum ad propositum quattuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur usus, et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur fruitio, et actum neutrum, et delectationem consequentem actum»⁴⁵⁴. El acto más perfecto de la voluntad es, por tanto, la *fruitio*, o amor del bien por sí mismo – *amor amicitiae* –, al cual sigue la delectación por dicho bien. Queda explicitado, por otra parte, que, para Escoto, la delectación en el sumo bien, no se identifica con la fruición de dicho bien. Esto es lógico dado que, como se ha visto, los actos de la voluntad son cualidades no relativas y, por tanto, no es contradictorio que pueda darse uno sin el otro, pues son cosas distintas.

Visto que la *fruitio* es el acto perfecto de la voluntad, lógicamente la felicidad consistirá en la fruición del bien óptimo. Ahora bien, también en la fruición el Doctor Sutil encontrará una posible distinción. En este sentido, Escoto distingue entre la fruición ordenada y la fruición en general.

⁴⁵² «Isti assensus non sunt ex distinctione obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae, sic vel sic acceptantis eius obiectum, quia, sicut prius dictum est, in potestate eius est sic vel sic agere, referendo vel non referendo; et ideo non correspondent istis actibus propria obiecta distincta, sed quodcumque bonum volibile potest voluntas habere obiectum secundum hunc actum vel secundum illum», *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 1, n. 67; t. II, 50.

⁴⁵³ Cfr. nota 307.

⁴⁵⁴ *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 1, n. 68; t. II, 51.

«Ad istam quaestionem distinguam primo de fruitione ordinata et in communi sumpta (...). De primo dico quod fruitio in communi excedit fruitionem ordinatam, quia quaecumque aliqua potentia non determinatur ex se ad actum ordinatum, actus eius in communi universalior est actu eius speciali ordinato; voluntas autem ex se non determinatur ad ordinatam fruitionem, quod patet, quia perversitas summa potest esse in ea, ut quando utitur fruendis et fruitur utendis, secundum Augustinum 83 *Quaestionum* quaestione 30. Est autem fruitio ordinata qualis nata est esse recta, quando scilicet ordinatur secundum debitas circumstantias, fruitio vero in communi est sive habeat illas circumstantias debitas sive non»⁴⁵⁵.

Hablando, pues, de la fruición en general, la voluntad tiene la capacidad de fruir cualquier bien, sea éste real o aparente. Pero hablando de la fruición ordenada, es decir, de aquella que respeta las circunstancias que la naturaleza de las cosas exige, sólo cabe fruir aquel bien que, por sí mismo, no dice relación a ningún otro, antes bien, todos los demás bienes se orientan hacia él: el sumo bien. «Ideo teneo quantum ad istum articulum hanc conclusionem, quod videlicet fruitio ordinata habet tantum ultimum finem pro objecto, quia sicut tantum est assentiendum per intellectum primo vero propter se ita tantum est assentiendum per voluntatem primo bono propter se»⁴⁵⁶.

En conclusión, admitido que la felicidad consista en la mejor operación del alma, según la mejor virtud, y referida al mejor objeto posible; es claro que consistirá en la fruición de Dios, en cuanto bien óptimo, querido por sí mismo.

Cabe señalar una última característica de la beatitud: su libertad. En efecto, la naturaleza de la voluntad no puede cambiar y si, por naturaleza, todos sus actos son libres, lo será también aquél por el que fruye el fin último.

«Necessitas naturalis non stat cum libertate. Quod probro: quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi,

⁴⁵⁵ *Ord.*, I, d. 1, pars 1, q. 1, nn. 7 y 8; t. II, 4.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, n. 15; t. II, 9 – 10.

ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae; sed libere voluntas vult finem, ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per consequens aliquo modo necessario.

»Assumptum, scilicet quod libere velit voluntas finem, probatur: quia eadem est potentia quae vult finem et illud quod est ad finem, ergo habet eundem modum agendi, quia diversi modi operandi arguunt diversas potentias; libere autem operatur circa ea quae sunt ad finem, ergo etc.»⁴⁵⁷.

La voluntad tiene siempre en su poder la capacidad de determinarse libremente, independientemente de todas las circunstancias que rodeen el acto y sea cual sea el objeto de la volición. Detrás de todo acto elícito de la voluntad hay siempre una decisión libre. Mediante ella, la persona toma partido.

c) Actos de la voluntad y *affectiones*

Tras haber analizado la naturaleza del acto de la voluntad, y cómo a través de ella se alcanza la felicidad perfecta, puede ser oportuno relacionar estos temas con el influjo de las dos tendencias naturales de la voluntad, anteriormente analizadas. De este modo podrá verse el papel que juega, en la consecución de la felicidad, el dinamismo interno de la voluntad.

Ya se ha visto la división de los actos de la voluntad –más concretamente la del acto de querer– en cuanto dicen relación al fin que se persigue. De este modo se tienen el *uti*, o acto de querer un bien en vista a otro, la *fruitio*, o acto de querer un bien por sí mismo, y un acto neutro, por el que se quiere un bien sin ninguna relación añadida y, del cual, la voluntad hace un fin⁴⁵⁸. Escoto, sin embargo, establece otra división del acto de querer, como hemos visto, atendiendo a que el bien sea querido en cuanto que agradable para el sujeto o en

⁴⁵⁷ *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 80; t. II, 60.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, n. 17; t. II, 11.

«Quia voluntas volendo illud propter se tribuit sibi rationem finis», *Ibid.*

tanto que bueno en sí mismo. Así establece: «*velle* etiam est duplex in genere, aut propter volitum, sive propter bonum voliti, aut propter volentem, vel propter bonum volentis. Primum *velle* dicitur esse amoris amicitiae: secundum amoris concupiscentiae»⁴⁵⁹. Aún explícita más: «actus amicitiae tendit in obiectum, ut est in se bonum ; actus autem concupiscentiae tendit in illud, ut est bonum mihi»⁴⁶⁰.

Entre estos dos tipos de actos, Escoto establece una prioridad de orden. Así, a todo acto de concupiscencia, le precede un amor de amistad:

«et istorum ‘duorum velle’ [scil. velle amicitiae et velle concupiscentiae] patet ordo, quia concupiscentia praesupponit illud velle amicitiae: cum enim ‘amatum’ sit –respectu concupiti– quasi finis cui volo bonum (nam propter amatum concupisco sibi bonum, quod sibi volo), et cum finis habeat primam rationem voliti, –patet quod velle amicitiae praecedit velle concupiscentiae»⁴⁶¹.

Por tanto, incluso en el caso en que se quiera un bien con el único motivo del provecho personal –*amor concupiscentiae*–, este acto irá siempre precedido de un amor de amistad, en el ejemplo propuesto, hacia la propia persona.

Como se desprende de estas descripciones, ninguno de estos dos actos es, de suyo, ordenado o desordenado. Todo dependerá del objeto concreto al que se quiera. Así, por ejemplo, se puede querer para uno mismo el alimento necesario para la sustentación, o se puede querer una cantidad de alimento excesiva, en cuyo caso, este amor de concupiscencia resultaría desordenado⁴⁶².

Ciertamente, estos dos tipos de amor recuerdan, por sus características, a los modos de inclinar a la voluntad de la *affectio iustitiae* y de la *affectio commodi*. Efectivamente, la tendencia a lo justo, inclina a la voluntad a querer todo aquello que tiene razón de bien en sí mismo considerado, y según el modo

⁴⁵⁹ *Ord.*, IV, d. 49, q. 5, n. 2.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, n. 3.

⁴⁶¹ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 35; t. VIII, 40.

⁴⁶² Puede verse otro ejemplo concreto al que Escoto aplica esta distinción en *Ord.*, II, d. 6, q. 2, nn. 67 – 68; t. VIII; 59 – 60.

recto de obrar; mientras que la tendencia a lo cómodo, mira a los objetos en cuanto provechosos para la propia voluntad.

Por tanto, se puede decir, que la *affectio iustitiae* inclina a la voluntad a poner actos de amistad; mientras que la *affectio commodi* inclinaria a poner actos de concupiscencia y dejando claro que los actos de amistad son superiores a los de concupiscencia, por proceder los primeros de la *affectio iusti* , y los segundos de la *commodi* .

«Actus amicitiae inest voluntati, secundum quod habet affectionem iustitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset, nisi sibi summe commoda velle, secundum Anselmum 14. de Casu Diab. actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi (...) nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius, et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati inquantum libera est, cum affectio commodi esset eius, etiamsi voluntas libera non esset»⁴⁶³.

Se podría identificar, en consecuencia, la tendencia a lo justo con una *affectio* de amistad, entendida como amor desinteresado; y la tendencia a lo cómodo con una *affectio* a lo deseable, entendido como amor egoísta, en un sentido amplio ya que, como se vio, no es de suyo desordenado. Esta identificación parece proponerla el mismo Escoto, al comparar ambos actos: «affectus amicitiae tendit in Deum, in quem tendit affectus concupiscentiae, sed modo diverso, quia affectus iustitiae tendit in illud obiectum sub ratione absoluta in se, id est, in obiecto, sed affectio commodi tendit in idem obiectum ut bonum sibi»⁴⁶⁴. Aunque el texto se refiera a Dios como objeto, cabe decir lo mismo de cualquier otro objeto.

Bajo esta perspectiva, puede verse con claridad que el acto por el que se alcanza la felicidad perfecta, la *fruitio* de Dios, se identifica con el *amor amicitiae* , o amor desinteresado del objeto en cuanto bien en sí, que procede de la

⁴⁶³ *Ord.*, IV, d. 49, q. 5, n. 3.

⁴⁶⁴ *Rep.*, IV, d. 49, q. 4, n. 5.

affectio iustitiae. Se puede concluir, por tanto, que, si bien es la voluntad –como potencia– el sujeto primario de la beatitud, ésta se alcanza a través de la *affectio iustitiae*. O, más precisamente, se alcanza por la voluntad en cuanto que tiene una afección que la inclina a lo recto: «igitur imperfectior est affectio commodi quam iusti, et per consequens non erit beatitudo nisi in affectione perfectiori»⁴⁶⁵.

A título aclarativo, es bueno recordar que, si bien se puede afirmar que la beatitud se alcanza formalmente por la voluntad –y más precisamente por su *affectio iustitiae*–, esta beatitud es del hombre en su totalidad, ya que las potencias del alma, para Escoto, se identifican realmente con el alma misma: no tiene sentido pensar en la felicidad de una potencia sola, o separada del resto. «Illa perfecta unio requirit utramque potentiam, scilicet intellectum et voluntatem, quarum quaelibet potest uniri immediate obiecto beatifico, licet voluntas, quia non diligit nisi cognitum, non possit uniri obiecto suo, nisi mediante actu intellectus»⁴⁶⁶.

Personalizamos en la voluntad porque, siendo el objeto de nuestro estudio, resulta ser la potencia por la que directamente alcanzamos la felicidad. Pero se entiende bien que esta felicidad no es de la voluntad sola, sino de la persona completa, y eso requiere de la intervención de otras potencias, del alma –el intelecto– pero también del cuerpo. No es éste un tema que podamos tratar en nuestro estudio, pero parece obvio que la felicidad ha de implicar a todo el hombre, cuerpo y alma; elementos espirituales y materiales, al menos con la materia que se da en el estado definitivo de felicidad. Lo contrario sería romper la intrínseca unidad del ser humano.

⁴⁶⁵ *Ibid.*

Presentamos a continuación un texto de Manno que recoge alguna de las ideas expuestas en este capítulo: «Se l'intelletto è la facoltà di conoscere e la volontà la facoltà di agire, più specificamente la volontà è il potere di desiderare, di operare; è il potere dell'autodeterminazione, della scelta tra atti diversi e opposti; infine è il potere di raggiungere il proprio fine mediante la realizzazione della propria essenza», MANNO, A. G., "Il volontarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto", a.c., p. 245.

⁴⁶⁶ *Rep.*, IV, d. 49, q. 3, n. 3.

Terminamos así un capítulo que nos parece clave en nuestra investigación. Salimos, de algún modo, de la consideración estática de la voluntad, para estudiarla en su funcionamiento, en su dinamismo, que resulta ser perfectivo. El análisis más detallado de sus dos inclinaciones naturales, nos ha dado paso para estudiar el acto de la voluntad en cuanto elemento que perfecciona a la propia potencia –a la persona humana, por tanto, a través de esta potencia de su alma– y en cuanto medio para alcanzar la felicidad. Y ha seguido poniendo de manifiesto lo que podríamos llamar el funcionamiento autónomo de esta potencia del alma, según la concibe Duns Escoto. Todo lo demás –las otras potencias humanas– parecen estar al servicio, y tener sentido, en la medida en que posibilitan la actuación de la voluntad, regida por sus propios principios, y activada por su propia autodeterminación.

CAPÍTULO VI: FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

Hemos hablado en el capítulo anterior de que la voluntad se da a sí misma su fin. Evidentemente, no nos estamos refiriendo a darse el fin desde el punto de vista de haberse dado el ser y, por tanto, el fin como algo inscrito en su formalidad propia. Nos referimos, claro está, a darse el fin mediante su libre elección. La voluntad, y solo ella, decide cuál será el fin al que quiera tender y alcanzar. Tocamos la autodeterminación en sus aspectos más radicales.

Ahora bien, esa capacidad electiva de la voluntad no está al margen de la consideración moral de su conducta, al menos en la filosofía de Duns Escoto. La consideración de la voluntad tan radicalmente libre e independiente, podríamos decir, en Escoto no está desconectada de la consiguiente responsabilidad moral de quien actúa. La voluntad, esencialmente libre, no es, sin embargo, indiferente. Como parece obvio, la voluntad merece un juicio moral por sus acciones y elecciones. El tema está en saber cuál es la referencia con la que podemos medir una voluntad como la dibujada por Escoto. Qué puede ser lo que mida moralmente la libertad. A eso dedicaremos, en buena parte, este último capítulo

de nuestro trabajo. Analizaremos cómo plantea Duns Escoto estas cuestiones y, en un segundo apartado, nos permitiremos hacer algunas consideraciones acerca de ese planteamiento, que perfilen mejor –eso esperamos– su sentido.

A. PLANTEAMIENTO ESCOTISTA

Comenzamos por el planteamiento escotista. En esta sección se tratarán dos temas relacionados con la libertad. O más bien, se hará un estudio de la libertad mirada desde dos perspectivas diferentes y opuestas entre sí. En un primer momento, se considera la libertad como el origen de todo lo creado y, por tanto, también de los preceptos morales que regulan la existencia del hombre: es decir, la libertad en Dios. En el segundo, mantendremos una óptica inversa: la libertad como medio por el que el hombre es capaz de alcanzar el fin al que ha sido destinado por la Causa libre.

En toda filosofía que pretenda ser una explicación, lo más completa posible, de todo lo existente, juega siempre un papel decisivo el tema del origen o causa primera. El motivo de esto parece claro, ya que todo lo que es, depende en su ser y, por tanto, en su obrar de la causa primera, al menos si nos movemos – como es el caso– dentro de una filosofía creacionista.

Hasta tal punto es importante este tema para Escoto que, nos atreveríamos a afirmar, ése es el motivo por el que el Doctor Sutil se decide a hacer una teología propia. Como es sabido, la filosofía que llega a Duns Escoto proviene fundamentalmente de las interpretaciones de Aristóteles realizadas por sus comentaristas árabes. Algunos de estos defendían la necesidad, por parte de Dios, de producir la creación: el primer ser es de tal modo perfecto que su perfección se desborda, necesariamente, en la creación de criaturas que participen de su propia perfección.

Cierto es que, posteriormente a estas interpretaciones de Aristóteles hechas por los filósofos árabes, Tomás de Aquino realiza la suya propia, en la que, aceptando en sus líneas esenciales la filosofía del Estagirita, elimina la necesidad

en la creación. No obstante la interpretación del Aquinate, Escoto considera que la filosofía inmediatamente anterior a él esté viciada por la aceptación de un obrar necesario en Dios en relación a lo creado. Por el contrario, el Oxoniense considera que Dios es absolutamente libre en relación a la creación y que, por tanto, las interpretaciones anteriores yerran, por cuanto niegan o restringen considerablemente esta libertad del Creador⁴⁶⁷.

Todo esto, decíamos, lleva a Escoto a considerar la necesidad de replantear la teología con una perspectiva nueva: la defensa a ultranza de la libertad de Dios. Con esta nueva mirada, la teología de Escoto –y con ella su filosofía– tendrá como punto de partida el estudio de Dios para, después, llegar al hombre. Como precisamente ha escrito Libertini, «si en la moral de Santo Tomás se parte del hombre para llegar a Dios, para entender la de Escoto, en cambio, hay que partir de Dios para descender hasta el hombre»⁴⁶⁸. Afirmación que –nos parece– avala nuestra suposición de cierta desconfianza, por parte del Oxoniense, hacia el intelecto y las dificultades que percibe en el posible ascenso desde nuestro entendimiento –al menos en su situación actual– hacia el Ser Infinito. Recordemos la necesidad de concebir el ser como concepto comunísimo para su aplicabilidad tanto al ser finito como al infinito, de modo que hiciera posible aplicar al ser infinito conceptos extraídos de los seres finitos.

Con esas premisas en sus planteamientos, la libertad de Dios como piedra angular de su construcción será un hecho que lleve consigo la necesidad de fundar su sistema moral sobre ese mismo fundamento. Es lo que tratamos de ver a continuación.

⁴⁶⁷ Así ve este planteamiento Oromí: «El hecho histórico que contempla Escoto, y su interpretación es la siguiente: de una parte, ve el mundo tal como lo fabricaron los filósofos griegos en sus investigaciones del *Perí phiseos*, que terminan necesariamente, por necesidad racional, en el *Motor Immobilis* como coronamiento y límite de toda su filosofía; y de otra, contempla el mismo mundo visto por los teólogos, no fabricado por ellos sino creído, en el que no aparece otra necesidad que la de la contingencia radical por depender, no de un primer Motor que mueve por necesidad, sino de una Voluntad creadora que obra libre y contingentemente. Es decir: un mundo al revés. ¿Cómo se puede ensamblar la visión de estos dos mundos, el de los filósofos y el de los teólogos? ¿Cómo se puede unir la contingencia radical con la necesidad racional? Éste es el problema que se plantea Escoto», OROMÍ, M. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto, (Introducción General)*, B.A.C., Madrid, 1960, p. 16.

⁴⁶⁸ Cfr. LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 113.

1. Contingencia de los preceptos morales

a) Origen de estos preceptos

Hablar de preceptos morales implica, de modo inmediato, hacer referencia a una norma objetiva que regule la conducta humana. La inexistencia de esa norma, o de su carácter objetivo, haría vano –según los doctores medievales– cualquier intento de fundamentación de una moral.

En Escoto, evidentemente, esta cuestión no plantea problema alguno, pues afirma claramente la existencia de una norma moral. Basta recordar la existencia, en la naturaleza misma de la voluntad, de la *affectio iustitiae*, cuyo objeto es lo recto, para dar por supuesta la existencia de alguna norma que constituya eso que Escoto denomina como recto. Otra cuestión que queda al margen de toda duda, en el pensamiento de Duns Escoto, es el origen divino de esta norma moral. Efectivamente, Dios, origen de todo lo creado, es el único que puede imponer una norma de conducta al hombre.

El problema, sin embargo, se plantea al determinar qué potencia de Dios es, propiamente, el origen de la existencia de esa norma moral. Esta cuestión, en apariencia banal, comporta una enorme trascendencia, especialmente dentro de la elaboración escotista.

De una parte, el intelecto y la voluntad se identifican realmente con el alma, en el caso del hombre, y con la esencia misma, en el caso de Dios. Así considerado, no parece de especial interés especificar cuál sea la potencia que origina de modo inmediato la norma moral, pues en cualquier caso, es claro que el origen es Dios mismo. Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que, según la metafísica del Doctor Sutil, el modo de obrar del intelecto y de la voluntad, son radicalmente opuestos. Esto permite ya entrever, que la cuestión planteada no carece de importancia.

Como se recordará⁴⁶⁹, Duns Escoto distingue dos tipos de acciones en Dios. De una parte están las operaciones *ad intra*, que se caracterizan por ser libres y necesarias. Es más, son las únicas operaciones necesarias que Escoto admite en Dios. De otra parte están las operaciones *ad extra*, las cuales, por tener un objeto distinto a la esencia misma de Dios –único objeto que hace necesario el obrar divino–, son siempre y absolutamente libres. Ahora bien, para que estas operaciones *ad extra* puedan ser efectivamente libres, se requiere que sean producidas por la voluntad divina. Esto es así, ya que la voluntad es la única potencia capaz de obrar libremente.

De esto surge, como consecuencia, que todo lo que ha sido creado y, por tanto, también el orden moral, ha sido hecho por la voluntad divina libremente y de modo contingente. Dicha contingencia proviene del hecho de que el objeto sobre el que recae la acción de la voluntad divina, por no ser la misma esencia divina, no produce necesidad en la acción voluntaria⁴⁷⁰.

Esta última afirmación, siendo válida respecto a la creación, exige alguna excepción en lo que respecta a la norma moral. En efecto, dentro de la norma moral, se dan preceptos que dicen una relación inmediata con Dios mismo. Dicho de otra manera, hay preceptos morales que se derivan directamente de la esencia divina en cuanto Sumo Bien y, por tanto, sumamente amable. Así, todos los preceptos morales que tengan a Dios por objeto inmediato, tienen un carácter necesario y, en consecuencia, su rectitud es dada antes de que la voluntad divina los quiera. En este caso es el intelecto divino quien, conociendo la esencia divina, conoce de modo inmediato la rectitud de que esa esencia sea querida. « ‘Diligere Deum super omnia’ est actus conformis rectae rationi naturali, quae dictat optimum esse summe diligendum, et per consequens est actus de se rectus; imo

⁴⁶⁹ Cfr. sección B, 3, del Capítulo II.

⁴⁷⁰ Cfr. notas 294 y 295.

Sobre este tema puede verse: ZUCCHERELLI, D., “Il pensiero del b. Giovanni Duns Scoto sulla contingenza dell’ordine etico”, en *Studi Francescani*, 12 (1915), pp. 385 – 401.

rectitudo eius est per se nota (sicut rectitudo primi principii in operabilibus): aliquid enim summe diligendum est, et nihil aliud a summo Bono»⁴⁷¹.

Por el contrario, en todos los demás casos, es decir, cuando el objeto al que se refiere el precepto moral no es Dios mismo, la rectitud de ese precepto viene determinada por la voluntad divina. Esto quiere decir que entre todos los posibles preceptos morales que el entendimiento divino conoce como no contradictorios con la naturaleza humana –es decir, racionales– entre ellos, decíamos, la voluntad divina elige aquellos que, por su acto de imperio, pasarán a ser los preceptos morales para el hombre o, lo que es lo mismo, elige aquellos que serán rectos para los hombres.

Unas palabras de Escoto servirán para aclarar esta cuestión.

«In intellectu vero divino non potest theologia cotingens [es decir, la que se refiere a objetos que no son la esencia divina] esse practica (...), nam nulla cognitio conformis praxi vel volitioni contingenti rectae praecedit in intellectu divino praxim eius rectam sive ipsam volitionem Dei, quia volitione primo determinatur illi praxi talis rectitudo»⁴⁷².

Es decir, es recto aquello que la voluntad divina quiere como existente, eligiendo entre los posibles que el intelecto le presenta.

Un ejemplo concreto, que el mismo Escoto ofrece, puede servir para aclarar ulteriormente el problema. «Sed rectitudo huius praxis ‘colere Deum in sacrificio altaris’ est cotingens; quandoque enim est actus rectus, ut modo, quandoque non, ut in Veteri Testamento: et ideo non est aliquid objectum determinativum intellectus ad notitiam huius rectitudinis ante omnem actum voluntatis, et ideo nec ista praecedit ut conformis omnem actum voluntatis»⁴⁷³. Se han subrayado las palabras que definen explícitamente la diferencia entre los objetos necesarios –en realidad solamente Dios– y los contingentes: aquéllos,

⁴⁷¹ *Ord.*, III, d. 27, q. un., n. 14; t. X, 52.

⁴⁷² *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 333; t. I, 218.

⁴⁷³ *Ibid.*, n. 269; t. I, 182.

determinan al intelecto a conocer su rectitud, antes de todo acto de la voluntad; éstos, no determinan al intelecto y su rectitud es definida por la voluntad divina.

Aunque en este momento sirva sólo de aclaración, es interesante transcribir las palabras que Escoto añade al texto citado: «Alicuius tamen praecedit, puta illius solius quae non primo determinat rectitudinem huic praxi, qualis est voluntas humana. Haec enim rectitudo determinatur a voluntate divina, acceptante nunc talem cultum vel actum et alias alium»⁴⁷⁴. La aclaración consiste en hacer ver que sólo la voluntad divina determina, mediante su volición, la rectitud de los preceptos morales. En el caso del hombre, su voluntad no tiene capacidad para determinar la rectitud del obrar. Esto es, sólo la voluntad divina, por ser tal, es recta en todas sus acciones⁴⁷⁵, mientras que la voluntad humana, para ser recta, ha de adecuarse a la rectitud objetiva⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, n. 269; t. I, 182 – 183.

⁴⁷⁵ «Voluntas infinita non potest non esse recta; nec potest non esse in actu, quia tunc esset potentialis: igitur necessario est in actu recto. Non autem omne 'velle' est praecise rectum quia est ab illa voluntate solum, quasi nihil sit volendum ex se sed tantum quia est volitum ab illa voluntate; essentia enim divina, quae est primum obiectum illius voluntatis, est ex se volenda: igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum quod est ex se recte volendum, et sicut ex necessitate est principium volendi, ita ex necessitate est principium producendi amore illius», *Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 48; t. IV, 359.

⁴⁷⁶ «Omnis voluntas, in qua non necessario coniunguntur *appetere commodum, et recte appetere*, potest appetere unum sine alio, ut commodum, et non recte; sed in nulla voluntate creata sunt ista duo necessario unita. Probatio, nam nulla voluntas ex hoc solo quod appetit, est recta, nisi voluntas prima: igitur omnis voluntas creata potest non recte appetere sibi commodum. »(...) potest appetere non recte commodum, quia appetere sibi plus quam sit ordinatum a Deo. Et sic potest tenere prima ratio superius facta, quod omnis voluntas, quae in agendo non est sua regula, neque necessario conformis regulae suae, potest in agendo errare», *Rep.*, II, d. 23, q. un., n. 5.

Su correspondiente en la Ordinatio (cfr. nota 84) es: «Nulla voluntas potest appetere recte ex hoc solo quod appetit, nisi voluntas primi (...). Omnis voluntas, sicut potest sibi velle commodum, sic videtur quod potest velle, eo modo, quo esset sibi maius commodum, si sic inesset sibi: quia quidem modus non est ordinatus a Deo, ut suppono, et per consequens voluntas appetens commodum, sub tali modo, quo esset sibi maius, vel summum commodum, non conformabitur regulae suae.

»Ex hoc potest conformari ratio prima soluta sic: omnis voluntas quae non est sua regula, nec necessario est conformis regulae suae, potest deficere in rectitudine. Sed omnis voluntas creata derelicta nature suae, est talis, ut patet», *Ord.*, II, d. 23, q. un., n. 6.

b) Potencia absoluta y potencia ordenada

Establecer que la rectitud de los preceptos morales venga dada por la voluntad divina es, como se ha visto, una exigencia de la metafísica del Doctor Sutil. Este planteamiento, por otra parte, trae consigo la consecuencia de que la mayor parte de los preceptos morales sean contingentes. De lo contrario, Dios estaría obligado, por necesidad, a establecerlos⁴⁷⁷. Ésta sería una consecuencia que Duns Escoto no puede admitir.

La contingencia de los preceptos morales puede ser analizada desde dos puntos de vista. De una parte, puede verse en relación a Dios, origen de esa contingencia; de otra, cabe estudiar las consecuencias que esta contingencia moral comporta para el hombre.

Respecto al primer punto de vista, interesa dejar claro que es la voluntad divina la que decide y prescribe los preceptos morales que regirán la vida del hombre. Junto a esto, cabe considerar que es amplísimo el abanico de posibilidades que se le ofrecen a la voluntad, a la hora de elegir estos preceptos: todo aquello que es concebido por el intelecto divino como no contradictorio. Así pues, entre esas infinitas posibilidades que se le ofrecen, la voluntad, sin ninguna imposición por parte del intelecto, decide cuáles van a constituir la norma moral. En virtud de esa elección esos preceptos devienen rectos⁴⁷⁸.

Es importante resaltar que esa elección voluntaria es absolutamente libre. Al establecer la norma moral, Dios no está condicionado por la naturaleza de los seres a quienes va dirigida esa norma. El único límite es lo que resulte

⁴⁷⁷ «Admettre que le bien fini des commandements soit relié au Souverain Bien par un rapport nécessaire, ce serait dire que l'entendement divin le connaît comme nécessaire avant tout acte de la volonté divine, donc aussi que celle-ci doit nécessairement le vouloir et par conséquent le créer. L'absurdité de la conséquence est évidente et suffit à trancher la question», GILSON, E., *Jean Duns Scot*, ed.c., p. 623.

⁴⁷⁸ «Voluntas divina, quae est prima regula omnium agibilium, et omnium actionum, et actio divinae voluntatis, ex quo est prima regula, est prima rectitudo. Ex hoc enim quod aliquid competit voluntati divinae est rectum, et quamcunque actionem Deus possit habere, absolute est recta; sed quodlibet quod non includit contradictionem, non repugnat voluntati divinae absolute. Igitur quidquid Deus faciat, vel agat, erit rectum, et iustum», *Rep.*, IV, d. 46, q. 4, n. 8.

contradictorio entre sí o con la naturaleza humana. Dentro de ese amplio margen, la decisión está en poder de la voluntad divina⁴⁷⁹.

Esta conclusión tiene una innegable importancia. Tal como concibe Duns Escoto la libertad, no puede admitir que el orden moral esté determinado por las exigencias naturales de las creaturas creadas por Dios. Esto sería tanto como admitir que Dios se encuentre necesitado por algo exterior a Él. Ciertamente, lo que Dios no puede hacer es contradecirse, por lo que, si ha creado unas creaturas con una determinada naturaleza, no les impondrá un orden moral contradictorio con esa naturaleza; pero tampoco esto quiere decir que, a partir de esa naturaleza creada, se pueda deducir el orden moral de modo necesario.

Por otra parte, sostener que la voluntad divina otorga la rectitud a los preceptos morales, no implica afirmar que la bondad del contenido de esos preceptos sea establecida por la voluntad. Al hablar de rectitud, se está haciendo referencia a aquellas normas a las cuales se debe adecuar la voluntad humana, para alcanzar el fin último. Así pues, la rectitud se dice en relación a la voluntad humana. Por esto, afirmar que la voluntad divina establece la rectitud de los preceptos morales, significa, únicamente, que los preceptos que regirán el obrar humano van a ser los establecidos por la voluntad divina, y no otros. Lo cual no significa que los preceptos –o, más bien, lo preceptuado– sea bueno sólo porque está mandado por la voluntad divina. Lo que sucede, por tanto, es que, entre todos aquellos posibles preceptos que serían buenos, porque no contradicen la naturaleza humana, la voluntad divina decide cuáles, de hecho, regirán la conducta moral.

Con todos estos presupuestos, no puede extrañar una nueva conclusión, extraída por Escoto, respecto a las posibilidades de acción de la voluntad divina.

⁴⁷⁹ «Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae, ut dictum est. Sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem puta quod 'omnis glorificandus, prius est gratificandus', si placet voluntati suae –quae libera est– est recta lex et ita est de aliis legibus.

»Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, –quae si statuatur a Deo, recta esset– quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere», *Ord.*, I, d. 44, q. un., nn. 6 y 8; t. VI, 365.

Se trata de que no sólo la ley moral establecida es recta por haber sido establecida por su voluntad, sino que cualquier otra ley moral que Dios hubiera establecido, o establezca en un futuro, sería igualmente recta, por los mismos motivos. «Si faceret [Deus] res alio modo quam nunc ordinatum est eas fieri, non propter hoc inordinate fierent, quia si statueret alias leges secundum quas fierent, eo ipso ordinate fierent»⁴⁸⁰.

Es claro, por tanto, que Dios no ha de tener en cuenta –exceptuando la contradicción– la naturaleza humana, tal como Él mismo la ha creado, a la hora de establecer la norma moral. La única limitación a que se ha hecho referencia, no es, en realidad, limitación alguna, pues obrar contradictoriamente no es ningún signo de perfección, sino de imperfección.

Para explicar la capacidad que Dios tiene de obrar según la norma moral establecida o de obrar en contra de ella, Duns Escoto hace uso de dos conceptos: la potencia absoluta y la potencia ordenada.

«Impossibilitas autem ‘ex parte Dei’ assignatur duplex, ex parte potentiae absolutae et potentiae ordinate.

»‘Absoluta’ est respectu cuiuslibet quod non includit contradictionem. Et patet quod sic non est impossibile Deum dare gratiam illi naturae (...).

»Potentia ordinata Dei (...), est illa quae conformis est in agendo regulis praedeterminatis a divina sapientia (vel magis, a divina voluntate)»⁴⁸¹.

En virtud del objeto al que se refieren cada una de estas dos potencias, la potencia absoluta excede a la ordenada, ya que esta segunda se refiere únicamente a la actuación conforme a la norma establecida.

Lógicamente, esta doble potencia se da también en el hombre, en cuanto agente libre. También el hombre puede actuar conforme a la ley moral o en contra de ella, en cuyo caso, actuaría según potencia absoluta⁴⁸². Una diferencia radical

⁴⁸⁰ *Ibid.*, n. 13; t. VI, 369.

⁴⁸¹ *Ord.*, II, d. 7, q. un., nn. 52 – 53; t. VIII, 100.

⁴⁸² «In omne agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia

se da, sin embargo, entre Dios y el hombre, respecto a esta doble potencia. En efecto, tratándose de Dios, ya obre con potencia ordenada, ya con potencia absoluta, su obrar es siempre recto pues tiene en su poder la ley y su rectitud. En el caso del hombre, sin embargo, cuando no obra con potencia ordenada, obra desordenadamente.

«Quando autem illa lex recta –secundum quam ordinate agendum est– non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare –comparando ad tale agens– et tamen accionem 'non conformatam illi legi rectae' non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt.

»Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare aliter quam lex illa recta dicit; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit»⁴⁸³.

Y pone un ejemplo: «Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva».

La premisa de la absoluta libertad de Dios lleva a Escoto, como se ha visto, a admitir que Dios puede cambiar el orden moral, sin que esto suponga

absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omne agente libere –qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam– est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam», *Ord.*, I, d. 44, q. un., n. 3; t. VI, 363 – 364.

⁴⁸³ *Ibid.*, nn. 4 y 5; t. VI, 364 – 365.

ninguna contradicción por su parte⁴⁸⁴. Esto lleva a afirmar que el único motivo de la existencia de la ley moral es la libre voluntad divina. Y si se ha de obedecer a esta ley, no es porque venga exigido por la propia naturaleza del hombre, sino sólo porque así lo ha querido Dios, si bien todos los preceptos son conforme a la naturaleza del ser humano.

c) Obligatoriedad de los preceptos morales

Tras haber analizado las consecuencias de la contingencia de los preceptos morales, consideradas desde el punto de vista de su origen; se puede pasar al análisis de dichas consecuencias, consideradas desde el hombre, que ha de someterse a la ley moral.

La primera consecuencia que puede extraerse es que habrá dos tipos de preceptos morales, con una obligatoriedad diversa. Aquellos preceptos que tienen por objeto inmediato a Dios, comportan una obligatoriedad absoluta, pues son necesarios para el conseguimiento del fin último. Los que no tienen por objeto inmediato a Dios –la inmensa mayoría– implican una obligatoriedad contingente, es decir, no son, de suyo, necesarios. La causa de su obligatoriedad es la libre decisión de la voluntad divina.

Estas premisas llevan a que Escoto conciba de un modo particular la ley natural.

«Aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter:

⁴⁸⁴ «Se è vero infatti che Dio ama necessariamente soltanto se stesso e che tutte le altre cose le ama solo in quanto ordinate a sé; se è vero, di conseguenza, che nessuna criatura vale tanto agli occhi di Dio da essere voluta e amata per se stessa, quasi fosse indispensabile alla realizzazione dei suoi fini sapientissimi (in questo caso si ammetterebbe che senza di essa Dio non sarebbe perfetto né felice), deve essere dunque anche vero che Dio, oltre a poter volere senza contraddirsi un mondo diverso a quello attuale, è anche libero di modificare, senza contraddirsi, l'ordine liberamente costituito e di far sé che le cose tendano al fine supremo per una via che si discosta da quella seguita finora. Quello che Dio, in assoluto, non può volere è solo questo: che le creature siano ordinate ad un fine ultimo che non sia egli stesso», BETTONI, E., *Duns Scoto filosofo*, ed.c., p. 248.

Cfr. PORCELLONI, A., *La legge morale in Duns Scoto*, Dissertazione di laurea, Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 1951.

»Uno modo tanquam principia practica nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis. Et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae (...).

»Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia multum consona illi legi, licet non necessario consequantur ex primis principiis practicis, quae nota sunt ex terminis et omni intellectui necessario nota.

»Et hoc modo certum est omnia praecepta –etiam secundae tabulae– esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis»⁴⁸⁵.

Esta división es exigida por el planteamiento inicial de Escoto. Si sólo aquellos preceptos que tienen por objeto inmediato a Dios son necesarios –tanto para Dios, a la hora de imponerlos, como para el hombre a la hora de cumplirlos–, sólo éstos tienen categoría para formar parte de la ley natural exigible con necesidad. Al margen de este tipo de preceptos, y de los que necesariamente puedan deducirse de ellos, todos los demás son contingentes y, por tanto, no necesariamente exigibles; luego no pueden pertenecer a la ley natural, considerada ésta en sentido estricto.

A la luz de estas premisas se pueden entender, en su justa medida, todas las consideraciones que el Doctor Sutil hace acerca de la ley natural. Es fácil, por ejemplo, encontrar entre sus escritos frases que afirman que Dios no puede hacer que sea bueno lo que está prohibido, o malo lo que está permitido. Este tipo de afirmaciones, sin ninguna aclaración más, contrastan con la posibilidad que Dios tiene de obrar con potencia absoluta en contra de las normas establecidas. Así, por ejemplo:

«quae sunt de lege naturae, vel sunt principia practica nota ex terminis, vel sunt conclusiones necessario sequentes ex talibus principiis; sive sic sive sic, habent veritatem necessariam, ergo non potest Deus facere eas esse falsas. Ergo non potest facere quin illud sit ‘bonum’ quod significatur per

⁴⁸⁵ *Ord.*, III, d. 37, q. un., nn. 16, 25 y 26; t. X, 279 y 283.

eas esse bonum, et ‘malum’ quod notatur per eas esse fugiendum; et ita non potest facere de illicito licitum»⁴⁸⁶.

Es claro que aquí, o en pasajes semejantes, hace referencia, únicamente, a los preceptos que componen la ley natural estrictamente tomada.

De hecho, en la historia del pueblo de Israel, se recogen casos en los que Dios manda a los hombres actuar en contra de algunos preceptos contenidos en la ley Mosaica –expresión positiva de la ley moral–⁴⁸⁷. Duns Escoto ve en ellos una auténtica dispensa de dichos preceptos, teniendo en cuenta que, « ‘dispensare’ enim non est facere quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum, sed ‘dispensare’ est revocare praeceptum vel declarare qualiter debeat intelligi»⁴⁸⁸. Por tanto, en aquellos preceptos que sólo son de ley natural si se toma ésta en sentido amplio, cabe que Dios los cambie por otros.

Se demuestra, por tanto, de gran interés determinar qué preceptos son estrictamente de ley natural y cuáles lo son sólo en sentido amplio. Para Escoto sólo pueden ser de ley natural en sentido estricto los preceptos que hacen referencia directa a Dios. Así, son de ley natural los dos primeros preceptos contenidos en la primera tabla de la ley Mosaica:

«De praeceptis autem primae tabulae secus est, quia illa immediate respiciunt Deum pro obiecto.

»Duo quidem prima, si intelligantur tantum esse negativa, primum scilicet *Non habebis deos alienos*, et secundum *Non accipies nomen Dei tui in vanum*, hoc est ‘non facies Deo irreverentiam’, illa sunt de lege naturae, stricte sumendo legem naturae, quia necessario sequitur ‘si est Deus, est amandus ut Deus solus’, similiter sequitur quod ‘nihil aliud est colendum ut Deus, nec Deo est irreverentia facienda’. Et per consequens in

⁴⁸⁶ *Ibid.*, n. 3; t. X, 271.

⁴⁸⁷ Cfr. *Exod.*, III, 22 y XX, 1 – 7; *Ose.*, I, 2; *Deut.*, V, 6 – 21.

⁴⁸⁸ *Ord.*, III, d. 37, q. un., n. 13; t. X, 276.

istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit facere oppositum huius vel illius prohibiti»⁴⁸⁹.

Puede llamar la atención el hecho que Escoto tome el primer precepto de la ley en forma negativa: *Non habebis deos alienos*. De hecho, afirma que este precepto es de estricta ley natural sólo si se toma negativamente⁴⁹⁰. Nos parece que el motivo de esto está en que los preceptos de estricta ley natural, por tener como objeto a Dios mismo y proceder de la voluntad con la que Dios se ama a Sí mismo, es decir, por proceder de modo necesario, han de tener una validez perpetua –ser inamovibles– y continua –para cada instante–. Así, un precepto que pudiera dejarse de cumplir –no ya obrar de modo opuesto, sino, incluso, no obrar de modo conforme– no podría ser estrictamente de ley natural. Por este motivo, y dado que no se pueden hacer actos de amor a Dios de modo continuo, el primer precepto, expresado en su forma positiva, no podrá ser de estricta ley natural. Por el contrario, tomado en su forma negativa, su validez se hace continua, pues no odiar a Dios se puede cumplir perpetuamente y sólo es transgredido por un acto positivo de odio a Dios.

Hasta tal punto se ha radicalizado la distinción entre natural y libre y, por tanto, entre necesario y contingente, que lo que es necesario, lo ha de ser absolutamente y siempre; y lo que es contingente, lo es también absolutamente y siempre. Es lógica por tanto, la consecuencia de que Dios no puede dispensar de estos preceptos: son necesarios y absolutamente obligatorios para obrar rectamente.

Antes de entrar en los preceptos que son, sólo en sentido amplio, de ley natural, Escoto se plantea una duda sobre el encuadramiento del tercer precepto de la ley Mosaica: «sed an de lege naturae stricte sit illud praeceptum de sabbato servando, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato Deo exhibendum,

⁴⁸⁹ *Ibid.*, nn. 19 y 20; t. X, 280 – 281.

⁴⁹⁰ «Quod illud praeceptum ‘Diliges Dominum Deum tuum’ etc. non est simpliciter de lege naturae in quantum est affirmativum, sed in quantum est negativum, prohibens oppositum: simpliciter enim est de lege naturae ‘non odire’», *Ibid.*, n. 32; t. X, 286.

dubium est»⁴⁹¹. El motivo de la duda hace referencia también a la puntualización que se hizo anteriormente. Si fuera de ley natural estrictamente, debería estar precisado el momento concreto en que se debe dar culto a Dios y, sin embargo, ha variado. Pero si no es estrictamente de ley natural, podría ser dispensado perpetuamente por Dios, lo que no parece probable⁴⁹².

Es claro, por tanto, que todos los demás preceptos, contenidos en la segunda tabla de la ley son sólo en sentido amplio de ley natural. Así lo expresa Duns Escoto, tras definir cuándo un precepto es estrictamente de ley natural:

«loquendo universaliter de omnibus praeceptis secundae tabulae, quia de ratione eorum quae ibi praecipuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim est necessaria bonitas, in iis quae ibi praecipuntur, ad bonitatem finis ultimi; nec, in iis quae prohibentur, malitia necesario avertens a fine ultimo, quin –si istud bonum non esset praeceptum– posset finis ultimus attingi et amari; et si illud malum non esset prohibitum, staret cum illo acquisitio finis ultimi»⁴⁹³.

Como claramente se ve, Escoto admite la existencia de preceptos o de prohibiciones cuya única razón de ser es la libre volición divina, pues, de suyo, ni permiten, ni impiden la consecución del fin último. El único motivo por el que deban ser obedecidos estos preceptos, es que han sido establecidos por Dios: no hay ninguna razón fundada en la naturaleza humana que permita deducir esos preceptos.

⁴⁹¹ *Ibid.*, n. 22; t. X, 281.

⁴⁹² «Quia si non, ergo absolute posset Deus dispensare quod homo numquam toto tempore vitae suae haberet bonum motum circa Deum, –quod non videtur probabile, quia sine aliquo bono ‘velle’ finis ultimi non potest haberi aliquod simpliciter bonum circa ea quae sunt ad finem», *Ibid.*, n. 22; t. X, 281 – 282.

⁴⁹³ *Ibid.*, n. 18; t. X, 280.

«Sic ergo recolligendo, primo negatum est omnia praecepta secundae tabulae esse stricte de lege naturae; et secundo concessum est duo prima primae tabulae esse stricte de lege naturae; tertio dubitatum est de tertio praecepto primae tabulae; et quarto concessum est de omnibus quod sunt de lege naturae, large loquendo», *Ibid.*, n. 29; t. X, 284.

Esta cuestión queda más claramente puesta de manifiesto cuando el Oxoniense refuta la opinión de quienes afirman que todos los preceptos de la segunda tabla estarían contenidos en el precepto: *diliges proximum tuum sicut teipsum*. Por otra parte, este último precepto es una deducción necesaria del primero: *diliges Dominum Deum tuum*, por lo que todos los preceptos serían estrictamente de ley natural. Pues bien, contra esta opinión, Escoto no admite que el precepto de amar al prójimo se deduzca necesariamente del de amar a Dios, ni que el amor al prójimo incluya la admisión de los preceptos de la segunda tabla. Así, se puede querer que el prójimo ame a Dios –expresión ésta de un amor ordenado hacia el prójimo– y no querer que el prójimo observe los mandamientos de la segunda tabla:

«nam possibile est me velle proximum diligere Deum et tamen nolle vel non velle sibi vitam corporalem vel fidem congiungii sibi servari, et sic de aliis. Et per consequens possunt ista duo simul stare, quod hoc esset quoddam verum necessarium –conclusum ex principiis practicis– quod ‘volendum est a me proximum diligere Deum in se sicut ego debeo me velle diligere Deum’, et tamen non sit istud verum necessarium ‘volendum est proximo hoc bonum vel illud, cuiusmodi est expressum per praeceptum secundae tabulae’»⁴⁹⁴.

Resulta, pues, evidente que, según Escoto, no se da una conexión necesaria, ni inmediata ni mediata, entre el primer precepto y los de la segunda tabla. De modo que, si no hubieran sido mandados por la voluntad divina, podrían no observarse.

Se deduce de aquí una conclusión, de gran interés, aunque por el momento nos limitaremos a citarla solamente. Según las premisas morales del Doctor Sutil, la Revelación, como manifestación positiva de los preceptos instituidos por la voluntad divina, es necesaria para el conocimiento de la ley moral, por parte del hombre. Puede servir para corroborar esta afirmación, la continuación del texto que se acaba de citar. En él, Escoto explica que si se ha de amar al prójimo, no es porque este precepto se siga necesariamente del primero, sino porque así ha sido

⁴⁹⁴ *Ibid.*, n. 36; t. X, 288.

explícitamente mandado en la revelación de la ley moral. Por este mismo motivo, se puede decir que los preceptos de la segunda tabla están incluidos en el del amor al prójimo.

«Verum est ergo quod Legem implevit qui diligit proximum, eo modo quo Lex explicata est debere servari, licet non eo modo quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis primis legis naturae.

»Et a simili, tota Lex –quantum ad secundam tabulam– et prophetae pendent ex isto praecepto ‘Diliges proximum tuum sicut te ipsum’, intelligendo illud praeceptum non tamen ut sequitur ex primo principio practico legis naturae, sed ut intendit legislator illud praeceptum debere servari (prout explicatur) in praeceptis secundae tabulae»⁴⁹⁵.

Es claro, por tanto, que todos aquellos preceptos que no tienen a Dios por objeto inmediato, ni son deducciones necesarias de ellos, son obligatorios moralmente para el hombre, sólo en virtud del designio de Dios. Por este motivo, podrían dejar de ser obligatorios en cualquier momento, si Dios así lo dispusiera⁴⁹⁶. Sólo los preceptos, cuyo objeto inmediato es la esencia divina, tienen una obligatoriedad necesaria e inmutable.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, n. 38 y 39; t. X, 289.

⁴⁹⁶ Son interesantes, como resumen de lo visto, las palabras de Todisco: «Parecchie cose che sono proibite come illecite, aggiunge ancora Scoto, potrebbero diventare lecite se dal legislatore fossero comandate o, al meno, permesse, come, per essemplio, il furto, l’omicidio, l’adulterio e altre cose de tal genere le quali non implicano una malizia inconciliabile col fine ultimo, alio stesso modo che i loro opposti non includono una bontà che necessariamente conduca al fine ultimo (...). Tuttavia si può giustamente dire che anche i precetti della seconda tavola appartengono alla legge di natura, nel senso che essi sono quanto mai consoni a tale legge considerata in senso rigoroso (*Ord.*, III, d. 37, q. un., n. 3 y ss.).

»Si comprende in conseguenza che la legge, meno quella che può ritenersi una vera partecipazione della ragione eterna, come nel caso della prima tavola mosaica, non essendo necessariamente connessa con il fine ultimo potrebbe essere trasgredita per una norma diversa, più o meno consona alla natura umana, ma sempre razionale, se non fosse intervenuta la positiva volontà divina a decretarla necessaria per il conseguimento del fine», TODISCO, O., “L’attualità del volontarismo intellettuale di G. Duns Scoto”, en *Miscellanea francescana*, 69 (1969), p. 43.

2. Moralidad de los actos humanos

a) Grados de bondad en los actos humanos

Una vez vista la existencia de una norma moral, así como el origen, contenido y obligatoriedad de sus preceptos, se hace necesario analizar las características que ha de tener un acto para poder ser conforme a la norma moral. En definitiva, se trata de analizar la moralidad de los actos humanos.

Una cuestión, anterior a este problema pero que está en su base, es la de determinar los grados de bondad que pueden darse en un acto. Si se negara la diversidad de grados en la bondad de los actos humanos, se estaría negando la posibilidad de la moral. En efecto,

«ultra bonitatem naturalem volitionis quae competit sibi in quantum est ens positivum, quae etiam competit cuicumque enti positivo secundum gradum suae entitatis (magis et magis, minus et minus), –praeter illam, est triplex bonitas moralis, secundum gradum se habens»⁴⁹⁷.

Efectivamente, cada acto, por el hecho de ser acto, posee una cierta bondad ontológica –natural la llama Escoto–. El motivo de esto no es otro más que la convertibilidad de los trascendentales: *ens et bonum convertuntur*, según la expresión clásica. Pero esta bondad natural, no permite hablar de moralidad, ya que ésta implica la existencia de una relación entre un acto y una norma objetiva, exterior al propio acto, así como la libertad de los actos.

Con estas premisas, que serán analizadas más adelante, se ve la necesidad de admitir una bondad, más allá de la puramente ontológica, y que diga, precisamente, relación a la norma. En definitiva, que permita hablar de rectitud de los actos. Esta bondad recibe el nombre de moral. Como se ha visto, Escoto admite un triple grado, dentro de esa bondad moral, a los que define del siguiente modo: «prima dicitur bonitas ex genere, secunda potest dici bonitas virtuosa sive

⁴⁹⁷ *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 28; t. VIII, 88.

ex circumstantia, tertia autem bonitas meritoria sive bonitas gratuita sive bonitas ex acceptatione divina in ordine ad praemium»⁴⁹⁸.

Hagamos una aclaración: esta tercera bondad, por referirse exclusivamente al orden sobrenatural⁴⁹⁹, no entrará dentro del análisis que nos ocupa. Por otra parte, su omisión en nada influye el estudio de los otros tipos de bondad, ya que entre los tres se da un orden, de modo que: «Haec autem triplex bonitas est ita ordinata quod prima praesupponitur secundae et non e converso secunda tertiae et non e converso»⁵⁰⁰.

Nos limitaremos, por tanto, al análisis de los dos primeros tipos de bondad⁵⁰¹. Respecto al primer grado de bondad moral, Escoto afirma:

«Prima autem competit volitioni ex hoc quod ipsa transit super obiectum conveniens tali actui secundum dictamen rectae rationis, et non solum quia est conveniens tali actui naturaliter (sicut sol visioni). Et haec est prima bonitas moralis, quae ideo potest dici ‘ex genere’ quia est quasi materialis respectu omnis boni ulterioris in genere moris: nam actus transiens super obiectum, est quasi formabilis per quamcumque aliam circumstantiam moralem, et ita quasi potentiale; non omnino extra genus moris (sicut fuit ipse actus in genere naturae), sed in genere moris quia iam habet aliquid de illo genere, puta obiectum conveniens actui»⁵⁰².

Se pueden resaltar algunos elementos interesantes de esta descripción. En primer lugar, recalcar la idea de la necesidad de que, además del acto, se dé una relación de conveniencia entre este acto y, en este caso, el objeto. Esta idea queda

⁴⁹⁸ *Ibid.*, n. 28; t. VIII, 89.

⁴⁹⁹ «Tertia bonitas convenit actui ex hoc quod, praesupposita duplici bonitate iam dicta, ipse [actus] elicitur conformiter principio merendi (quod est caritas vel gratia) sive secundum inclinationem charitatis», *Ibid.*, n. 31; t. VIII, 89.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, n. 33; t. VIII, 90.

⁵⁰¹ Queremos hacer notar que, en esta sección, únicamente se hará la exposición de los grados de bondad y malicia que admita Duns Escoto. En las siguientes secciones, se analizarán los elementos que intervienen en la constitución de la moralidad.

⁵⁰² *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 29; t. VIII, 89.

perfectamente definida en las últimas líneas del texto citado, en las que se afirma que esta bondad pertenece al género moral, precisamente, por darse la relación de conveniencia objeto–acto. La segunda idea interesante es que este grado de bondad está en la base de los demás: es *quasi potentiale* o *quasi formabilis*, dirá Escoto en el texto, respecto a ulteriores determinaciones morales.

El segundo grado de bondad viene definido del siguiente modo:

«Secunda bonitas convenit volitioni ex hoc quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus ciscumstantiis, dictatis a recta ratione debere sibi competere in elicendo ipsam; bonum enim est ‘ex causa integra’ (secundum Dionysium *De divinis nominibus*), –et istud est quasi bonum in specie moris, quia habet iam quasi omnes differentias morales, contrahentes bonum ex genere»⁵⁰³.

Cabe resaltar aquí, por el momento, el hecho de que este segundo grado de bondad moral constituye el elemento formal de la moralidad, especificando, por tanto, el primer grado de bondad genérica. Estos dos grados componen, *stricto sensu*, la bondad moral, ya que el tercer grado citado por Escoto, pertenece al orden sobrenatural.

Del mismo nodo que se dan estos tres tipos de bondad moral en los actos humanos, en orden a su conveniencia con un objeto adecuado, con las circunstancias debidas y con el principio del mérito; así, se dan también tres tipos de malicia, según falte la conveniencia con alguno de estos tres aspectos.

«Huic triplici bonitati opponitur triplex malitia: prima quidem malitia ex genere, quando scilicet actus qui tantum habet bonitatem naturae (ex quo deberet constitui in genere moris), habet malitiam quia transit super obiectum disconveniens (puta si ‘odire’ transeat super Deum); secunda est malitia ex aliqua circumstantia deordinante actum, licet transeat super

⁵⁰³ *Ibid.*, n. 30; t. VIII, 89.

obiectum conveniens –secundum rectam rationem– actui; tertia est malitia in demerito»⁵⁰⁴.

Cabe resaltar que el elemento formal de la moralidad del acto modifica radicalmente, especificándolo, al elemento genérico, constituido por la conveniencia al objeto.

Como última cuestión referente a la bondad o malicia de los actos humanos, tiene interés una distinción que el Doctor Sutil pone en el modo de considerar la malicia de un acto. «Quaelibet autem istarum malitiarum potest accipi contrarie vel privative suae bonitati: et ut privative accipitur, tantum privat ipsam bonitatem, –ut autem contrarie, ponit aliquid ultra carentiam illam, repugnans tali bonitati»⁵⁰⁵.

Acto seguido, Escoto aplica esta distinción a cada uno de los tipos de malicia moral. Respecto a la malicia *ex genere*, se ve que es la misma, ya se tome privativamente, ya contrariamente. El motivo que aduce Escoto es que todo acto ha de recaer sobre un objeto, y este objeto siempre será conveniente o disconveniente para el acto: no cabe término medio⁵⁰⁶.

Mayor interés, sin embargo, tiene la consideración de esta distinción en el segundo grado de malicia. «Malitia privative accepta in secundo modo, et contrarie, non convertuntur. Potest enim aliquis actus carere circumstantia requisita ad perfectionem actus virtuosi, et tamen non elici cum circumstantia

⁵⁰⁴ *Ibid.*, n. 34; t. VIII, 90 – 91.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, n. 35; t. VIII, 91.

«Videndum est unde actus habeat malitiam moralem; uno modo potest malitia opponi privative bonitati in actu; alio modo contrarie; sicut etiam homo dicitur malus contrarie quando habet habitum vitiosum, qui est habitus quidem positivus, licet cum privatione perfectionis debite. Alio modo dicitur malus privative tantum, scilicet quia caret bonitate, quam deberet habere, licet non habeat habitum vitiosum contrarium positivum», *Quodl.*, q. XVIII, n. 7.

⁵⁰⁶ «Sed malitia ex genere, contrarie accepta et privative, convertuntur, –et ideo sicut inter privationem, et habitum immediatum non est medium, ita bonum ex genere et malum ex genere sunt contraria immediata; ratio est, quia actus non potest esse quin transeat super obiectum, et illud necessario est conveniens vel disconveniens actui: et ita necessario actus bonus ex genere, ex obiecto conveniente, –vel actus malus ex genere, ex obiecto disconveniente», *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 36; t. VIII, 91.

repugnante, quae redderet illum actum ‘vitosum’»⁵⁰⁷. Añade Escoto, a continuación, un ejemplo concreto: dar limosna a un pobre. Si se da limosna sin tener en cuenta el fin y las circunstancias que harían virtuoso este acto, pero tampoco se hace con un fin malo, como puede ser la vanagloria, este acto sería malo *privative*, pero no *contrarie*. Un razonamiento similar podría aplicarse al tercer tipo de bondad.

En el caso de la malicia privativamente tomada, no se puede hablar de malicia en sentido estricto, ya que no es una malicia positiva, sino negativa, en cuanto carencia de la bondad específica. Por tanto, Escoto admite que un acto genéricamente bueno, es decir, que recae sobre un objeto conveniente, pueda ser moralmente indiferente, si las circunstancias que lo acompañan no son perfectamente ordenadas, pero tampoco positivamente desordenadas. Esta indiferencia moral cabría también respecto al tercer grado de malicia. «Et ita tam in secundo membro quam hic, videtur poni ‘actus indifferens’, –qui licet sit malus privative, non tamen contrarie (quia indifferens)»⁵⁰⁸.

Puesto que lo que especifica moralmente un acto son las circunstancias, siempre que éstas no sean positivamente desordenadas, el acto no será moralmente malo –supuesto que recaiga sobre un objeto conveniente–; pero cuando las circunstancias tampoco sean perfectamente ordenadas, el acto no podrá ser específicamente bueno, por lo que existirán actos moralmente indiferentes.

Se pueden resumir los grados de bondad de los actos humanos, diciendo que pueden ser genéricamente buenos o malos, en razón del objeto sobre el que recaen; y atendiendo a las circunstancias que acompañan al acto, pueden ser específicamente buenos o malos y, también, indiferentes, siempre que no se dé una maldad genérica.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, n. 37; t. VIII, 91.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, n. 38; t. VIII, 92.

b) Constitutivos materiales de la moralidad del acto

En las páginas precedentes, han ido apareciendo una serie de conceptos que interesa analizar con un poco de detenimiento para poder precisar cuáles sean los elementos constitutivos del acto moral.

Se ha hablado de grados de bondad en los actos como requisito necesario para poder hablar de moralidad. La razón de esto es clara, pues hablar de moralidad es hablar de relación de conveniencia o inconveniencia entre los actos y la norma. Toda relación de este tipo implica, de un lado, la existencia de una norma y, de otro, la de un intelecto que la conozca. Si el intelecto no se da en el sujeto del acto, como sucede en los seres no dotados de conocimiento intelectual, todos sus actos serán naturalmente adecuados a la norma, la cual ha sido impresa por esa inteligencia en su propia naturaleza. En este caso no cabe hablar de moralidad, ya que se trata de actos naturalmente necesarios, susceptibles únicamente de bondad natural.

Por el contrario, si el intelecto que conoce la norma pertenece al sujeto de los actos, el mismo autor de los actos conoce la relación de sus actos con la norma y puede, en consecuencia, adecuar o no, libremente, sus actos a la norma. Sólo en este caso cabe hablar de moralidad, pues, al darse entendimiento y libertad, los actos del sujeto son susceptibles de relación de conveniencia o inconveniencia, respecto a los objetos y a las circunstancias de esos actos, que constituyen los diversos grados de bondad moral.

Es claro, por tanto, que sólo los actos que proceden de la libertad –la cual implica necesariamente el intelecto– son susceptibles de calificación moral, pues proceden de la voluntad, son posteriores al conocimiento y capaces de adecuarse a la norma. A estos actos –en la tradición anterior– se les conoce con el nombre de actos humanos, por proceder de la libertad y no sólo de cualquiera de las

potencias inferiores, que bastan para que el acto sea del hombre. Duns Escoto los designa, sin embargo, de un modo habitual con el nombre de *praxis*⁵⁰⁹.

Tenemos una completa definición de este término, en el prólogo de la *Ordinatio*, cuando se plantea si la teología es una ciencia práctica o teórica. «Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus»⁵¹⁰.

De la consideración de las dos primeras condiciones dadas, se sigue que sólo son *praxis* los actos que proceden de la voluntad, ya sean elícitos o imperados⁵¹¹, con lo que se corrobora la afirmación de que sólo los actos que proceden de la libertad pueden ser calificados moralmente. Por otra parte,

«Ex duabus conditionibus praxis ultimis sequitur quod actus imperatus a voluntate non est primo praxis sed quasi per accidens, quia nec primo est posterior intellectione nec primo natus elici conformiter rectae rationi. Oportet ergo aliquem alium actum esse primo praxim; ille non est nisi volitio, quia per illam habet actus imperatus dictas condiciones; ergo prima ratio praxis salvatur in actu elicitio voluntatis»⁵¹².

⁵⁰⁹ Aunque continuaremos perfilando el sentido del término *praxis* utilizado por Escoto, puede ayudar la explicación que de ese término da Merino: «la *praxis* cumple con tres requisitos:

a) Es *praxis* todo aquello que depende de un acto de la voluntad. Ningún acto intelectual alcanza la dimensión práctica, ya que su acto no tiende fuera de sí, a no ser mediante un impulso de la voluntad. Una ciencia es práctica no porque piense el hacer, sino porque presenta a la voluntad algo para decidir u ordenar en la acción (*Ord.*, prol, n.353 (I, 200)).

b) Sólo es un acto práctico aquello que está en poder de quien lo conoce. El acto intelectual, que dirige otros actos intelectuales, no es práctico. Sólo si la voluntad ejecuta los actos del deseo según la razón, entonces éstos lograrán ser virtuosos y pertenecer a la práctica.

c) La *praxis* consiste sobre todo en el querer de la misma volición. Es decir, la razón práctica no es otra cosa que la voluntad aunque con el concurso de la razón», MERINO, J. A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid, 2007, p. 174.

⁵¹⁰ *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 228; t. I, 155.

⁵¹¹ «Ex his duabus conditionibus sequitur corollarium, quod videlicet praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicito vel imperato, nam nullus alius actus ab intellectione vel praeter intellectionem essentialiter posterior est intellectione, quia quicumque alius detur actus eiusdem rationis cum ipso, posset esse prior, sicut patet discurrendo per actus potentiarum omnium», *Ibid.*, n. 230; t. I, 156.

⁵¹² *Ibid.*, n. 234; t. I, 159.

Más precisamente hablando, se ve que sólo el acto elícito de la voluntad es llamado, propiamente, *praxis*. Sin embargo, por extensión, puede ser dicho *praxis* también el acto de otra potencia que sea imperado por la voluntad, por cuanto es siempre precedido por un acto elícito. La voluntad sólo impera a poner un acto si ha precedido un positivo querer ese acto, con su objeto y sus circunstancias determinadas. Por tanto, sólo en virtud de la volición previa los actos imperados por la voluntad pueden recibir una calificación moral.

El análisis de la tercera condición de la *praxis*, proporciona otro elemento constitutivo de la moralidad de un acto.

«Tertia conditio probatur. Tum ex dicto Philosophi VI *Ethicorum*, quod electio recta necessario requirit rationem rectam. Quod non tantum est verum de electione stricte sumpta, sed pari ratione de quacumque volitione recta, quod ipsa requirit rationem rectam cui conformiter eliciatur; omnis autem praxis, vel est volitio vel sequens volitionem, ex corollario praecedente; ergo omnis praxis ad hoc ut sit recta nata est conformiter elici rationi rectae»⁵¹³.

Junto a cualquier acto libre, y naturalmente anterior, se da un acto de conocimiento, que juzga la conveniencia o no de un determinado acto, con su objeto y circunstancias concretas. Este juicio intelectual, como ya se dijo, es necesario para que un acto pueda ser dicho moral. Si el juicio del intelecto dicta la conveniencia del acto respecto a la norma, tal acto será bueno moralmente⁵¹⁴. Si, por el contrario, el juicio intelectual dicta la inconveniencia del acto o, erradamente, dicta la conveniencia, el acto en cuestión será moralmente malo.

Cfr. SCAPIN, P., "Significato e valore della prassi scotista", en *Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balic septuagesimum expleti annum dicata*, Ed. Antonianum, 1971, pp. 187 – 210.

⁵¹³ *Ibid.*, n. 233; t. I, 158.

⁵¹⁴ «Bonitas moralis (ut praedictum est) in actu, est integritas omnium condicionum et circumstantiarum, et hoc praecipue ut illae conditiones dictantur a recta ratione debere inesse actui. Simpliciter ergo necessarium est ad bonitatem moralem actus moralis quod eam praecedat dictamen completum rationis rectae, cui dictamini conformetur, tanquam mensuratum mensurae», *Ord.*, I, d. 17, pars 1, q. 1-2, n. 92; t. V, 184.

Por tanto, para que en un acto se pueda hablar de bondad genérica –en razón del objeto conveniente– y de bondad específica –en virtud de las circunstancias convenientes–, se requiere, como condición previa, que la conveniencia del objeto y de las circunstancias, venga dictada por la recta razón. De modo que, así como es necesario el conocimiento de la norma para poder hablar de moralidad, así es necesario el juicio recto para que se dé bondad moral en el acto.

«Bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus, includens aggregationem debitae proportionis ad omnia ad quae habet proportionari (puta ad potentiam, ad obiectum, ad finem, ad tempus, ad locum et ad modum), et hoc specialiter ut ista dictantur a ratione recta debere convenire actui: ita quod pro omnibus possumus dicere quod convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, et qua non posita –quibuscumque aliis conveniat– non est bonus, quia quantumcumque actus sit circa obiectum qualecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante (puta si ille non habeat rationem rectam in operando), actus non est bonus. Principaliter ergo conformitas actus ad rationem rectam –plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis istius actus– est bonitas moralis actus»⁵¹⁵.

El dictamen del intelecto, asegura aún Escoto, es necesario para que se dé un acto recto pues, en ningún ser inteligente creado, la voluntad, por sí misma, determina la rectitud de sus propios actos⁵¹⁶. Antes al contrario, el juicio práctico del intelecto es «veritas confesse se habens appetitui recto»⁵¹⁷.

⁵¹⁵ *Ibid.*, n. 62; t. V, 163 – 164.

«Sic igitur patet, qualiter bonitas moralis actus est convenientia iudicata secundum rectam rationem operantis», *Quodl.*, XVIII, n. 5.

⁵¹⁶ «Dico quod in illo tantummodo intellectu potest theologia contingentium esse practica qui potest habere determinatam notitiam rectitudinis praxis ante omnem volitionem illius intelligentis vel ante ipsam praxim elicitam, quia solummodo ibi haec theologia contingentium potest esse vel est conformis praxi et prior ea. Talis est omnis intellectus creatus, quia nullius intelligentis creati voluntas primo determinat rectitudinem contingentem convenientem suae praxi», *Ord.*, prol., pars I, q. un., n. 332; t. I, 217.

⁵¹⁷ *Ibid.*, n. 297; t. I, 196.

Ahora bien, que la rectitud del juicio de la razón se manifieste como una verdad evidente al apetito recto de la voluntad, no implica que la voluntad se adhiera necesariamente a él. De hecho, la voluntad puede elicitar actos moralmente malos e, incluso, impedir el recto juicio del intelecto. Esto puede suceder de dos modos.

«Uno modo privative, alio modo positive:

»Privative: quia avertit a recta consideratione: voluntas enim, eligens oppositum alicuis recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed avertit ipsum ad considerandum rationes pro opposito (...), aut saltem avertit ad considerandum aliquid aliud impertinens, (...).

»Positive autem execat sic, nam sicut voluntas recte eligens finem praecepit intellectui considerare illa quae sunt necessaria ad illum finem, et intellectus –sic inquirendo media ordinata ad illud finem rectum– generat in se habitum prudentiae, ita voluntas, eligens sibi malum finem (...), imperat intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem. (...). Et sicut habitus generatus ex imperio voluntatis bene elicentis in intellectu dictante, circa media ad illum finem bene electum perquirendum, est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quae ordinantur ad illud male electum, est error et habitus directe oppositus habitui prudentiae, et potest vocari ‘imprudentia’ vel ‘stultitia’, non tantum privative, sed etiam positive et contrarie»⁵¹⁸.

Queda siempre de manifiesto que la voluntad, por ser libre, puede seguir o no el juicio del intelecto e, incluso, imperar al intelecto a que considere otro objeto que ella considera más conveniente.

Escoto considera también, entre los elementos materiales que constituyen la moralidad, el objeto del acto. Como ya se ha visto, la conveniencia del objeto,

⁵¹⁸ *Ord.*, III, d. 36, q. un., n. 75; t. X, 250 – 251.

respecto al acto, constituye el elemento genérico de la bondad moral, por lo que viene considerada como un elemento potencial, material, de la calificación moral.

«Ex rationibus istorum trium [scilicet naturae, potentiae et actus agentis] concludi potest [intellectus] quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis (...). Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tanquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potentialem receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum conveniens agenti, et actioni, tunc est capax determinationis moralis, secundum circumstantias ordinatas, propter quod dicitur, ex obiecto, actus habere bonitatem ex genere; quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris»⁵¹⁹.

Se puede considerar, por tanto, que la conveniencia del objeto respecto al acto, dictada por la recta razón, es uno de los elementos materiales de la moralidad del acto, pues constituye una de las condiciones para que, específicamente, pueda hablarse de moralidad de un acto.

Escoto admite, sin embargo, una excepción en la cual el objeto es suficiente para definir completamente la bondad o malicia moral de un acto, sin necesidad de acudir a otras circunstancias. «Solutus ille actus est de se malus, cuius obiecto repugnat actum illum esse bonum, sive cuius obiectum repugnat bonitati actus vel qui actus repugnat agenti secundum rectam rationem naturalem, –et, per oppositum, solus ille actus est de se bonus cuius obiectum necessario convenit actui agentis secundum rectam rationem»⁵²⁰.

Este objeto capaz de hacer bueno o malo un acto por sí mismo, no puede ser otro que Dios. Así, no hay ningún otro acto que sea perfectamente bueno *ex genere*, es decir, sólo por el objeto, sino amar a Dios; y ningún otro acto es malo

⁵¹⁹ *Quodl.*, q. XVIII, n. 6.

⁵²⁰ *Ord.*, IV, d. 26, q. un., n. 17; t. XIII, 340.

sólo por el objeto sino odiar a Dios. Estos actos referidos a este objeto no precisan ninguna ulterior especificación moral: toda viene dada en razón del objeto⁵²¹.

c) Constitutivos formales de la moralidad del acto

Como ya es sabido, Escoto considera que lo que especifica moralmente a un acto es la relación de conveniencia de dicho acto con todas las circunstancias que la recta razón dicta como convenientes. Es claro, por tanto, que la moralidad no es algo que pertenece naturalmente al acto, sino una relación añadida a él. Más propiamente, es la relación a las circunstancias debidas. «Bonitas moralis in actu non dicit nisi relationem, quia actum esse circumstantionatum debitis circumstantiis non est aliquid absolutum in actu, sed tantum comparatio debita actus ad illa quibus debet convenire»⁵²².

Aunque Escoto, por las razones ya expuestas, no incluye entre las circunstancias el objeto del acto, sin embargo, es claro que, para que se dé un acto moralmente bueno, se precisa que concurren todas las circunstancias, incluyendo el objeto, que dicte la recta razón. Por el contrario, basta la carencia de una circunstancia debida, para que el acto no sea bueno moralmente⁵²³.

⁵²¹ «Nullus enim actus ex genere sive ex solo obiecto est bonus», nisi 'amare Deum', qui ex solo obiecto habet bonitatem, nec malus ex genere, sive ex solo obiecto, nisi 'odire Deum'. Unde neutrum istorum actuum oportet specificare vel circumstantionare; nec est circumstantionabilis: Deus enim, intelligendo de amore amicitiae, non potest nimis amari, nec Deum potest aliquis bene odire», *Ibid.*

«Nullum 'velle' est de se bonum ex hoc quod transit in obiectum moraliter bonum, nisi transeat in obiectum quod est de se volibile, id est quod est simpliciter bonum ultimum, quod 'velle' est amare Deum, ubi non potest esse contra rectam rationem, immo necessario est secundum rectam rationem quod actus talis tendat in tale obiectum, sed hoc est quia istud obiectum est ultimus finis secundum se volendus a quolibet ordinato ad finem eo modo quo potest illum finem amare», *Ibid.*, n. 15; t. XIII, 339 – 340.

⁵²² *Ord.*, I, d. 17, pars 1, q. 1-2, n. 60; t. V, 163.

⁵²³ «Oportet simul omnes circumstantias concurrere in actu quocumque morali, ad hoc quod sit bonus moraliter; sufficit tamen defectus unius et cuiuscumque circumstantiae, ad hoc quod sit malus moraliter», *Ord.*, I, d. 48, q. un., n. 3; t. VI, 388.

Sin embargo, no todas las circunstancias pesan lo mismo a la hora de determinar la calificación moral del acto. La primera de ellas, en razón de su importancia, es el fin con el que se realiza el acto. El fin puede hacer que un acto que recae sobre un objeto bueno, sea específicamente bueno o malo e, incluso, que sea indiferente, si el fin no es conforme al dictado de la razón recta, pero tampoco se opone a él. Esta determinación moral por parte del fin no es, sin embargo, absoluta, ya que intervienen también las demás circunstancias, aunque con un influjo menor.

Concretamente, las circunstancias que considera Escoto son las siguientes.

«Prima circumstantia est ipsius finis; nec ista sufficit sine aliis, sicut circumstantia formae (puta quod debito modo fiat, quod pertinet ad quartam circumstantiam), –et sequuntur circumstantiae magis extrinsecae, scilicet ‘quando’ et ‘ubi’.

»Patet igitur quod sola bonitas finis, etiam cum intenditur secundum rationem rectam, non sufficit ad bonitatem actus, sed requiruntur aliae circumstantiae –secundum ordinem praedictum– ad hoc ut bonitas sit»⁵²⁴.

Interesa resaltar la función rectora de la razón en la determinación de las circunstancias convenientes al acto. No se puede olvidar que la moralidad ha sido planteada como una relación entre los actos humanos y la norma moral. Con este planteamiento de fondo, la adecuación de los actos a la norma sólo se dará en la medida en que los actos se adecuen al dictado de la recta razón, por cuanto es ésta la que conoce la norma y la conveniencia de los actos respecto del agente.

Del mismo modo que, a partir de la naturaleza, de la potencia y del acto del agente, la razón dicta qué objeto convenga al acto de dicho agente⁵²⁵, a partir de esos mismos datos, incluyendo el objeto conveniente, la razón concluye inmediatamente el fin al que debe ser orientado tal acto⁵²⁶. En la medida en que la

⁵²⁴ *Ord.*, II, d. 40, q. un., nn. 9 y 10; t. VIII, 470.

⁵²⁵ Cfr. nota 519.

⁵²⁶ «In ista autem bonitatem specifica, quae dicitur bonitas ex circumstantia, talis est processus; prima bonitas videtur esse circumstantia finis; quia ex natura agentis, et actionis, et obiecti, statim

voluntad se adhiera libremente al dictado de la razón, el acto elicitado será moralmente bueno.

Así como todo acto recae necesariamente sobre un objeto –sin objeto no habría acto–, en el caso del fin, no necesariamente se alcanza éste. Sin embargo, la moralidad del acto no varía, se alcance o no el fin. El motivo de esto es explícitamente dicho por Escoto.

«Et ista circumstantia [scil. finis] non est ipsius actus, ut in esse reali positi, vel non positi praecise sic, sed est ipsius actus ut voliti, et per actum voluntatis, ad talem finem relati; imo, non minus est electio bona, quae sit propter finem debitum, esto quod per actum illum elicitem extra non attingatur finis electionis, quam si attingeretur»⁵²⁷.

En definitiva, puesto que la moralidad del acto no es tal sino porque es libremente querido por la voluntad, la consecución o no del fin no es determinante, ya que el fin está presente en la intención de la voluntad antes, incluso, de que sea producido el acto.

Posteriormente a la determinación moral por parte del fin, el acto recibe ulteriores determinaciones, de menor entidad, en razón de las demás circunstancias que lo acompañan⁵²⁸. Algunas de ellas, incluso, como es el caso del *ubi*, no modifican, en absoluto la moralidad del acto.

Con el estudio de las circunstancias, se completa aquí el análisis de la moralidad de los actos humanos, tal y como es planteada por Escoto. A título de síntesis se podría decir que, para que se pueda hablar de moralidad de un acto, se

concluditur, quod talis actus non debet competere tali, nisi in ordine ad talem finem, et debe eligi et appeti propter finem talem», *Quodl.*, q. XVIII, n. 6.

⁵²⁷ *Ibid.*

⁵²⁸ «Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi, quae concluditur ex omnibus praedictis, vel aliquibus eorum, vel talis debere esse.
»Postea, concludi potest de tempore, quia tali agenti talis actio propter talem finem, etiam talem habens modum, non debet tempore convenire, sed pro tempore, pro quo ordinabilis est ad talem finem, vel pro quo potest talem finem habere.
»Ultima autem omnium videtur circumstantia loci; imo multi sunt actus, quorum etiam bonitas completa moralis non determinat locum», *Ibid.*

precisa que éste sea elicitedo libremente por la voluntad –condición *sine qua non* de moralidad–, y de modo acorde al juicio recto de la razón. Este juicio incluye tanto el objeto del acto, como todas las posibles circunstancias que lo acompañen. Éstas incluyen el fin, pero no únicamente⁵²⁹.

B. OBSERVACIONES AL PLANTEAMIENTO ESCOTISTA

Una vez expuesto linealmente el planteamiento moral de Escoto, pasamos al análisis de algunas cuestiones suscitadas en esta exposición. Como cuestión de fondo se plantea ahora la aparente contradicción entre toda la teoría voluntarista, expuesta en los dos capítulos precedentes, y la teoría moral, cargada, al menos en apariencia, de un marcado acento intelectualista.

Se comenzará por analizar alguna cuestión referente a la misma ley natural diseñada por Escoto, para proseguir con lo que, a nuestro modo de ver, es la recta interpretación de la moral escotista, caracterizada por la primacía de la voluntad frente a las demás potencias y, por tanto, también respecto al intelecto.

1. Una ley natural extrínseca a la naturaleza humana

La anterior exposición de la moral de Escoto, podría condensarse diciendo que el planteamiento moral de nuestro autor está basado formalmente en la necesidad de adecuar los actos libres a la norma moral; norma que viene entendida

⁵²⁹ «Bonitas actus moralis est ex aggregatione omnium convenientium actui, non absolute ex natura actus, sed quae conveniunt ei secundum rationem rectam; quia igitur actui ratio recta dictat determinatum obiectum convenire, et determinatum modum et alias circumstantias, non est completa bonitas ex solo fine.

»Sed prima ratio bonitatis eius est ex convenientia actus ad efficiens, a quo actus dicitur 'moralis' quia libere elicitus; et istud est commune et actui bono et malo: neque enim est laudabilis neque vituperabilis, nisi sit a voluntate», *Ord.*, II, d. 40, q. un., nn. 8 y 9; t. VIII, 469.

como un conjunto de preceptos de índole práctica, contenidos en una ley positiva –las dos tablas mosaicas– y que tiene por origen el libre designio de la voluntad divina. La adecuación de la voluntad humana a esta norma moral es medida por el juicio de la *recta ratio*. De donde se deduciría la necesidad, por parte de la voluntad, de adherirse al juicio intelectual.

En la determinación de la moralidad de un acto, se distinguen dos elementos. Uno material, que incluye, entre otros, el conocimiento de la norma moral, así como el de la naturaleza propia del agente. Otro formal, que viene dado por la adecuación de la *praxis* al juicio del intelecto.

Respecto al primer elemento, Escoto afirma que del conocimiento de la naturaleza, de la potencia y del acto del agente, se sigue el objeto conveniente al acto en cuestión; y del conocimiento de estos elementos, incluido el objeto, se seguiría, inmediatamente, el fin y las circunstancias adecuados al acto⁵³⁰. Sin embargo, y ésta es la primera cuestión que queremos poner de relieve, la afirmación anterior no parece compatible con el hecho de que la norma moral no sea consecuencia de la naturaleza humana. Sólo si la norma moral fuese una ley natural, en el estricto sentido del término, podría deducirse, a partir del conocimiento de la naturaleza, cuáles deberían ser el objeto, fin y circunstancias que hicieran recto un determinado acto. Así, esto sólo sucede con los dos primeros principios de la tabla mosaica.

Sin embargo, como se ha visto anteriormente, para Escoto, la norma moral no puede deducirse necesariamente de la naturaleza humana. Por este motivo, para poder determinar intelectualmente la rectitud de un acto, se requiere, principalmente, el conocimiento de la norma moral positiva. Sólo a través de este conocimiento se puede determinar qué acciones son rectas. Esto lleva de la mano a afirmar que la ley moral concebida por Escoto es extrínseca a la naturaleza humana, y le ha sido impuesta por el designio divino.

Ciertamente la voluntad de Dios actúa de modo ordenadísimo y nunca mandará algo que sea contradictorio con la naturaleza humana, pero esto no evita

⁵³⁰ Cfr. notas 519, 526 y 528.

que, si la ley moral no se deduce mediata o inmediatamente de la naturaleza humana, esta ley moral resulte extrínseca al hombre.⁵³¹

Todo esto tiene su origen en la exagerada oposición inicial entre naturaleza y libertad. De hecho, el argumento más fuerte que emplea Escoto para negar que la ley moral pueda deducirse de la naturaleza humana, es que, en este caso, esa ley sería necesaria, no contingente, y Dios debería quererla también necesariamente. Con esto se estaría afirmando una necesidad en Dios, al margen de su esencia. Ciertamente esto no lo puede admitir el Oxoniense.

Sin embargo, que Dios tenga que admitir necesariamente como norma moral aquella que necesariamente se deriva de la naturaleza humana y de la suya propia, en nuestra opinión no implica poner en Dios ninguna necesidad exterior a Él mismo; ya que la creación de tal naturaleza es libremente querida por Él y, por tanto, también será libremente querido por Él el orden moral que esté ligado, de modo necesario, a esa naturaleza.

Toda naturaleza tiene sus leyes que, por ser naturales, se siguen necesariamente de su propia constitución. Si por otra parte, esta naturaleza ha sido creada de modo que tenga a Dios por fin último, es decir, ha sido creada con una ordenación hacia ese fin último; las leyes que regulen esa orientación al fin último, se han de deducir también necesariamente de la naturaleza propia y de la naturaleza del fin. Así pues, nos parece que el creador de esta naturaleza, y de su orientación, es libre en la creación de la naturaleza, pero no lo es en relación a las leyes que de la naturaleza creada se siguen⁵³².

Parece, por tanto, que el empeño por defender la libertad en Dios, lleva a Escoto a no poder basar la moral más que en la libre voluntad divina. Aunque esa

⁵³¹ Cfr. LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 93.

⁵³² Así expresa esta idea Bellofiore: «Il frequente appello all'onnipotenza divina, se non toglie, certo allenta il necessario legame tra l'essenze delle cose create, sia nell'ordine naturale che soprannaturale.

»L'appello all'onnipotenza divina, con la ben nota distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata, sembra obliare che, anche *de potentia absoluta*, o il fuoco è concepito capace di bruciare, o non è più fuoco», BELLOFIORE, L., "La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer", a.c., p. 24, nt. 1.

voluntad no es para Escoto la de un déspota asiático sin barreras morales, como erróneamente le atribuye Landry⁵³³, es cierto, sin embargo, que la ley moral viene concretada al hombre de modo extrínseco a su naturaleza. No es algo que el hombre pueda deducir a partir del conocimiento de su naturaleza, sino algo que el hombre debe aceptar por el mero hecho de que procede de Dios. *A posteriori* se puede comprobar que esa ley no sólo no es contradictoria con la naturaleza, sino que incluso es muy conveniente y adecuada; pero eso no implica, que sea deducible.

Pensamos, sin embargo, que este carácter extrínseco de la ley moral puede ser atenuado si se considera que la *affectio iustitiae* de la voluntad tiende naturalmente hacia lo recto, esto es, hacia lo mandado por la ley moral. De este modo, a través de esta tendencia, se da una cierta connaturalidad de la ley moral, puesto que la voluntad tiende naturalmente a su cumplimiento. Aunque el contenido de la ley moral sigue siendo algo extrínseco a la naturaleza humana, su cumplimiento no procede sólo de la necesidad de adecuarse al mandato divino – entendido como algo extrínseco al hombre –, sino que resulta, en cierto sentido, natural al hombre, cuya voluntad está naturalmente inclinada a seguir ese mandato divino, sea cual fuere su contenido.

El razonamiento anterior nos parece capital para entender, en su justa medida, la moral que Escoto plantea. Si se considera que la rectitud moral exige el conocimiento previo de la norma moral, y que ésta, por ser extrínseca a la naturaleza humana, sólo puede ser conocida a través de la revelación que el mismo Dios ha hecho de ella; se llegaría a la conclusión de que para el recto obrar moral se hace necesario conocer, y en consecuencia creer, la Revelación divina.

⁵³³ «L'autorité de Dieu pourra s'exercer avec le pleine indépendance d'un despote asiatique; elle ne rencontrera plus aucun obstacle. Ni barrière morale, ni barrière ontologique n'arrêteront ses ordres ou ses miracles. Ce Dieu ne sera peut-être plus, il est vrai, le Dieu de l'Évangile et de François d'Assise, qu'importe, il sera libre et cela suffit à Duns Scot», LANDRY, B., *La philosophie de Duns Scot*, ed.c., p. 344.

Esta conclusión no es aceptada por Escoto⁵³⁴, pues implicaría que el hombre es naturalmente incapaz de obrar rectamente.

Por tanto, se debe admitir que, de algún modo, la ley moral es natural al hombre, está inscrita en su naturaleza. Escoto lo reconoce explícitamente en un pasaje del prólogo de la *Ordinatio*, en el que trata de mostrar la racionabilidad de la Sagrada Escritura frente a quienes niegan su valor –los diversos tipos de herejes–. Allí afirma que todo lo que en ella se contiene

«Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et rationi consona, sicut de earum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, quae scripta est in cordibus nostris [cfr. *Rom.*, II, 15]. Hoc de moribus»⁵³⁵.

Así pues, el Oxoniense admite, con palabras de la Escritura, que toda la ley moral –esencialmente contenida en las dos tablas mosaicas, y más explícitamente en el resto de la Escritura– está, de alguna manera, inscrita en el hombre. Pensamos, por tanto, y así lo expondremos en las páginas siguientes, que esta cierta connaturalidad de la ley moral, admitida por Escoto, se da únicamente a través de la *affectio iustitiae* de la voluntad.

Cabría plantear que hay un posible conocimiento de la ley moral, en lo que tiene de ‘natural’. Nos referimos al conocimiento que el hombre puede llegar a tener de lo que conviene a su naturaleza humana, con las luces de la recta razón (lo que Escoto llama *recta ratio naturali*). Ese conocimiento, sí es posible tenerlo con las luces naturales de nuestro entendimiento, aunque nunca llegará a ser un conocimiento profundo de la ley moral, ya que no hay modo de conocer, por esta vía, cuáles sean los preceptos rectos emanados de la voluntad divina. Aún así, los

⁵³⁴ «Aliquis est non baptizatus: cum sit adultus, non habeat aliquem docentem, habet bonos motus quales potest habere, conformes rationi rectae naturali, et cavet illa quae ratio naturalis ostendit sibi esse mala (...); ille salvabitur (...). Ergo nihil theologiae est simpliciter necessarium ad salutem», *Ord.*, prol., pars 1, q. un., n. 54; t. I, 33.

⁵³⁵ *Ibid.*, n. 108; t. I, 70.

preceptos conocidos naturalmente, por ser acordes a la naturaleza humana, constituirían de algún modo una ley moral natural.

Pero, más allá de este posible conocimiento, que influiría en la voluntad sólo como los objetos rectos presentados por el intelecto al libre albedrío, tenemos una capacidad mayor de conocer la ley moral, a través del conocimiento de las Escrituras, que explicitan la voluntad divina.

Ahora bien, ¿cómo entra en funcionamiento la voluntad?, ¿qué papel juega aquí la *affectio iustitiae*, y de qué conocimiento procede?, pues se trata de una inclinación natural de una potencia apetitiva de un ser racional. La respuesta a esta pregunta nos parece que es que la *affectio iustitiae* no es sino la depositaria de la rectitud. No tendría sentido en un ser sin conocimiento intelectual pero, de suyo, esta *affectio* no es un mero apetito intelectual –como sí lo es la *affectio commodi*– que sigue, sin más, naturalmente al bien aprehendido. Se nos presenta como un apetito, sí, una inclinación a bienes concretos y precisamente en cuanto que son bienes en sí. ¿Requiere, por tanto, el juicio previo de la recta razón? Hay que contestar que sí, pero añadiremos que sólo como algo previo que ‘activa’ la capacidad de inclinar hacia la rectitud que la propia *affectio iustitiae* tiene. Es, pues, como un apetito moral. Un apetito de los bienes concretos en tanto que bienes. A través de ella, el ser humano parece disponer de una cierta connaturalidad con lo querido por Dios. Connaturalidad entre voluntades, que no requiere necesariamente un conocimiento intelectual previo y profundo de dichos bienes. Cosa que sí sucede en quien conoce la Revelación.

Parece claro, en cualquier caso, que Escoto no ha pretendido hacer una fundamentación racional –filosófica– de la moral sino, únicamente, una exposición de la moral cristiana –universalmente aceptada por la civilización conocida de su tiempo– y expresada incluso con la misma terminología de la época, pero con una preocupación expresa por defender la libertad, tanto de Dios al imponer la norma moral, como del hombre al cumplirla⁵³⁶.

⁵³⁶ En este mismo sentido se expresa Libertini: «possiamo rilevare il carattere generale dell’Etica scotistica: Essa è prevalentemente una morale positiva della vita cristiana o della realtà storica in

2. ¿Recta ratio o affectio iustitiae?

Todo el planteamiento moral de Escoto, tal y como ha sido expuesto, se centra, principalmente, en el papel decisivo de la *recta ratio*, de tal modo que el papel de la voluntad parece reducido a tener que adecuarse al dictado de la razón. De este modo, el elemento formal de la moralidad parece residir en la razón.

Todo esto aparece en neto contraste con lo que se vio al final de los capítulos segundo y cuarto, respecto a las relaciones entre el intelecto y la voluntad. Claramente se mostró que el intelecto no es causa del acto de la voluntad. Pero si la voluntad es la causa total del acto, lo será del acto en su totalidad, es decir, de la esencia del acto y de las relaciones que, por haber sido puesto en el ser, este acto contrae. Una de estas relaciones es la moralidad. Por tanto, aunque la moralidad no sea un efecto directo de la voluntad –su efecto directo es el acto– es, sin embargo, un resultado inmediato de la acción de la voluntad.

La misión del intelecto es la de presentar el objeto a la voluntad. Si se quiere, presentar el objeto más las circunstancias que lo harían conveniente. Pero una vez presentado el objeto, ahí termina toda la actividad del intelecto, respecto al acto libre. Esta actividad es toda, y sólo, de la voluntad la cual, si elicit el acto conforme al dictado de la razón, hará que su acto sea moralmente bueno; si lo elicit en desacuerdo, hará que el acto sea moralmente malo. Parece claro, por

cui vive l'Occidente dell'Età di Mezzo», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 115.

Nos parece, por el contrario, que Derisi interpreta mal la insistencia de Escoto por defender la libertad, y llega a decir que: «Duns Scoto coloca ese elemento constitutivo (la razón formal de la moralidad) en la libertad: el acto materialmente moral (bueno o malo), por su conformidad con la norma, sólo llega a serlo formalmente por la libertad. Es ésta la que especifica y determina a aquél como acto moral», y continúa: «la moralidad no puede consistir formalmente en la libertad, pues el acto libre es el acto humano, y la moralidad se concibe como algo que sobreviene a ese acto humano para especificarlo como moral. Ahora bien: semejante nota añadida al acto humano no puede ser sino la relación de conveniencia o disconveniencia con la regla moral», DERISI, O. N., *Fundamentos metafísicos del orden moral*, C.S.I.C., Madrid, 1951, pp. 383 – 384.

Como hemos querido poner de manifiesto, Escoto tiene este mismo concepto de moralidad y nunca ha afirmado que su razón formal sea la libertad. Cfr. nota 522.

tanto, que la causa formal de la moralidad del acto deba residir en la voluntad, no en el intelecto. Dicho de otro modo, la moralidad requiere la libertad y ésta, para Escoto –no lo olvidemos– se identifica con la voluntad. Así pues, en su concepción metafísica del acto libre, Escoto se ha de distanciar de la explicación clásica anterior a él. Para el de Duns, no hay ese juego entre voluntad y entendimiento del que brota la libertad; juego en el que tiene su raíz la moralidad. Para nuestro autor, la moralidad se basa en la voluntad, al adecuarse a la voluntad superior. Esto nos lleva a pensar que el sentido que Escoto da a sus palabras, al referirse principalmente a la *recta ratio*, no puedan ser tomadas estrictamente, sino que es preciso entenderlas en el conjunto de su filosofía.

Ciertamente Escoto afirma de modo tajante que «principaliter ergo conformitas actus ad rationem rectam –plene dictantem de circumstantiis omnibus debitis istius actus– est bonitas moralis actus»⁵³⁷. Esta afirmación podría ser entendida en el sentido de que sólo cuando la voluntad se adecua al imperio de la razón recta, pueden ser moralmente buenos los actos, entendiendo por recta razón el juicio del intelecto acerca de la rectitud del acto. Sin embargo, no puede ser éste el sentido de las palabras de Escoto. En primer lugar, porque el imperio es un acto que pertenece a la voluntad, nunca al intelecto⁵³⁸. Es decir, sea cual sea el juicio del entendimiento acerca del acto y sus circunstancias, siempre será la voluntad la que determine –impere– el acto a realizar: ya sea por ella misma, ya sea a través de potencias inferiores. Por otra parte, como la ley moral no es una deducción natural de la naturaleza del hombre, la misión del intelecto se reduce a conocer la expresión positiva de esa ley y presentarla a la voluntad. Se podría decir, pues,

⁵³⁷ *Ord.*, I, d. 17, pars 1, q. 1-2, n. 62; t. V, 164.
Cfr. nota 514.

⁵³⁸ Cfr. *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 124; t. II, 84. Allí dice: «Intellectum quantum est de se semper staret in consideratione finis, quia est obiectum maxime motivum; ergo si quandoque cesset, hoc erit per imperium voluntatis».

«Et quantum ad voluntatem, voluntas imperat sibi [scil. intellectui] », *Ord.*, IV, d. 14, q. 2, n. 97; t. XIII, 25.

«Ille actus est actus voluntatis cuius est imperare intellectui et voluntati», *Ibid.*, n. 114, pg. 29.

«Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius», *Ord.*, IV, d. 49, q. *ex latere*, n. 16.

Puede verse también KLUG, H., “L’activité appétitive de l’âme selon le bienheureux Jean Duns Scot”, a.c., pp. 579 – 582.

que su misión es de puente, de acercamiento del objeto a la voluntad para permitir que ésta actúe. Y ésta, no lo olvidemos, actuará libremente, sí, porque tiene en ella misma la inclinación que le permite tender a lo recto –a aquello mismo que la *recta ratio* presenta como adecuado– y no sólo a lo cómodo, o conveniente.

Por tanto, es cierto que, para que se dé un acto moralmente bueno, se requiere el acuerdo de la voluntad con todas las circunstancias que dicte la razón, pero no en cuanto que dictadas por la razón; no en cuanto que la razón sea la que descubre la rectitud del obrar; sino en cuanto que el dictado de la recta razón es un reflejo de la norma moral.

Un texto de Escoto, en el que habla de la causa de la bondad moral de los actos, puede dar luz sobre esta cuestión.

«Haec autem bonitas [moralis] nullum habet principium proprium activum, sicut nec aliquis respectus, –potissime cum iste respectus consequatur 'extrema posita' ex natura extremorum: impossibile enim est aliquem actum poni in esse et rationem rectam poni in esse, quin ex natura extremorum sequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam; relatio autem consequens extrema necessario, non habet causam propriam aliam ab extremis»⁵³⁹.

Es clara la afirmación de que la moralidad, en cuanto es una relación necesaria entre un acto libre y la recta razón, no tiene una causa propia. Se origina por la existencia misma de los extremos. Sin embargo, esos extremos sí que tienen causas, por lo que se podría decir que la causa, aunque no inmediata, de la relación es la causa de los extremos que provocan esa relación.

Un extremo de la relación viene dado por la *recta ratio*, pero ¿qué es la *recta ratio* sino la mera expresión del designio de la voluntad divina contenido en una ley? El otro extremo de la relación es el acto. ¿Qué es éste sino el fruto del libre querer de la voluntad humana? Pensamos, por tanto, que el pensamiento de Escoto, defendido en este texto, es equivalente a afirmar que la moralidad es la

⁵³⁹ *Ord.*, I, d. 17, pars 1, q. 1-2, n. 63; t. V, 164.

relación que surge, naturalmente, entre el libre querer de la voluntad humana y el libre designio de la voluntad divina. La moralidad será, en definitiva, una relación entre dos voluntades, de las que una es medida de la otra⁵⁴⁰. Sólo se podría decir con propiedad que la voluntad debe adecuarse a la recta razón, en cuanto la razón es un medio por el que llega a la voluntad la expresión del positivo designio de la voluntad divina.

Más adelante –en la siguiente sección– se analizará con mayor detenimiento esta tesis; parece interesante resaltar antes otra cuestión. Es notable que Escoto, después de haberse debatido por defender la existencia de una *affectio iustitiae* en la voluntad capaz, por naturaleza, de tender a lo recto, frenando a la otra tendencia natural; después de haber puesto como fundamento de la libertad en la voluntad la existencia de esta *affectio iustitiae* y después de haber explicado, en consecuencia, el dinamismo de la voluntad a partir de la existencia de las dos *affectiones*, llegada la hora de fundamentar la moral, parece haber olvidado todo lo que antes era esencial, y no habla para nada de la *affectio iustitiae*.

Podría decirse que, al hablar de moral, Escoto sustituye absolutamente la *affectio iustitiae* por la *recta ratio* en lo que a la determinación de la rectitud se refiere. En uno de los mejores tratados generales sobre la filosofía del Doctor Sutil, se afirma que el conocimiento racional y el juicio encuentran en la

⁵⁴⁰ Así lo ve también Libertini, cuando afirma: «donde risulta che la nostra vita è ordinata o disordinata, secondo l'ordine o il disordine della nostra volontà. Alla morale peripatetica della *recta ratio*, Duns Scoto oppone la morale della *rectitudo voluntatis*. La rettitudine morale consiste nella conformità della nostra volontà con la volontà divina», LIBERTINI, C., *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, ed.c., p. 118.

También Hoffmann: «The possibility of the affection for justice to overcome the affection for the advantageous is based upon the will's capacity to determine the intensity of its acts, in other words, the will's ability to not always act according to what promotes the person's own good. Actually, in being free not to pursue one's own interest, by virtue of the *affectio iustitiae*, a person is destined to follow a higher will. This dependence upon a higher will must be interpreted as a subordination of the will to the will of God», HOFFMANN, T., “The distinction between nature and will in Duns Scotus”, a.c., p. 212.

Más cerca de nosotros, Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés, recoge conclusiones interesantes en esta misma línea: «Por tanto, la *recta ratio*, no consiste tanto en que nuestra acción se conforme a los dictámenes de la razón recta, sino en que la voluntad se someta a las normas establecidas por una Voluntad Suprema. La voluntad como recta razón debe tan sólo adecuarse o discrepar de lo que establece la Voluntad Suprema que es la que en definitiva determina la rectitud o el desorden de la acción», GORDILLO, L., “El voluntarismo en Escoto: voluntad y libertad”, en *Studia Elckie*, 14 (2012), p. 111.

moralidad el papel que Escoto les negó en el de la libertad voluntaria propiamente dicha⁵⁴¹. Esta afirmación precisa ser interpretada en su justo sentido. Es cierto que Escoto pone el acento en la *recta ratio* pero, teniendo en cuenta lo que se ha venido diciendo, ésta ha de ser entendida, más bien, como el libre acuerdo de la voluntad humana con la voluntad divina.

Así planteadas las cosas, la *affectio iustitiae* aparece en toda su función rectora, precisamente en cuanto que esa tendencia inclina naturalmente a lo recto; inclina a obrar según la norma moral, y esto, no porque la razón así lo dicte, sino porque la misma *affectio iustitiae* tiende hacia lo que la voluntad divina determina como recto.

3. Una interpretación de la moral acorde con la metafísica escotista

a) Acuerdo con la voluntad superior

Plantear la moral como acuerdo de la voluntad humana con la voluntad divina, es perfectamente compatible con el pensamiento escotista. En efecto, es frecuente encontrar textos de Escoto que hablan de adecuación de la voluntad a una regla superior, a una causa superior o a una voluntad superior, como medio para la rectitud del obrar. Así, por ejemplo: «voluntas autem accepit libertatem ut possit agere conformiter causae superiori vel difformiter, hoc est quod –quantum est ex se– causaret quod causa superior, conformiter, vel difformiter»⁵⁴². La regla de actuación, según este texto, no es la dictada por la razón, sino la causa superior.

La naturaleza de esta causa superior queda explicitada en el siguiente texto: «voluntas enim libera debitor est ut omne actum suum eliciat conformiter

⁵⁴¹ «La connaissance rationnelle et le jugement retrouvent sur le plan de la moralité le rôle que Duns Scot leur refuse sur celui de la liberté volontaire proprement dite», GILSON, E., *Jean Duns Scot.*, ed.c., p. 604.

⁵⁴² *Ord.*, II, d. 34-37, q. 1-5, n. 164; t.VIII, 437.

regulae superiori, videlicet secundum praeceptum divinum; et ideo quando agit difformiter ab ista regula, caret iustitia actuali debita (hoc est, iustitia quae deberet inesse actui et non inest)»⁵⁴³. Se ve claramente cómo, para Escoto, la rectitud de la voluntad viene dada por su conformidad con la voluntad divina, la cual, por otra parte, es la primera regla y la primera rectitud⁵⁴⁴. De aquí que no sea de extrañar que, en muchas ocasiones, el Oxoniense hable de rectitud de la voluntad sin hacer ninguna referencia a la *recta ratio*.

Con todo esto, no se está pretendiendo afirmar que, cuando Escoto habla de *recta ratio* no quiera decir *recta ratio*, esto sería absurdo. Pero sí se pretende decir que el acuerdo con la *recta ratio* no es formalmente lo esencial en la moralidad de los actos. Si la voluntad puede querer un objeto de modo absoluto, sin que deba preceder un juicio de la razón, y este querer de la voluntad puede ser ordenado⁵⁴⁵, es claro que la rectitud no viene exclusivamente del acuerdo con la razón recta: en el caso supuesto, no antecede al acto voluntario ningún juicio intelectual. La rectitud de este acto vendría dada por su acuerdo con la norma superior, en definitiva, con la voluntad divina.

El que esta regla superior sea la voluntad divina está fuera de toda duda: «dicis quod voluntas libera erit recta, si consonet voluntati naturali, dico quod non semper, sed tantum quando cum hoc consonat voluntati superiori, scilicet voluntati divinae (quando vult quod Deus vult eam velle); quandoque autem Deus vult voluntatem libere velle, quia vult naturalem voluntatem appetere, – quandoque autem non, sed vult voluntatem liberam esse consonam voluntati suae et dissonam appetitui naturali»⁵⁴⁶. En este texto, no sólo queda manifiesto que la

⁵⁴³ *Ibid.*, n. 47; t. VIII, 386.

⁵⁴⁴ Cfr. nota 478.

⁵⁴⁵ «Praeter autem istos duos assensus voluntatis est aliquis assensus medius, quia voluntati potest ostendi aliquod bonum absolute apprehensum, non sub ratione alicuius propter se boni nec propter aliud boni. Voluntas autem circa tale sic ostensum potest habere aliquem actum, et non necessario inordinatum», *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 1, n. 67; t. II, 50 – 51.

⁵⁴⁶ *Ord.*, III, d. 13, q. 1-4, n. 74; t. IX, 414.

Es interesante, a este respecto, el trabajo de VILLALMONTE, A., “Búsqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad según J. Duns Escoto”, en *Regnum hominis et regnum Dei: Acta quarti Congressus Scotistici Internationalis*, Patavii, 1976, vol. I, pp. 71 – 83.

voluntad superior a la que se refiere Escoto sea la voluntad divina, sino que también se afirma netamente que la rectitud de la voluntad se da cuando quiere lo que Dios quiere que quiera. Se trata, por tanto, de un acuerdo entre dos voluntades.

Hay un pasaje en la *Ordinatio* que tiene gran interés en lo que se viene tratando. En ese pasaje, el Doctor Sutil, realiza una comparación entre los diversos modos en que se puede decir que un cuerpo está en reposo, y los modos en que la voluntad se adhiere al bien último, provocando, en consecuencia, la quietud de la voluntad al alcanzar su objeto perfectivo y, por tanto, su rectitud. El modo que aquí interesa es el de la voluntad del viador. Respecto de él se dice: «in tertio gradu est voluntas iusti viatoris, qui licet innitatur divinae voluntati et mediante illa bono summo, in quo quiescit ipsa voluntas»⁵⁴⁷. Es decir, la rectitud de la voluntad humana, en esta vida, se da en la adhesión a la voluntad divina porque, mediante ella, se da la unión al sumo bien.

Por tanto, la rectitud viene dada por la voluntad divina, de modo inmediato. Es cierto que, en la medida en que el intelecto conoce el designio de la voluntad divina, la adhesión a la *recta ratio* coincide con la adhesión a la voluntad divina; pero el constitutivo formal viene dado por la relación a la voluntad divina y no por la relación a la recta razón. Esto es así porque los preceptos morales no son naturalmente deducibles de la naturaleza humana, sino libremente impuestos por la voluntad divina. Esta imposición libre es el constitutivo formal del precepto. Cabe, pues, afirmar que el contenido material de los preceptos: “no matarás”, “no hurtarás”,... tiene una importancia secundaria; lo que realmente importa es que son impuestos por Dios; de aquí que, aunque cambiaran los preceptos, la obligación de observar el nuevo mandato seguiría siendo la misma.

Un caso extremo, dentro de la actuación moral, puede ayudar a ver en profundidad lo que se viene afirmando. Se trata del caso del mártir. Su recta razón, a partir del conocimiento de su naturaleza propia y del primer precepto de la ley –no odiarás a Dios–, no puede concluir nunca la conveniencia del martirio.

⁵⁴⁷ *Ord.*, I, d. 1, pars 3, q. 1-5, n. 176; t. II, 115.
Cfr. nn. 170 – 177.

Por una parte, su naturaleza le lleva a evitarlo; por otra, se puede rehuir la muerte sin que esto implique odiar a Dios. Pues bien, a pesar de estas razones, lo recto sigue siendo el martirio. ¿Por qué? Porque así lo quiere la voluntad divina, en ese instante y para esa persona.

«Non vult autem Deus voluntatem liberam amare immortalitatem in casu, et tamen vult appetitum naturalem esse ad oppositum mortis, – et tunc non vult voluntatem liberam sequi eam, sed voluntatem suam, quae est regula superior, quia ille ex voluntate sua – quae est regula superior et suprema – praefixit cuilibet voluntati creatae ut ipsa non plus velit quam voluntas divina sibi contulit, et vult eam velle»⁵⁴⁸.

Si la *recta ratio* no puede determinar por sí misma la conveniencia del martirio, es claro que ha de ser la voluntad, a través de su *affectio iustitiae*, la que “reciba” el expreso querer de Dios. En consecuencia, la voluntad puede adecuarse con la voluntad divina –puede actuar rectamente– yendo contra el dictamen de la razón.

Se ve así con claridad que la función moderadora de la *affectio iustitiae*, de la que se trató en el capítulo V, es precisamente la de conformar los actos de la voluntad según los designios de la voluntad divina: «tenetur moderari [voluntas] secundum regulam iustitiae, quae accipitur ex voluntate superiore»⁵⁴⁹. Y podría añadirse: *et non formaliter ex rectitudine rationis*.

Sólo una filosofía que admita que el intelecto puede deducir la ley moral a partir de la naturaleza humana, dotada de una orientación natural, podrá admitir que sea el intelecto quien determine la rectitud de la voluntad. En este caso, la voluntad sólo obrará rectamente si se adhiere al juicio de la razón recta, porque sólo a través del conocimiento de su orientación natural, es decir, de la ley moral inscrita en su naturaleza, podrá obrar de modo recto. Y este conocimiento viene

⁵⁴⁸ *Ord.*, III, d. 13, q. 1-4, n. 74; t. IX, 415.

⁵⁴⁹ *Ord.*, II, d. 6, q. 2, n. 51; t. VIII, 51.

«tenetur enim sequi voluntatem superiorem, ex quo –in moderando illam inclinationem naturalem– in potestate eius est moderari vel non moderari, quia in potestate eius est non summe agere in quod potest», *Ibid.*, n. 57; t. VIII, 54.

dado, lógicamente, por el intelecto. Pero no es éste el caso de la filosofía de Escoto⁵⁵⁰. Por el contrario, la ley moral concebida por Escoto resulta ser extrínseca a la naturaleza humana y está perfectamente explicitada en una ley positiva. De hecho, lo que no está contenido en esa ley positiva no puede ser norma moral.

Por otra parte, la voluntad posee un principio intrínseco de rectitud capaz de adecuarse, por sí solo, a la norma moral; de donde la posible adecuación a la recta razón, aparece como meramente accidental.

Sólo en un caso cabe que la razón pueda dictar la rectitud moral de un acto, sin un conocimiento previo de la ley moral positiva: cuando el objeto sobre el que recae el acto es Dios mismo, es decir, en los actos que se refieren a los preceptos contenidos en la primera tabla mosaica. Efectivamente, estos dos principios se deducen de modo necesario del conocimiento del objeto y del acto:

«Illud autem est ‘verum practicum de iure naturali’ cuius veritas est nota ex terminis, et tunc est principium in lege naturae (sicut et in speculabilibus principium notum est ex terminis sive quod sequitur evidenter ex tali vero sic noto, cuiusmodi est conclusio practica demonstrata); et stricte loquendo, nihil aliud est de lege naturae nisi principium vel conclusio demonstrata; sic tamen, extendendo, quandoque illud dicitur esse de lege naturae quod est verum practicum consonum

⁵⁵⁰ Pensamos, por tanto, que Gilson no ha sabido unir convenientemente la teoría moral de Escoto con el resto de su filosofía. De aquí que afirme: «si donc on voulait étiqueter cette doctrine, il faudrait user d’au moins deux étiquettes pour le seul ordre des actes humains, car même qu’elle est un “volontarisme” touchant la volition, elle est un “intellectualisme” touchant la qualification “morale” de l’acte volontaire. La bonté morale d’un acte n’en est pas le “principe actif”. (...). Inversement, ce n’est pas la substance de l’acte volontaire qui lui confère sa bonté proprement morale, mais sa relation de conformité à la droite raison», GILSON, E., *Jean Duns Scot.*, ed.c., p. 606.

Pueden verse, para mayor amplitud, las páginas 602 – 610.

Por el contrario, es de nuestra opinión Hoeres: «L’accordo attuale del volere umano con la volontà divina, e non già la sua conformazione alla natura intesa nel senso dell’*affectio commodi*, è quindi l’unica norma per determinare se tale volere è retto o no», HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scot.*, ed.c., p. 186.

principiis et conclusionibus legis naturae, in tantum quod statim notum est omnibus illud convenire tali legi»⁵⁵¹.

Al margen de estos dos principios, de estricta ley natural, la inmensa mayoría de los casos exige que el entendimiento conozca previamente la norma revelada para poder dictar la rectitud de los actos.

b) Función de los hábitos

Con lo dicho en las páginas anteriores, se ha querido mostrar que una correcta interpretación de los textos de Escoto lleva a plantear la moral como adecuación de la voluntad humana a la divina. Es claro, por tanto, que el desarrollo moral vendrá dado por la mayor adecuación del querer del hombre a los designios divinos.

Así planteada la moralidad, no es de extrañar que la voluntad, por ser la potencia que ha de adecuar sus actos al recto orden moral, tenga en su seno hábitos que faciliten la adhesión de la voluntad al recto obrar. Escoto expresa claramente esta idea:

«voluntas est indeterminata ad opposita, non tantum ad opposita obiecta, sed ad oppositos modos agendi, scilicet recte et non recte; ergo indiget aliquo determinativo inclinante ad recte agendum, et illud erit virtus. Consequentia patet: haec est enim sola necessitas ponendi virtutes in potentiis, ut per ipsas regulentur potentiae, quae de se possunt recte et non recte agere –respectus appetitus–»⁵⁵².

Lógicamente, si es la voluntad la que puede ser recta o no recta, ella será el sujeto de los hábitos o virtudes morales.

⁵⁵¹ *Ord.*, IV, d. 17, q. un., n. 19; t. XIII, 162.

⁵⁵² *Ord.*, III, d. 33, q. un, n. 22; t. X, 152.

Ciertamente también el intelecto es capaz de un obrar recto o no recto, de aquí que también él sea sujeto de un hábito moral: la prudencia; si bien, como veremos, este hábito depende en buena medida de la voluntad.

No cabe duda, por tanto, de que el crecimiento moral, por parte del hombre, vendrá dado por un aumento de los hábitos de la voluntad que, reforzando su natural inclinación *ad iustum*, hagan que pueda elegir siempre y con facilidad lo recto. Se muestra a continuación cuál es el papel concreto de estos hábitos.

En un primer momento, podría parecer que la voluntad, tal y como la concibe Escoto, no puede ser receptora de hábitos, por ser absolutamente indeterminada. Sin embargo esto, como se ha visto, no es así. Ciertamente, la voluntad es absolutamente indeterminada respecto a todo lo que no sea ella misma, pero los hábitos no suponen una determinación extrínseca a la voluntad sino, por así decir, una autodeterminación de la voluntad misma.

Esta idea es claramente expuesta por el Oxoniense:

«licet voluntas ex libertate sua posset se determinare in agendo, tamen ex actione est receptiva alicuius habitatis directe, inclinantis ad similem actionem; illa enim única determinatio eius non est per formam naturalem (qualis est in igne ad operandum), sed est ex libera actione quae procedit a potentia indeterminata, et ita determinabili per habitum»⁵⁵³.

La inclinación del hábito es, por tanto, una inclinación que la misma voluntad se da a sí misma mediante su actuar libre. Si se recuerda lo que se dijo acerca del acto de la voluntad como cualidad, en la sección B, 1, b) del capítulo V, se entenderá fácilmente que la recepción en la voluntad de su propio acto, pueda producir en ella misma las cualidades permanentes o estables que son los hábitos.

La inclinación que los hábitos producen en la voluntad hace que la potencia tienda, de modo natural, a poner un determinado tipo de actos⁵⁵⁴. No se

⁵⁵³ *Ibid.*, n. 32; t. X, 157.

⁵⁵⁴ «Omnis habitus inclinatur ad aliquem actum in eadem specie», *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 71; t. VIII, 108.

trata, por tanto, de una inclinación genérica a actuar, a diferencia de las dos tendencias que la voluntad posee por naturaleza. El campo de actuación de los hábitos es mucho más reducido que el de las tendencias naturales, y la fuerza de su inclinación, ciertamente menor⁵⁵⁵. Pero, aún teniendo una fuerza de inclinación menor a la de la potencia misma, la inclinación del hábito es más determinada hacia un objeto concreto. Es decir, el hábito hace que la voluntad tenga una inclinación mayor hacia un tipo de actos de la que tendría sin ese hábito. Escoto explica esta característica por el hecho de que el hábito, de alguna manera, incluye en sí el objeto.

Si se trata de un hábito de la voluntad, el objeto es poseído por el hábito en cuanto amable.

«Habet autem habitus iste, sicut et quilibet habitus moralis, inclinare determinate ad obiectum –sive ad finem– ex virtute obiecti, quam aliquo modo participat; nam sicut habitus intellectualis habet aliquo modo in se obiectum tamquam praesens sub ratione obiecti intelligibilis, ita habitus moralis habet aliquo modo obiectum in se sub ratione boni diligibilis, –et ita sicut ille habet virtute obiecti quodammodo agere ad praesentiam obiecti, ita iste virtute obiecti suo modo contenti habet inclinare ad obiectum: ex hoc apparet quomodo habitus magis determinate inclinatur ad obiectum quam potentia, quia determinatius includit obiectum»⁵⁵⁶.

En consecuencia, aunque el hábito reside, como en su sujeto, en la misma voluntad, recibe su fuerza del objeto –al que de algún modo incluye– y no de la potencia que lo posee⁵⁵⁷. De este modo, el hábito puede aumentar la relación de conveniencia entre la potencia y un determinado objeto. Si se trata de un hábito

⁵⁵⁵ Como ya hemos citado anteriormente: «Impossibile enim est per aliquem habitum voluntatem magis habilitari, vel inclinari, ad aliquid volendum, quam per appetitum naturalem», *Ord.*, IV, d. 49, q. 10, n. 6.

⁵⁵⁶ *Ord.*, I, d. 17, pars 1, q 1-2, n. 157; t. V, 214.

⁵⁵⁷ «Et secundum hoc etiam posset dici quod illa causalitas partialis quae attribuitur habitui, competit sibi ex ea parte qua obiectum dicitur esse activum respectu actionis et non ex ea parte qua potentia dicitur activa, quia magis habitus habet vim suam habet ex obiecto quod determinate includit quam ex ipsa potentia», *Ibid.*, n. 158; t. V, 214 – 215.

bueno que tiende, por tanto, a objetos convenientes, hará que el acto de la potencia dotada de ese hábito sea más perfecto –mejor– que el de una potencia sin dicho hábito. «Ambae causae concurrentes [scil. potentia et habitus] possunt producere perfectiorem effectum quam altera sola, –qui tamen effectus secundum se totum et ut 'per se unus', est a duabus causis, sed in diverso ordine causantibus»⁵⁵⁸.

Se ve claro, por tanto, que el hábito influye en la producción del acto al que se refiere, dando una mayor inclinación a la voluntad respecto a ese acto. Como se ha visto en el texto anterior, esta influencia del hábito es de tipo causal. Tratándose de la voluntad, los hábitos que en ella inhiere serán sólo causas parciales en la producción del acto: «habitus iste secundum substantiam inclinatur active ad actum, et hoc active ut causa partialis (...), et in hac causalitate habitus est causa secunda et potentia causa prima»⁵⁵⁹.

Nos encontramos aquí con un problema idéntico al que se trató en el capítulo IV sobre la causalidad del intelecto en el acto de la volición⁵⁶⁰. En cualquier caso, es claro que aun admitiendo una cierta causalidad por parte del hábito, esta causalidad está absolutamente subordinada a la de la voluntad. De modo que la voluntad usará, cuando quiera, de la causalidad del hábito, para producir así un acto más perfecto, y cuando no quiera, no la usará, haciendo así vana la causalidad del hábito.

Por tanto, aunque la causalidad propia del hábito sea necesaria, esto no comporta ningún elemento de necesidad en la actuación de la voluntad: ésta actuará siempre libremente. «Habitus non est potentiae ratio agendi modo opposito proprio modo ipsius potentiae, –quod probatur (...) quando causa secunda non determinat modum agendi causae primae sed e converso [cfr. n. 17].

⁵⁵⁸ *Ibid.*, n. 40; t. V, 154.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, n. 150; t. V, 211.

⁵⁶⁰ Cfr. capítulo IV, sección 3 y, más concretamente, la nota 320. Puede verse también HOERES, W., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, ed.c., pp. 197 y ss.

Ergo si voluntas non-habituata possit non necessario velle hoc (et hoc est libertatis in ea), voluntas habituata non necesario volet hoc»⁵⁶¹.

Por tanto, los hábitos de la voluntad de una parte son producidos libremente por la misma voluntad, por cuanto son producidos *ex libera actione* y de otra, son libremente “utilizados” por la voluntad. De modo que, aunque la inclinación del hábito sea natural, ésta no implica ninguna necesidad en la voluntad. «Unde tota inclinatio por modum naturae, quam facit habitus, subest libertati voluntatis, et sic non est inconveniens in voluntate, ut libera est, ponere habitus»⁵⁶².

c) La voluntad, rectora de la vida moral

La presencia de hábitos en la voluntad, habla a las claras del papel principal que la voluntad jugará en la vida moral del hombre. Esta potencia del alma, indeterminada por esencia, es la única capaz de autodeterminarse mediante los hábitos que en sí misma crea y, en última instancia, mediante el ejercicio de su libre actuación.

Esta capacidad de autodeterminación no queda restringida únicamente al ámbito de la voluntad, sino que abarca a todas las demás potencias del hombre y, en consecuencia, al hombre en su totalidad. Como se recordará, el acto de imperio pertenece a la voluntad⁵⁶³, y comprende a todas las demás potencias, incluido el intelecto. De modo que la rectitud del entendimiento, reforzada por el hábito de la prudencia, depende, en última instancia, de la rectitud de la voluntad.

⁵⁶¹ *Ord.*, II, d. 7, q. un., n. 72; t. VIII, 109.

⁵⁶² *Rep.*, III, d. 33, q. un., n. 23.

« ‘necessitas agendi non est nisi per aliquid intrinsecum principio activo principali’; nam secundarium non dat necessitatem principali, sicut nec determinat ipsum ad agendum, sed e converso, principale agens ex se secundum modum sui utitur secundario, ita quod si nihil in principali excludat contingentiam, tota actio erit contingens», *Ord.*, I, d. 1, pars 2, q. 2, n. 137; t. II, 92 – 93.

⁵⁶³ Cfr. nota 538.

Así pues, toda la vida práctica del hombre y, por tanto, su vida moral, dependen absolutamente de la voluntad como potencia rectora de todo el obrar humano⁵⁶⁴. Esta afirmación aparece cargada de un atractivo sabor de modernidad. Ciertamente, en este punto, Escoto se separa de la tradicional concepción filosófica, de corte intelectualista, de los peripatéticos, para dar toda una estructura metafísica sólida a la postura voluntarista, adoptada por el agustinismo medieval.

No es, sin embargo, un voluntarismo absoluto el que defiende nuestro autor. Decíamos hace un momento, e interesa resaltarlo, que ha dotado al voluntarismo medieval de un apoyo metafísico. Es más, cabría decir que el sentido de la filosofía escotista es, precisamente, el intento de dotar al planteamiento voluntarista clásico de un fundamento metafísico capaz de explicar con solidez lo que para Escoto constituye un punto básico: la superior perfección de la libertad frente a cualquier otra realidad creada en el orden natural. Su voluntarismo no supone, por tanto, la arbitrariedad de una potencia inmotivada.

Por el contrario, la voluntad diseñada por Escoto es sí una potencia esencialmente indeterminada, pero que obra de un modo perfectamente racional, porque su naturaleza está dotada de todos los elementos necesarios para poder determinarse a sí misma. Estos elementos están constituidos por las inclinaciones naturales de la voluntad, así como por los hábitos que ésta posea. Puestos todos estos elementos, a la voluntad compete la decisión autodeterminante hacia uno u otro extremo. Ciertamente ninguno de los extremos puede hacer necesaria la elección de la voluntad: no hay ningún objeto al que la voluntad quiera

⁵⁶⁴ En este sentido se expresan Manno: «ha fatto della libertà l'artefice della vita individuale e collettiva», MANNO, A. G., "Il voluntarismo antropologico di Giovanni Duns Scoto", a.c., p. 253; De Ventosa: «Duns Escoto ha subrayado que la última razón de por qué la voluntad quiere es, en su ultimidad, "quia vult". No hay otra. Esto quiere decir que el querer es algo primario e irreductible a otras perfecciones», DE VENTOSA. F., a.c., p. 76, y Bellofiore: «domandare perché la volontà pone questo o quell atto è superfluo: la volontà vuole perche vuole; essa porta in sè le ragioni delle sue azioni», BELLOFIORE, L., "La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer", a.c., p. 20.

Para una mayor profundización sobre este aspecto, pueden verse: BONANSEA, B. M., "Duns Scotus voluntarism", en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 3 (1965), pp. 83 – 121 y ZAVALLONI, R., "Personal freedom and Scotus' voluntarism", en *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis*, ed.c., pp. 613 – 627.

necesariamente, por lo que, en última instancia, el motivo más radical de la elección de la voluntad es que ella misma así lo quiere.

Pero ese querer –volvemos a insistir– es un querer racional. Racional no en el mismo exacto sentido en que es racional el entendimiento; ni porque dependa de un juicio intelectual. Es racional, porque la voluntad misma lo es, entendiendo por tal –como hace el Doctor Sutil, y como hemos ido viendo a medida que avanzamos en nuestra investigación– la capacidad de autodeterminación. La capacidad de autodeterminarse hacia lo recto, como constitutivo del obrar perfectivo de la voluntad y de la persona, por tanto. Una vez más vemos cómo la separación radical en cuanto a los modos de obrar de intelecto y voluntad, fuerzan a Escoto a poner en la voluntad todo lo necesario para no necesitar de la participación activa –y mucho menos igualitaria– del intelecto en su obrar. Éste es, a lo sumo, un instrumento útil, incluso necesario, pero sólo como paso previo al actuar voluntario.

Como ya ha quedado claro en las páginas precedentes, para Escoto la libertad se identifica con la voluntad. Esta potencia es libre por naturaleza, entendiendo la libertad como capacidad de autodeterminación al bien moral⁵⁶⁵. De aquí que no sea necesario ir más allá en la búsqueda de una explicación del obrar libre del hombre. Este más allá está en la voluntad misma, en lo más específicamente humano.

El hombre, en efecto, tiene la capacidad –que sólo él posee– de obrar porque quiere⁵⁶⁶, entendiendo con este porque quiere no un capricho arbitrario, sino una radical capacidad de autodeterminación, que le llevará a obrar, de modo recto o no, pero siempre libremente. El hombre, mediante su libertad, es la única criatura que tiene su vida al alcance de la mano, que la puede construir a su gusto. Escoto deja claro, mediante el estudio metafísico y dinámico de la voluntad, que

⁵⁶⁵ Cfr. notas 384 y 394.

⁵⁶⁶ Pensamos que esta misma idea es la que expresa De Ventosa: «para Duns Escoto la moral de la libertad no es una moral de capricho. Es la capacidad de observar un orden, de actuar un valor. No porque férreamente lo impone una causa extrínseca, sino porque quiere observar el orden de Dios y realizarse el valor moral. En esto está precisamente la raíz de la dignidad humana», DE VENTOSA, F., “Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano”, a.c., p. 92.

el hombre está inclinado naturalmente a obrar por el propio placer y conveniencia pero, también naturalmente, está inclinado a construir su vida según el querer de Dios. La tensión entre estas dos posibilidades da lugar al juego de esa maravillosa aventura que es la libertad humana.

CONCLUSIONES

Llegamos al término de nuestro estudio acerca de la comprensión de la voluntad que realiza Duns Escoto. Término del estudio, no porque supongamos que está ya acabado, concluido, en el sentido de plenamente analizado y hasta sus últimas consecuencias. Únicamente lo damos por concluido en el sentido de que ha abarcado los elementos que, desde un inicio, nos propusimos analizar en este primer contacto con la antropología escotista.

Damos por concluido nuestro estudio en cuanto a la extensión de la materia tratada, siendo conscientes de que nunca se verá acabado en referencia a la hondura en que se puede volver, una vez y otra, a esos mismos textos, sacando de ellos cada vez más aprendizajes. Por eso, nos proponemos ahora extraer de las materias vistas –que nos parecen suficientes para nuestros iniciales propósitos– algunas conclusiones. Esperamos que estas conclusiones puedan aportar algo más de luz sobre el estudio realizado, ayudando a entender su gran alcance, a la par que descubran cuánto puede quedar aún por extraer de las enseñanzas del Doctor

Sutil y abran la puerta, por tanto, a nuevas y mayores aventuras de profundización en su filosofía.

Iniciábamos nuestro estudio con un primer capítulo acerca de lo que dimos en llamar elementos básicos del sistema escotista. Decíamos básicos, no porque fueran muy sencillos, sino porque constituyen –a nuestro entender– la base conceptual necesaria para la comprensión de las afirmaciones escotistas acerca de los temas tratados.

Nos animaba el convencimiento, expresado en aquellas páginas, de que toda investigación acerca de la realidad, más aún de la realidad filosófica, lleva necesariamente aneja una metafísica que le sirve de fundamento de coherencia. Nos parece difícil de precisar –suponiendo que esa precisión sea posible– si esos pilares metafísicos constituyen el arranque de la especulación de un autor, o más bien van surgiendo al hilo de los avances especulativos y, precisamente, como soporte de esos mismos descubrimientos. Es decir, si son la estructura inicial de pensamiento de la que dependen las posteriores elaboraciones intelectuales; o crecen a la par que los desarrollos mentales, a veces, incluso, constituyendo –de algún modo– el punto en el que chequear la validez de esos mismos desarrollos.

No estamos en condiciones de dar respuesta a esta cuestión en el caso del autor que nos ocupa. Ciertamente su obra metafísica por antonomasia parece ser de las primeras y, por tanto, anterior a su especulación posterior, principalmente la teológica. Pero ello no impide que parte de su metafísica haya podido surgir al hilo de los diversos problemas presentados y muy unida a la necesidad de fundamentación de unas soluciones quizá solamente entrevistas y necesitadas, por tanto, de sustentación.

Nos inclinamos a pensar que, en su mayor parte, o en sus líneas generales y principios básicos, la metafísica de Escoto era ya una realidad construida al inicio de su actividad docente, en parte heredera de los influjos intelectuales que se mencionan en este mismo capítulo inicial. Y que, de hecho, esa misma metafísica, ya más o menos elaborada, es la que da forma incluso al modo de realizar las especulaciones intelectuales sobre las distintas cuestiones y los argumentos aducidos.

Antes de seguir avanzando en las conclusiones de su concepción metafísica, nos parece de interés hacer una referencia a los elementos culturales del ambiente en el que se desarrolló su investigación. Apuntábamos en ese primer apartado de nuestro estudio la fuerte presión que la idea del *necesitarismo* – condenada por la autoridad eclesiástica y académica– debió ejercer en la especulación escotista, dibujando –¿quizá diseñando *a priori*?– un esquema de funcionamiento de la voluntad, en defensa a ultranza de la libertad. Tema éste que, por su importancia intrínseca y su relevancia en nuestra investigación, retomamos en el capítulo sexto y último de este trabajo, y al que nos remitimos en este momento.

Pero volvamos a la metafísica escotista, aunque sin dejar de mencionar que nos parece perfectamente lícito iniciar una investigación, incluso con pretensiones de totalidad acerca de lo real, que pueda tener como punto de partida una presunción. El punto capital será la honradez intelectual de comprobar, o no, la posibilidad de mantener dicha presunción.

Nos parece detectar, y lo vemos suficientemente puesto de manifiesto en los abundantes textos de Escoto citados literalmente, que para nuestro autor, la metafísica tiene mucho que ver con la lógica. En un punto de ese primer capítulo, afirmábamos estar de acuerdo en que Escoto ya no es realista. Nos apoyábamos para suscribir esa afirmación en el modo en que nuestro autor analiza la realidad y elabora, por tanto, su constitución metafísica: un método que parece proceder mucho más del modo de pensamiento de nuestro intelecto, y de especulaciones lógicas, que de la observación directa de los entes reales y sus modos de ser y actuar, tal y como se nos presentan a nuestra experiencia sensible e intelectual.

Ya afirmamos en su momento que la metafísica de Escoto es ciertamente esencialista. Nos parece muy buen ejemplo de lo que venimos diciendo. Un planteamiento así es una concepción de la realidad previa a la realidad misma y su análisis especulativo. Afirmar la existencia de las esencias con independencia, y anterioridad, a su ser en el ente individual o en el concepto universal, es adoptar de entrada un modo de entender la realidad y nuestro alcance de ella. Evidentemente, no puede darse una experiencia sensible de este hecho. Se trata,

por tanto, a nuestro juicio, o de una visión ‘logicista’, o de una presunción al estudio de la realidad misma.

Hablamos de visión logicista pensando en que dar por hecho la existencia de las esencias en un estado previo a su ser individual o universal, parece coherente si ‘lógicamente’ se piensa que para poder darse en alguno de los dos modos mencionados, primeramente se ha de ser algo. La otra opción es la de presumir, por conocimientos aceptados previamente incluso al conocimiento de la realidad, que las esencias existen; quizá por reminiscencias de planteamientos intelectuales más antiguos necesitados de explicar la pluralidad de entes reales a los que aplicar un mismo concepto y que no vieron otra opción que la existencia previa de esos entes –aunque fuese en un estado diferente al físico– cuyos conceptos aplicar a la realidad.

Como hemos apuntado en esas páginas, esa consideración, quizá impecable en su elaboración intelectual, adolece, a nuestro juicio, de refrendo en la realidad misma e, incluso, de la mera posibilidad de obtener ese mismo refrendo. Por el contrario, la visión de que ‘lo que algo’ es –lo que responde a la pregunta ¿qué es?, dirigida a un ente real– no tenga más realidad que formando parte constitutiva del ente que es de hecho, o siendo nuestro concepto de esa ‘realidad’, se nos aparece como una construcción mucho más acorde con lo que la realidad nos muestra.

Vemos en esta concepción esencialista de la realidad el germen de la explicación formalista de la composición de los entes. Perdida, de algún modo, la estructura esencia y acto de ser; incluso la de acto y potencia –ésta apenas estudiada en nuestra investigación–, toma cuerpo en la especulación escotista el concepto de formalidad, pudiéndose dar una multiplicidad de ellas en cada ente real. Así, hemos visto cómo la distinción formal será la justificación de la diferenciación de potencias en un mismo ente, o la de la composición en general en los entes, llegando a incluir –prácticamente– la distinción esencia y existencia, considerando esta última casi como una mera formalidad de la primera. La unidad y unicidad de la forma sustancial pasa a ser la multiplicidad de las formas sustanciales superpuestas en un mismo ente. Esta misma superposición de formas

recuerda más a un análisis lógico de la estructura de lo real que al propiamente metafísico.

Si bien la investigación realizada no proporciona una respuesta necesariamente positiva, nos planteamos que esta concepción esencialista es la que posibilita, o justifica, la concepción del ser como *ser común*, como esencia que no indica más que el mero hecho de ‘ser algo’, de la manera más común posible, aplicable, por tanto, a todo ente y con anterioridad a cualquier consideración del ente mismo. Aplicable, en consecuencia, y de modo perfectamente unívoco, al ser, antes de saber si es finito o infinito, y con independencia de ello. La consideración de la esencia como punto central de la concepción de la realidad, hace perder fuerza al ser. La centralidad del acto de ser de la filosofía tomista, por ejemplo, cede protagonismo a favor de la formalidad cuyo contenido no es el de aportar ser –realidad– al ente, sino sólo determinar su quiddidad concreta.

Es claro que la fuerza del ser como existencia concreta –acto que hace ser– queda casi totalmente diluida en la consideración formal, esencial, de la realidad. Pero, para ello, se ha tenido que incorporar un tercer plano de existencia. Ya no son suficientes el plano real (físico) y el de la razón (lógico), sino que se requiere el plano llamado metafísico, al que pertenecen tanto las esencias como sus formalidades. ¿Qué puede significar esa traslación de las distinciones reales y de razón a las distinciones formales: ni de razón, ni reales, propiamente hablando? ¿Qué aporta a la explicación de la realidad la existencia de un plano metafísico?

El estudio de las obras de Escoto nos lleva a plantear una vía de explicación que tenga que ver con el modo en que se concibe la facultad cognoscitiva. Como es obvio, está fuera del campo de investigación de este trabajo, centrado en la voluntad, motivo por el que no hemos dedicado la atención requerida a la solución de esta cuestión. Lo que hemos visto, nos anima a pensar que el motivo que apunte la ‘necesidad’ de suponer la existencia de un tercer plano, de un tercer *respectus*, pueda estar relacionado con un cierto escepticismo o, al menos, falta de confianza en el proceso abstractivo que realiza nuestro entendimiento en su captación de la realidad.

Al tratar de la distinción formal, hemos considerado que aquello que el intelecto percibe de la realidad, o de su composición; aquello de lo que el intelecto genera conceptos diferentes responde –casi especularmente, cabría decir– a diferencias existentes en la realidad, previas a todo acto de conocimiento. Por otra parte, está la exigencia de conceptos seguros en el conocimiento, que garantizan reflejar la realidad con precisión. O la seguridad de que toda diferencia entre conceptos responda a una diferencia en la realidad, y esto como una garantía, más subjetiva que originada por el proceso cognoscitivo, parece apuntar a una consideración de pensamiento aún realista –que para nada duda de la existencia de la realidad ni de la posibilidad de nuestro conocimiento de ella–, pero matizada por un proceso del conocimiento quizá no muy seguro, que empuja a Escoto a poner el acento en el ‘término’ de ese proceso: los conceptos y los procesos lógicos que con ellos se pueden generar; más que en el proceso mismo del conocimiento por el que esa realidad existente informa a nuestro entendimiento, y éste la capta con fidelidad.

Quizá estos planteamientos gnoseológicos sean los que den pie a la constitución de un nuevo plano –el metafísico–, que no siendo real en el pleno sentido de la expresión, tampoco es únicamente lógico o mental. Un plano en el que se coloca el origen de la realidad, como existencia previa a las concreciones en entes reales –recordemos que las esencias *tantum* preceden ontológicamente a sus individuaciones en los entes reales–. Por tanto, ciertamente, en Escoto el conocimiento responde a la realidad extra mental, pero su discurso y su investigación se mueve más en el plano mental que en el extra mental, produciendo, por tanto, una quiebra entre ellos, o el inicio de la misma.

Siguiendo esta línea de interpretación, la aparición de un tercer plano metafísico no aportaría nada en orden al conocimiento de la realidad: la realidad – el plano físico– es distinta al plano metafísico. Lo que sí aporta es un campo de juego en el que suponer la existencia de aquello que se da en la realidad, y con las características lógicas que aseguren la coherencia y la no contradicción de lo que se proponga: esencias previas a su ser individual o universal; el *ens* comunísimo; su univocidad; la multiplicidad formal en los entes, etc. Pero este plano,

lógicamente tan coherente, no tiene asegurado su refrendo en la realidad. Cabe pensar que la realidad no responda, en la práctica, a estas estructuras metafísicas.

Este aparente alejamiento de los planos real y mental –si nuestra intuición es verdadera– podría ser también un preludio de las filosofías racionalistas, que acabarán por asumir la duda –o incluso llegarán a negar– de la posibilidad de poder tener un conocimiento verdadero de la realidad. Constituiría, por tanto, un eslabón de esa cadena que hace ser a Duns Escoto un paso de la Edad Media a la Modernidad, en cuanto a pensamiento filosófico se refiere.

Si bien nos seguimos moviendo en terrenos no suficientemente explorados en nuestro trabajo, por no constituir parte esencial de él, sí nos parece intuir que el mismo entendimiento del ser como un concepto unívoco, adolece de la misma falta de confianza en nuestra capacidad de conocer. Tenemos ahora en cuenta que esa elaboración viene realizada a tenor de la necesidad de que podamos conocer algo acerca de Dios de un modo natural. Para ello, el oxoniense necesita la univocidad del concepto que pueda aplicar tanto a Dios como a las criaturas. De lo contrario, parecería que no le da suficiente garantía de validez el conocimiento que pudiéramos tener acerca de Dios. Incluso dudaría siquiera de que lo pudiéramos tener. No hacemos más que apuntar algunos temas, relacionados con el entendimiento, que nos parecen de interés para futuras profundizaciones.

Nos seguimos encontrando con la necesidad de acudir al plano metafísico para poder conocer cómo se configuran las potencias del alma, ya dentro del capítulo segundo de nuestra investigación, dedicado –precisamente– al inicio de la especulación sobre las potencias del alma. En este tema encontramos una nueva aplicación de la teoría de las distinciones formales aplicada, tanto a la existencia de diversas potencias en el alma –y tan radicalmente distintas como el entendimiento y la voluntad– como, más avanzado el capítulo, a la doble tendencia natural de la voluntad. En cuanto aplicación de la misma teoría a nuevas situaciones, no nos parece que haya nada específico que concluir aquí. Ya dijimos

entonces –y reiteramos ahora– que la discusión acerca de la validez de la teoría de las distinciones formales excede la pretensión de esta investigación.

Sí nos parece que merece la pena hacer algún comentario acerca del modo en que Escoto fijará la especificación de las potencias. Un primer punto de interés está en la afirmación –aquí sí que detectamos una observación directa de la realidad– de que existen dos tipos de potencias: las que obran de modo natural y la que obra libremente: la voluntad. Como se ha comentado, la irrupción de la libertad supone una ruptura decisiva en la línea de la naturaleza. Si no fuera porque la observamos continuamente en nosotros, quizá debiéramos concluir –observando el resto de seres conocidos– que su existencia sería fruto de la imaginación. No entramos aquí a la consideración de la belleza o el orden naturales como medios de acceso a la existencia de Dios, que podría llevar a pensar en una libertad creadora. Nos referimos únicamente a la clara diferencia de lo libre frente a lo natural en el universo conocido de los entes materiales.

Ahora bien, ¿por qué considerar el modo de elicitar los actos como el elemento decisivo en la especificación de las potencias? Nos inclinamos a pensar que por el atractivo indudable que suscita la libertad. Conociendo el entorno cultural en el que se produce la especulación de nuestro autor, no sorprende que el afán de remarcar la libertad y defenderla –tanto en Dios como en las criaturas– constituya un punto de apoyo decisivo. Es la libertad un evento tan característico, que bien se entiende que pueda determinar la división entre los tipos de potencias, haciendo concluir que se dividen en las que son libres, y las demás.

Punto diferente es que la singularidad de la libertad, e incluso su defensa, exija que ése sea el elemento de decisión a la hora de la especificación de las potencias. En la elaboración escotista, como se ha ido viendo, la libertad se identifica con la voluntad. De este modo, se requiere encontrar un modo de especificación que justifique que la voluntad forme grupo aparte del resto de potencias. Nos encontramos así –o así lo vemos– con una construcción que ha partido de la conclusión a la que se quería arribar –la total singularidad de la voluntad debido a su libertad– para llegar a encontrar una causa que ‘justifique’ dicha singularidad: la especificación de las potencias según el diverso modo de

elicitos los actos. Modo de proceder que, como ya hemos comentado, nos parece perfectamente lícito.

En cierto modo, sorprende que para llegar a esta conclusión, Escoto haya partido de la teoría aristotélica acerca de la división de las potencias e, incluso, haya buscado poder afirmar que el Estagirita quiso decir lo que él desea. Con independencia de que las palabras de Aristóteles puedan ser orientadas en la dirección buscada por Escoto, parece evidente que la intención del Estagirita al distinguir las potencias que son capaces de los contrarios y las que no –las racionales y las no racionales–, dista mucho de coincidir con la que propone el de Duns. Se trata de concepciones del hombre muy diferentes: la que busca distinguir lo racional de lo no racional en el ser humano; y la que busca exaltar la voluntad como potencia libre, frente a todo lo demás.

Nos parece que el aspecto menos explicado de esta construcción es el que se refiere a dejar a la voluntad como la única depositaria de la libertad. Si bien es algo que seguirá apareciendo en capítulos posteriores, ya en este segundo se va poniendo de manifiesto. Y no sólo es depositaria de la libertad, sino que es identificada con la libertad. Así entendida, es evidente que la voluntad es única en su género, y justificaría la búsqueda de una especificación que lleve consigo la distinción del resto de potencias. Pero lo que quizá no queda bien justificado es, precisamente, esa identificación. Desaparece en esta tesis el ‘juego’ entre intelecto y voluntad como constitutivo de la racionalidad y la libertad, propio del aristotelismo.

Quizá el afán de hacer de la libertad lo más singular, la deja en una posición que puede volverse contra ella al no estar apoyada más que en sí misma. En el orden de la realidad –en cualquier orden dentro de ella– la exclusividad, la unicidad, hace perder puntos de referencia y, por tanto, puntos de comprensión de esa misma realidad. Por otra parte, también parece romper el carácter unitario que observamos en cada ente, precisamente porque se trata de un ente solo. Este planteamiento de exclusividad en la voluntad y libertad –así lo pensamos– implica construir todo un andamiaje alrededor para poder sustentarla, y definir de modo

nuevo las relaciones entre las potencias humanas –en su caso, también entre las divinas– para poderlo justificar.

De hecho, la consideración del entendimiento humano queda en una posición que nos atrevemos a calificar de deslucida. Deslucida porque su grandeza propia, la de ser *quemadmodo omnia*, su apertura a todo lo real, está apagada frente a la originalidad por excelencia que es la autodeterminación de la voluntad. El intelecto queda emparejado con el resto de potencias naturales: la más elevada de todas ellas, pero natural, al fin y al cabo. Su única participación en la libertad será la de proporcionar el objeto sobre el que recaiga la elección de la voluntad. Condición necesaria, sí pero, en cierto modo, totalmente ajena al ‘evento’ de la determinación voluntaria que constituye la libertad. Toda la actividad es cedida a la voluntad, siendo el intelecto una potencia pasiva. Con algún elemento de actividad, sí, pero formalmente pasiva en su actividad propia de conocer. Lo ya comentado en este trabajo, nos trae la imagen del entendimiento como de una cámara fotográfica. Perfecta en su papel de copiar la realidad, pero sin más alcance que el de copiarla, recibiendo en sí el influjo del objeto.

Se apunta también en este segundo capítulo la concepción de la libertad como autodeterminación por parte de la voluntad, lo que implica, por tanto, la indeterminación radical de dicha potencia frente a lo que no sea ella misma. Quizá en esta línea de pensamiento es donde, de un modo más claro, aparece esa transición hacia el pensamiento moderno, de la que Duns Escoto nos parece uno de sus protagonistas. Por supuesto que la libertad implica capacidad de elección; por supuesto que implica capacidad de autodeterminación; pero, más allá, se requiere –se exige– una radical indeterminación de fondo y, formando parte de ella, la indeterminación de la voluntad ante cualquier otra potencia distinta a ella; por supuesto, incluido el intelecto.

Indeterminación que el doctor Sutil construirá incluso mediante la duplicidad de tendencias naturales en el seno de la potencia volitiva. Se apunta aquí la existencia de dos *affectiones* –inclinaciones naturales– en la voluntad. Inclinaciones que, de algún modo, se contrarrestan entre sí –una es moderadora de la otra–, como queriendo dejar aún más clara la radical indeterminación de la

voluntad. Pues sus tendencias naturales –la fuerza que con más empuje podría mover a la voluntad– no la inclinan hacia una única dirección. Podría decirse que esas inclinaciones naturales sólo abren el campo que se extiende por delante de la elección, para que la voluntad pueda decidirse por lo que libremente quiera. Y para que esas inclinaciones puedan ejercer su función de mostrar las posibilidades, se ha requerido la actuación del intelecto, como potencia previa y necesaria para el conocimiento de la realidad; como ventana abierta hacia el exterior.

Se van apuntando ya las notas esenciales que caracterizan el obrar libre, el obrar de la voluntad, por tanto: ser contingente y estar indeterminado, o sea, abierto *ad opposita*. Lo veremos más en concreto, pero van señalando hacia la autodeterminación más radical posible, si bien se arrojará de la tendencia y capacidad de rectitud.

En el capítulo tercero hemos querido acercarnos a la doctrina tomista para tener un punto de contraste con lo que tratamos en esta obra. Al final del capítulo hicimos una sección con carácter de síntesis, llamada conclusiones, que pretende resumir lo analizado de la doctrina tomista. Ahora intentamos aportar ese punto de comparación con las afirmaciones de Escoto, vistas en los dos capítulos precedentes.

Encontramos de inicio una importante diferencia en la misma comprensión metafísica de la realidad. Lo que para Escoto es la prioridad de la esencia por constituir el sustrato mínimo pero suficiente de comprensión de lo que algo es, con independencia de cualquier otra determinación posterior; en el Aquinate es claramente la precedencia del acto de ser, como elemento determinante que hace ser: origen, por tanto, de cualquier otra consideración, incluida la de la pregunta ¿qué es? La fuerza del ser, que determina a la esencia, frente a la primacía de la esencia antes de considerar siquiera si es. Primacía de un plano metafísico – considerado casi como si fuera meramente lógico, pero previo a nuestras consideraciones intelectuales (quizá porque ya proceden de otro intelecto anterior: el divino) –; frente a la primacía del plano real, fundamento de todo lo demás, y al que se pretende conocer y amar, como medio también de conocimiento y amor al

creador. Primacía del ser que consideramos mucho más sujeta y determinada a la existencia real de los entes, frente a la primacía esencial, cuya conexión a la realidad no estará asegurada, salvo por decisión personal de quien la piensa. En sí misma, esa concepción tiene la puerta abierta a aceptar la duda de si realmente podemos llegar a conocer la realidad, o sólo conocemos nuestro mundo mental o ideal. Decisiones éstas que bien sabemos se han dado de hecho en la historia de la filosofía posterior a Escoto.

Al margen ya de esta fundamental concepción metafísica, aunque en continuidad con ella, como es lógico, tratamos de la visión concreta de cada autor respecto al tema de nuestra investigación: la potencia volitiva. Vale la pena reseñar que –en ese terreno– las afirmaciones del Aquinate no se nos aparecen tan distintas a las del escocés y, sin embargo, manifiestan comprensiones de la realidad muy diversa; en ocasiones, contradictoria. Hemos hecho referencia a este asunto en el cuerpo de nuestro trabajo. Intentamos ahora extraer algunas conclusiones al respecto. En ambos autores hay una aceptación de que la voluntad, como potencia del alma, contiene un carácter de naturaleza y un carácter de potencia libre. Sin embargo, lo que Tomás reconoce que otros llaman *voluntas ut natura* –él no suele utilizar esa expresión– lo entiende como un acto de la potencia volitiva marcado por una orientación formal hacia el bien. No se trata de la voluntad como potencia, sino de una característica del obrar de esa potencia. Un elemento formal que acompaña a las actuaciones de la voluntad. Actuación con la que la potencia misma busca su propia perfección.

Para Escoto, la *voluntas naturalis* es la inclinación misma que la voluntad –como naturaleza que es– tiene hacia su propia perfección. No es algo distinto a la misma voluntad en cuanto naturaleza; tampoco un acto de la voluntad. Es, podríamos decir, un carácter de la voluntad misma. Dicha tendencia no es formal, sino material; ni es única hacia el bien formal, sino doble: hacia lo ventajoso y hacia lo justo o conveniente.

Por lo que respecta la *voluntas ut ratio*, como la concibe Santo Tomás es la característica del acto voluntario, consecuente a la deliberación del intelecto, que consiste en elegir un bien determinado en su actuación. Participando de la

racionalidad del intelecto, conserva –a su vez– la propia indeterminación radical para determinarse libremente, eligiendo lo que la voluntad misma quiera.

Por su parte, Duns Escoto entiende la *voluntas libera* como la característica de la voluntad –más que de su acto– que la hace capaz de elicitar actos partiendo de su propia indeterminación radical. Ciertamente requiere de la presencia del objeto conocido para poderlo querer, pero la *voluntas libera* no está constreñida en su elección a los objetos presentados por el intelecto: puede elegir en contra de ellos, o no elegir en absoluto.

No parecen tan diferentes ambos modos de entender la voluntad. Sin embargo, implican diferencias sustanciales. Ambos autores hablan de indeterminación de la voluntad, y de su capacidad intrínseca para determinarse a sí misma. Sin embargo, en el caso de Escoto esta indeterminación es más radical. Los demás elementos que son necesarios en el acto de querer son sólo condiciones previas necesarias, pero se remarca la independencia de la voluntad respecto de ellos. En la voluntad reside la libertad; es más, la libertad se identifica con la voluntad.

La indeterminación de la voluntad concebida por Tomás es una característica de la potencia volitiva, sí, y en ella misma reside la capacidad de determinarse, pero lo hará siempre siguiendo la inclinación necesaria y formal hacia el bien y en estrecha relación con el entendimiento. La voluntad participa de la racionalidad de la razón en sus elecciones. Por tanto, la libertad es propiedad del alma, intrínsecamente unida al entendimiento y a la voluntad en su actuar conjunto. En Tomás, el maridaje entre voluntad y entendimiento es mucho más estrecho, y visto como algo perfectivo; para Duns, la diferencia radical exigida entre ambas potencias le lleva a separarlas todo lo posible, poniendo el acento en la voluntad como centro de decisiones libres, casi al margen del entendimiento, y dotándola no sólo de capacidad de pasar a acto segundo –de actualizarse–, sino de hacerlo con independencia del objeto, y del entendimiento e, incluso, de sus propias *affectiones* naturales.

No obstante lo anterior, la diferencia que nos parece más radical en la explicación entre ambos autores, está en cómo se concibe la autodeterminación de

la potencia. Lo pensamos así porque, para el de Aquino, ese paso a la determinación se puede hacer porque hay una ‘oferta’ de objetos valorados como bienes por el entendimiento, hacia lo que inclina la tendencia natural de la voluntad. Hay una oferta de orientación previa a la elección de la voluntad. En el caso de Escoto, la capacidad de la voluntad de determinarse a sí misma es casi independiente de cualquier otra consideración. No tiene más causa que el hecho de que la voluntad es voluntad y, por tanto, libre. La voluntad se identifica con la libertad: ella misma es la libertad, podría decirse, porque libertad es indeterminación radical.

Para el Aquinate, la libertad reside en la relación entre entendimiento y voluntad: ésta eligiendo –decidiendo– entre los bienes juzgados y presentados ante ella por aquél. Aquí libertad es, más bien, capacidad de determinarse eligiendo entre lo que posee razón de bien.

Una vez más, hemos de mencionar como característica de la explicación escotista, el escaso influjo que se admite por parte del intelecto en los actos voluntarios. Y también en este elemento encontramos las mayores diferencias con la visión del Aquinate. Para éste, la voluntad ‘puede’ determinarse hacia un bien concreto porque ninguno de los que el entendimiento le presenta agota la razón de bien, que es objeto de su tendencia natural. De algún modo, la voluntad participa de la racionalidad a través del entendimiento. Todo apetito sigue al conocimiento que se da en el sujeto: sea sensitivo o intelectual. En el caso del apetito racional hay, recordamos, una inclinación natural, necesaria que, por ser de tipo formal, posibilita la posterior determinación de la voluntad entre los bienes concretos presentados por el intelecto.

Miramos, sin embargo, a la voluntad descrita por Escoto –entrando ya en temas tratados en el capítulo IV– y lo que se resalta constantemente es su indeterminación. Su independencia del conocimiento, y de cualquier otro elemento, aun cuando pueda formar parte del proceso volitivo, es completa. La voluntad vista por el de Duns es –de algún modo– una potencia independiente de las demás. Ha tratado de remarcar tanto su indeterminación radical, precisamente

para poner luego de manifiesto su total capacidad de determinarse por sí misma, que se ha hecho preciso hacerla radicalmente independiente de las demás potencias y objetos. Se la quiere exaltar de tal modo en su indeterminación, en su espontaneidad, que se ha hecho de ella ‘un caso aparte’. Hasta el punto de presentarse compleja la integración de la voluntad en el resto del sujeto. Lo veremos más adelante, en el capítulo V, al tratar de su dinamismo.

Este cuarto capítulo podría parecer de transición pero, más bien, lo entendemos como culmen del tratamiento hecho de la potencia volitiva: analizados los elementos básicos de la metafísica, también en lo que implican de diferenciación entre las potencias del alma, y visto el contraste con la teorización precedente de Tomás de Aquino, nos sumergimos en extraer la consecuencias últimas de la elaboración escotista. Así se analizan tres aspectos que son consecuencia de la visión que el de Duns tiene acerca de la voluntad como potencia libre y, en consecuencia, diferente de raíz de todas las demás.

Efectivamente, si la diferencia radical entre las potencias desde el punto de vista operativo es la de naturales y libres, y sólo la voluntad es libre, ha de darse una distinción radical entre la voluntad y cualquier otra potencia. La libertad se presenta así con una exigencia de ‘pureza’ respecto a cualquier potencia natural. La intervención de una potencia de este tipo –todas, excepto la voluntad– haría que el acto de la voluntad no pudiera ser libre. Como esto no es posible, la libertad de la actuación voluntaria exige la separación respecto a cualquier acto natural.

Libertad es, pues, una propiedad de la formalidad de la voluntad, consecuencia de su íntima perfección, directamente relacionada con la indeterminación radical. Indeterminación que incluye, por supuesto, a sus objetos y que llega a posibilitar que sea la voluntad misma quien decida si un objeto es medio, es fin, o ninguna de las dos cosas; y resulte querido sólo por la decisión voluntaria. Y esto incluye al Sumo Bien. Vemos cómo la voluntad puede llegar a especificar ella a sus objetos. Todo lo contrario, es obvio, al planteamiento que Escoto rechaza de que sean los objetos los que determinen a los actos y estos a las potencias.

La indeterminación es vista, por tanto, como fundamental perfección, muy superior a la determinación. Y supone dotar a la potencia de toda la potencialidad suficiente para poder salir ella misma de esa indeterminación: se requiere un nivel alto de actualidad –de acto primero y de capacidad de pasar a acto segundo, siguiendo la clásica denominación que Escoto acepta–; se requiere una cierta superioridad respecto al resto de elementos que componen el proceso de determinación de la voluntad –casi todos ellos, previos– pues, en caso contrario, esos elementos la podrían determinar. Podríamos decir que se requiere que la voluntad pueda mirar ‘cara a cara’ a cualquier otro elemento de la realidad, sin verse afectada en su actuar.

Sólo así se puede defender la total espontaneidad de la voluntad: si se ha defendido su previa independencia e indeterminación respecto a todo lo que no sea ella misma. Centrándonos en primer lugar en el objeto de volición, hemos concluido y reafirmado su total independencia, de modo que en nada el objeto determina la actuación de la voluntad, que puede quererlo, o rechazarlo; puede quererlo como medio o quererlo como fin; o simplemente no hacer nada ante él. De modo que podíamos concluir que no sólo no son los objetos los que especifican a la potencia –a la voluntad en nuestro caso–, sino que vemos que la voluntad tiene la capacidad de especificar a los objetos. Se entiende que no en lo que son en sí mismos, pero sí en cuanto a lo que son para la voluntad. Como veremos más adelante, la voluntad es capaz de crear relaciones en los objetos: de especificarlos. Y esto llega incluso la posibilidad de que la voluntad decida cuál sea para ella su fin último.

Esta independencia y espontaneidad respecto a los objetos implica, lógicamente, al intelecto, como medio que es para que la voluntad conozca los objetos, y se le presenten a su elección. Como ya vimos, de hecho, en el capítulo segundo, y ahondamos en éste, nuestro autor no puede negar la necesidad del intelecto como medio necesario para que la voluntad pueda contar con objetos en los que fijarse. No es posible querer nada si no se conoce previamente –Escoto asume el dicho clásico de *nihil volitum nisi precognitum*–. Sin embargo, el Doctor Sutil hará una vez más alarde de su sobrenombre para buscar cómo esa necesaria

intervención previa del intelecto no suponga, sin embargo, merma en la total causalidad de la voluntad respecto de sus actos.

En distintos pasajes de nuestra investigación hemos ido viendo ese esfuerzo de precisión en la relación objeto conocido – acto voluntario. Matizado como *causa sine qua non*, o como causa esencialmente subordinada, o causa parcial,... hasta concluir en la afirmación de que esa causalidad parcial, necesaria para que la voluntad pueda elicitar un acto libre, no influye sin embargo en la propia volición de la voluntad. El intelecto, a través del objeto conocido, forma parte del proceso psicológico que lleva a generar una volición determinada, pero no de la determinación misma de la voluntad en su volición. El acto de querer, la volición, es independiente de todo lo que no es la voluntad misma. Ni el intelecto, ni el objeto conocido, proporcionan causalidad a la voluntad.

Llegamos así al capítulo V en el que nos propusimos adentrarnos en el dinamismo voluntario, dando por concluido, de algún modo, el estudio más metafísico de los componentes o elementos que pueden llegar a intervenir en la generación de un acto voluntario. Sin dejar de lado la realidad ya vista de que nada que no sea la misma voluntad es capaz de dar razón de su propio obrar, pretendimos estudiar, al inicio de este capítulo, las implicaciones que tienen las *affectiones* de la voluntad en la generación de los actos voluntarios.

Resaltamos, con ellos, una diferencia importante de la concepción que Escoto tiene de la tendencia natural, respecto a la de Tomás. Para el de Duns, la inclinación natural no es nada distinto a la propia potencia: es una propiedad intrínseca a la potencia, en cuanto que ésta es algo. Por ser, y por ser voluntad, se dan dos inclinaciones en ella, que tienen influjo en la determinación voluntaria. Influjos, ciertamente, pero no capacidad de determinar a la voluntad. De hecho, se afirma que, de suyo, nada puede inclinar con mayor fuerza a la voluntad que una inclinación natural. Conviene resaltar aquí lo que significa el calificativo de natural en la filosofía escotista. Natural, lo sabemos, es contrario a libre, e implica la noción de necesidad. Por tanto, la voluntad posee alguna inclinación natural,

que –de suyo– haría actuar necesariamente a la voluntad. Esto, como sabemos, no es aceptable para Escoto.

Sin embargo, nos parece de interés esta consecuencia lógica de la especificación de potencias hecha por el de Duns. Lo natural tiene siempre un actuar necesario. El intelecto es una potencia natural, luego siempre actuará con necesidad, y un apetito consecuente a este conocimiento, siempre será también, por tanto, natural y necesario en su obrar. Y esto aunque sea un apetito intelectual, como lo es la voluntad. Desde este punto de vista, por tanto, no existe diferencia entre la voluntad y cualquier otro apetito. Seguimos tocando consecuencias de la radical distancia entre las potencias establecida por Escoto.

A diferencia de lo visto en el planteamiento tomista, esta inclinación precede –no acompaña– a los actos de la voluntad, y los orientaría hacia bienes concretos, vistos por su bondad en referencia al sujeto. Nada de una consideración formal de bien en la elección; sino un objeto concreto visto como un bien para uno mismo. Por esta determinación hacia bienes concretos y, podríamos decir, subjetivos, esta natural inclinación recibe el nombre de *affectio commodum*. Su objeto propio, como venimos diciendo se concreta en la condición de bien para el sujeto volente: un bien en cuanto que es conveniente a la propia perfección.

Parece importante volver a precisar que hasta aquí hablamos de una inclinación en la voluntad, no de un acto. Pero esta inclinación es tal que, si no hubiera alguna otra, los actos de la voluntad serían consecuentes a ella y, por tanto, necesarios. Esto explica que la voluntad deba tener, sí o sí, otra inclinación, natural como la anterior, pero que amplíe de algún modo los posibles bienes de elección para la voluntad. ¿Por qué puede presumir Escoto la existencia de otra inclinación natural en la voluntad? Pues para poder explicar lo que en la realidad comprobamos: que la actuación de la voluntad es libre. Que, como vimos en el capítulo segundo, la voluntad es una potencia del alma, y que comporta en sí misma dos aspectos –formalidades– diferentes y aparentemente contradictorias: ser naturaleza y ser libre.

Mirando su carácter de naturaleza, hemos descubierto su *affectio commodi*. Mirando su carácter de libertad, hemos de presuponer una nueva inclinación,

natural como la anterior, pero que permita a la voluntad no tener que seguir necesariamente la inclinación hacia lo cómodo; poder despegarse de ello, elevando la mirada hacia bienes que no lo sean sólo o principalmente para uno mismo, sino calibrando la bondad en sí. Es decir, la libertad de la voluntad implica la existencia de una tendencia natural que abra esa posibilidad. Una nueva inclinación que permita la indeterminación requerida por la voluntad.

A esta inclinación, Escoto la llamará *affectio iustitiae*, por cuanto inclina hacia los bienes concretos considerados en sí mismos, con independencia al sujeto que los quiera. En sí misma, recordemos, es una mera inclinación natural, existente, por tanto, en la potencia y previa a cualquier acto de ésta. Aun siendo así, Escoto nos la presenta como más relacionada con la libertad de la voluntad que con su carácter natural. Como vimos, es un punto a precisar para la buena comprensión de este aspecto. Escoto la mencionará como la *voluntas libera*, o hablará de ella como *libertas innata*. Sin embargo, esto no dice nada en contra de su carácter de inclinación natural y, curiosamente en este caso, también necesaria. Su carácter de *libertas innata* está en el hecho de ser una inclinación ciertamente innata en la voluntad pero que posibilita la libertad, por hacer que la voluntad sea capaz de moderar y, en su caso, superar a la tendencia *ad commodum* a la hora de elicitar sus actos. De este modo, la voluntad podrá elicitar su acto no teniendo necesidad de seguir el influjo de la *affectio commodi*; como tampoco el de la propia *affectio iustitiae*. Simplemente, ambas tendencias le ofrecen a la voluntad las posibilidades para que ella, en atención sólo al hecho de ser voluntad, pueda elegir y determinarse como mejor vea. La autodeterminación de la voluntad implica también, por tanto, la capacidad de actuar teniendo en cuenta las inclinaciones naturales, pero sin dejarse llevar necesariamente por ninguna de ellas.

Este modo de concebir las inclinaciones naturales de la voluntad, nos propone que la actuación del intelecto está –como es habitual en Escoto– relegada al mero hecho de presentar el objeto, acompañado de su juicio racional acerca de su bondad, pero cediendo después todo el peso de la decisión a la propia voluntad. Ante ese objeto conocido por el intelecto, las tendencias naturales de la voluntad ejercerán su influjo inclinando en un sentido o en otro, posiblemente, cada

inclinación en un sentido diferente. Tras esto, será la voluntad la que decida y actúe. Pero, debemos preguntarnos, ¿con qué criterio realizará dicha elección? La propuesta de Escoto es que sin criterio alguno o, mejor dicho, sin más criterio que el de la misma voluntad libre.

Es decir, la parte libre de la voluntad, si se nos permite hablar así, decide autónomamente, y sólo ha tenido en consideración sus propias inclinaciones naturales, y no necesariamente para seguirlas. Vista así, la voluntad puede aparecer una potencia sin criterio alguno. Al menos sin criterio más allá del que aporta su misma naturaleza a través de sus *affectiones*. De algún modo, la voluntad no necesita referirse a nada ajeno a ella misma para encontrar un modo de obrar que pueda calificarse de recto: la *affectio iustitiae* cumple esa función. Tendremos ocasión de profundizar en esto al tratar las conclusiones del capítulo VI en el que se analiza el planteamiento moral mantenido por Escoto. Pero nos permite apuntar, de momento, que el escaso influjo que el entendimiento puede tener en la actuación voluntaria, parece llevar, sin otra posibilidad, a que la voluntad tenga en sí misma los elementos que le permitan actuar rectamente. Que sea, de algún modo, depositaria de la capacidad de valorar la rectitud.

Volveremos a ello, como decimos, tras concluir el capítulo sexto. Si bien, todo apunta a que el necesario papel de juicio que otros asignan al entendimiento en el juego de la libertad, Escoto lo volcará totalmente en la misma voluntad, con las implicaciones que ello conlleva: ella ha de ser capaz de valorar los objetos, y no sólo en tanto que bienes, sino también en tanto que rectos. Como se ha puesto de manifiesto, parecen planteamientos heredados de la doctrina de S. Buenaventura acerca de esta potencia del alma y su íntima relación –comunidad– con el entendimiento. Escoto asigna también a la voluntad un elemento de racionalidad. Sólo así la voluntad puede tener en sí la capacidad de actuar rectamente siguiendo sólo su propia decisión. Elemento de racionalidad que viene dado, es nuestra tesis al respecto, porque la *affectio iustitiae* contiene una connaturalidad con lo recto. Dicha inclinación natural es inmutada por el juicio del entendimiento, sí, pero de algún modo tiene en sí esa capacidad de captar el bien en sí mismo.

Unido a lo anterior, Escoto también hace de la voluntad el sujeto de una capacidad habitualmente restringida al entendimiento: la capacidad de comparar objetos. Incluso hasta el extremo de poder crear un nuevo tipo de relación entre ellos. Ahora bien, una pregunta parece obvia, ¿qué tipo de comparación puede establecer la voluntad? ¿Bajo qué parámetros realiza la comparación? Pensamos que no cabe otra opción que el que la voluntad compare los objetos en tanto que bienes y en sí mismos considerados, no sólo en cuanto que útiles o convenientes. Ahora bien, como esta comparación no puede proceder del conocimiento de los objetos –la voluntad no conoce–, no vemos otra opción posible más que el hecho de la connaturalidad de la voluntad con lo recto. A través de la *affectio iustitiae*, la voluntad puede valorar los bienes adecuados, por connaturalidad con ellos. La voluntad tiene en sí misma criterio de bondad con el que actuar rectamente.

Por sorprendente que puedan parecer estas afirmaciones, no vemos otro modo de compaginar las afirmaciones vertidas por Escoto acerca de estos temas y la independencia radical que postula a la voluntad. Volveremos a ello al intentar extraer más conclusiones de lo que tratamos en el capítulo VI acerca de la doctrina moral de Escoto.

Continuando con nuestro estudio, en la segunda parte del capítulo V hemos analizado cómo los actos de la voluntad la perfeccionan con su obrar. En esto, las tesis del Doctor Sutil no se separan sustancialmente –salvo algún aspecto de matiz– de las de sus predecesores, admitiendo la existencia de operaciones inmanentes cuyo efecto permanece en el mismo sujeto, perfeccionándolo. Así son los actos de volición. Concretamente, este perfeccionamiento de la voluntad se debe a que la formalidad propia de estas acciones inmanentes son cualidades, que inhiere en la propia potencia –en el alma– perfeccionándola.

El hecho de que los actos propios de la voluntad resulten ser acciones inmanentes, con las cualidades que estas acciones tienen, implica que suponen en la voluntad la acción de elicitarlos (actividad), y la acción de recibirlos (pasividad). La misma potencia puede ser considerada como sujeto y como objeto de dichos actos: es capaz de automovimiento. Puede ser útil resumir las características de esas acciones que llamamos inmanentes: acciones que tienen su

término perfectivo en el propio sujeto que las produce, aunque sea con alguna consideración diferente –el médico que se cura, aunque no se cure a sí mismo en cuanto médico–; al que perfeccionan; que se dan siempre *in fieri* –no llegan a producir un efecto distinto a ellas mismas, y se dan sólo mientras la potencia las está realizando–; también por ello, el efecto de la acción se da y dura mientras dura la operación; el efecto de esta operación pasa al sujeto de la misma como a su término.

Las acciones inmanentes suponen, pues, un alto grado de perfección en la potencia que las realiza pero, sobre todo, suponen un aumento de perfección en la misma, al ser también receptora del efecto de esas operaciones. De la volición en acto, en el caso de la voluntad. Escoto analizará con mayor concreción qué tipo de perfección son esas acciones inmanentes. Tras descartar que puedan ser relación, ni tampoco acción o pasión, la conclusión es que estas acciones son del género cualidad. Esto, como es obvio, corrobora la afirmación de que su recepción perfecciona al sujeto que la recibe –en nuestro caso, la misma voluntad–, y lo hace como cualidades, no estables, como los hábitos, sino transeúntes, mientras dura la operación en sí. No la perfeccionan, claro está, en cuanto a su ser de potencia –es anterior a su operar–, sino en cuanto a su perfección cualitativa.

Así visto, este tipo de operación supone una perfección por parte del sujeto operante, y produce también perfección en el sujeto receptor. Como en el caso que nos ocupa, hablamos en ambos casos de la voluntad como potencia, se está afirmando que la misma potencia puede ser considerada como activa y como pasiva al mismo tiempo. Encontramos aquí una nueva aplicación de la teoría de distinción formal, tan cercana a Escoto. Activo y pasivo son dos aspectos – formalidades– distintas de una misma potencia.

Retomamos así la idea del auto movimiento, como propiedad de la voluntad. La voluntad es formal y efectivamente dueña de su obrar. Efectivamente por cuanto, como hemos visto hasta la saciedad, nada al margen de ella es causa de sus propias acciones. Formal, porque, como acabamos de recordar, es su propia formalidad la que le permite elicitar sus actos y recibir en sí el efecto perfectivo de dichas operaciones.

Analizadas las características de los actos voluntarios, pasamos a considerar cómo la voluntad resulta ser la potencia humana más perfecta, en la consideración de Escoto y, por tanto, la específicamente humana, sujeto primero de la felicidad o beatitud. Es una conclusión que para nada nos sorprende pues, de algún modo ha ido como precediendo toda la investigación, por ser una propiedad bien conocida de la enseñanza escotista. No obstante, ahora estamos en condiciones de poder especificar el porqué de esa afirmación.

Si consideramos la voluntad en cuanto a su naturaleza propia, la vemos superior a todas las demás potencias humanas, por cuanto en ella reside –y podríamos decir, se identifica con– la libertad, siendo ésta la más alta cualidad posible. Como sabemos, es la voluntad la única potencia libre según las define Duns Escoto. También respecto a su modo de elicitar los actos –consecuencia de su naturaleza– la voluntad se nos presenta como la más elevada, pues es la única potencia con capacidad de actuar libremente. Lo que nos lleva de la mano a la capacidad de autodeterminación, apoyándose en sus dos inclinaciones naturales. La independencia –la ausencia de dependencia– respecto a objetos y potencias, hacen de ella también la más alta potencia humana, capaz de auto movimiento y auto perfeccionamiento.

Asímismo, esta potencia no es movida por ninguna otra, mientras que ella impera sobre las demás: sólo la voluntad es capaz de proponer y guiar a la persona hacia su fin. Junto a lo ya dicho, el acto de esta potencia es el más perfecto, por cuanto –además del modo en que ha sido elicitado: libremente– une al objeto amado del modo más perfecto posible. Así pues, será por el acto de la voluntad como el ser humano se une del modo más perfecto posible al objeto perfecto. Resulta ser el camino para alcanzar la beatitud.

Definida cuál sea la potencia a través de la cual se alcanza la felicidad, cabe plantearse a través de qué actos de esta potencia se realiza la beatitud. El análisis de los actos voluntarios, nos llevó a definir que se trataba del *velle* y, más concretamente del *amor amicitiae* –amor al Bien Supremo y por su bondad intrínseca–, que hace fruir ordenadamente del objeto perfecto; lo que causa la

delectación en esa fruición. Todo ello se realiza libremente, como corresponde a los actos voluntarios.

Poniendo en relación lo que acabamos de decir con la base natural de la voluntad –sus dos *affectiones*–, podemos concluir que la *beatitudo* se alcanza por la voluntad, mediante su acto de amor de amistad, o fruición ordenada. Lo que implica decir que se realiza teniendo en cuenta la *affectio iustitiae* de la voluntad.

Se llega así al culmen de la exposición escotista acerca de esta potencia humana. Potencia que ha sido prácticamente identificada con la libertad y valorada, en consecuencia, como lo más alto del ser humano. Como dijimos desde las primeras páginas de este trabajo, Escoto ha partido de la intención de dejar a salvo la libertad divina a la hora de la creación, eliminando de Él toda necesidad, salvo en lo que se refiere a Sí mismo. Con el fin de preservar también la libertad humana, tras haber diferenciado las potencias en naturales y libres, el análisis de la voluntad ha llevado a estructurar la realidad de modo que siempre fuera factible el actuar libre de esta potencia, incluso con menoscabo de la potencia intelectual. Llegando al final del trayecto, a la beatitud como meta última de la persona, nos encontramos de nuevo con esta potencia y con la libertad de su actuar. Como dijimos, es la libertad la que da origen a los entes creados y la que, por otra parte, va a constituir el camino para alcanzar el fin último en aquellas criaturas que la poseen.

Podríamos sintetizar la obra de Escoto como un viaje por la libertad o, quizá mejor, un viaje por la realidad en el intento de poner en el centro de ella la libertad.

Llegamos así al sexto y último capítulo de nuestra investigación, en el que nos propusimos averiguar cómo se construye el edificio moral del obrar humano a partir de la estructura metafísica y dinámica de la voluntad, tal y como ha sido concebida por Escoto. Es claro que la concepción de la moral ha de depender del concepto que se tenga de la libertad humana, de una parte, y de la norma moral, de otra. Pues bien, analizada ya la primera, es el turno de estudiar cómo entiende Escoto la segunda.

Y así hemos visto el determinante papel que juega la libertad divina en el establecimiento del orden moral. La radicalización de la libertad, que ha hecho el de Duns, es tal que le lleva a plantear que Dios no puede ni estar sujeto a las exigencias de la naturaleza humana a la hora de determinar el orden moral. O, quizá mejor expresado, no puede haber exigencias de la naturaleza humana que se impongan a Dios, de modo que tenga que preceptuarlas. Sí que habrá normas que sean coherentes con esa naturaleza humana, pero podrían ser infinitas. Pues bien, dirá Escoto, de entre esa multitud que el entendimiento divino conoce, su voluntad infinita elegirá aquellos principios que vayan a ser preceptos para el ser humano. Y serán preceptos y se constituirán en la rectitud, precisamente por preceptuados por la voluntad divina.

Se da un fondo de coherencia con la naturaleza de la criatura humana, sí, pero coherencia que no implica consecuencia. Por eso, como veremos, desde el punto de vista de la criatura humana, no es posible una deducción que, desde la naturaleza, haga cognoscibles esos preceptos. El único vínculo con la naturaleza del hombre es el libre designio divino, además de su no incoherencia con dicha naturaleza.

Sólo cabe una excepción a lo dicho: los preceptos que tienen por objeto a Dios mismo. En ese caso, tanto para Él como legislador, como para el hombre como criatura obligada por la ley, los preceptos que tienen por objeto directo a Dios son necesariamente obligatorios. Todos los demás son contingentes: podrían no haber sido. Su rectitud y obligatoriedad procede únicamente del hecho de haber sido preceptuados por la voluntad del legislador. Ningún precepto moral – salvo los que se refieran a Dios directamente, como acabamos de ver– es necesario: ésta es la rotunda afirmación de la moral escotista.

Hablamos, con precisión, de rectitud y obligatoriedad, y no de bondad. Ya que lo que añade el designio divino es precisamente la rectitud y, por tanto, la obligatoriedad. La bondad, en sí, de esos principios es anterior a la voluntad. En estas decisiones de la voluntad divina, se da ciertamente un papel previo de su entendimiento, que presenta a la voluntad todas aquellas normas morales compatibles con la naturaleza humana. Sobre ellas –como se ha dicho– la

voluntad divina elegirá las que constituirán lo recto para las criaturas humanas. Pero se percibe que el papel del entendimiento es más bien pequeño y secundario. Como siempre, se limita a presentar a la voluntad las posibilidades existentes. Remarcamos este detalle porque nos parece importante reflejar en las conclusiones de nuestra investigación, de modos diversos, la profunda separación entre entendimiento y voluntad llevada a cabo por el Doctor Sutil. Separación que crea situaciones nuevas que requieren de nuevas explicaciones. Es el caso, por ejemplo, de lo que estamos reflejando ahora acerca de la rectitud de los preceptos morales.

En esta línea de defensa de la independencia de la voluntad se mueve también la referencia a la potencia absoluta en el obrar divino. En Él, como legislador, se dan todas las opciones posibles de elección, aún cuando fueran en contra de preceptos ya establecidos. Precisamente porque quien los establece es su voluntad, por un acto suyo de potencia absoluta, podría cambiar por otros esos preceptos.

De algún modo se está admitiendo un positivismo legal, aunque sólo sea – es verdad– en el caso de Dios; y esto por negar o ensombrecer la posibilidad de la ley natural, con lo que tiene de exigencia necesaria cognoscible por deducción racional. Efectivamente Escoto no puede reconocer un derecho natural; y si no lo hay para Dios, no lo puede haber, tampoco, para el ser humano. Podrá haber algo diferente, pero no ley ni derecho natural. Y nos parece que la historia se ha encargado de demostrar que, si es sencillo para el hombre llegar a prescindir de las exigencias de ese derecho natural –ya sea por ignorancia, o por mala voluntad–, mucho más sencillo es dar de lado una exigencia moral que no se apoye en un fundamento racional suficiente. O convertirla en una exigencia subjetiva, confeccionada a la carta, o relativa a las múltiples circunstancias que se puedan considerar.

Aportamos estas reflexiones al hilo de la obligatoriedad de los preceptos morales que hemos analizado en el capítulo sexto, que comentamos ahora. Como venimos diciendo, salvo los dos primeros principios de la tabla mosaica, que Escoto admite como de ley natural, todos los demás –y especialmente los de la

segunda tabla— sólo son obligatorios por haber sido mandados por Dios. Repitiendo la cita que entonces hacíamos (cfr. nota 493), «non enim est necessaria bonitas, in iis quae ibi praecipuntur, ad bonitatem finis ultimi». Su obligatoriedad depende de la voluntad superior y, como veremos más adelante, su conocimiento por parte de las criaturas también depende de esa voluntad, ya que no es posible su conocimiento a partir de la propia naturaleza ni de la naturaleza de las cosas. Como dijimos entonces: no hay ninguna razón fundada en la naturaleza humana que permita deducir esos preceptos. Se hace necesario, por tanto, conocer la Revelación, para poder conocer con garantías los preceptos morales. Volveremos sobre esto más adelante.

Tras este análisis de la obligatoriedad de los preceptos morales, nos hemos detenido a analizar la moralidad de los actos humanos. La conclusión, que detallaremos algo más, es que en esta cuestión Escoto apenas se separa de los planteamientos establecidos en su época. Además de la bondad natural —podríamos decir, ontológica— de todo acto, Escoto reconoce tres grados de bondad, que podríamos calificar de moral. El tercero de ellos se refiere al mérito dado a los actos realizados en gracia de Dios y, por tratarse del ámbito estrictamente sobrenatural, no lo estudiamos con más detalle. Los otros dos son la bondad *ex genere*, y la bondad virtuosa o de las circunstancias. La primera es la provocada por la adecuación de la acción al objeto de la misma. La segunda procede del resto de circunstancias que acompañan al acto.

Esta estructura es de tal modo que el aspecto constituido por las circunstancias, que Escoto califica de elemento formal de la moralidad, puede cambiar radicalmente la consideración de bondad del elemento genérico: las circunstancias indebidas pueden hacer malo un acto, aunque su objeto fuese conveniente. La mayor novedad en el planteamiento escotista es la aceptación de actos moralmente indiferentes, si las circunstancias que los acompañan no son adecuadamente ordenadas, pero tampoco desordenadas.

Nos proponemos a continuación completar las conclusiones de los aspectos tratados en este capítulo VI, que se refieren a la moralidad de los actos humanos, pasando por encima —momentáneamente— un aspecto que se nos

presenta como capital para interpretar la versión escotista. Nos referimos a las frecuentes referencias a la recta razón, hechas por el maestro de Oxford. Tratándose de un tema capital, nos planteamos resumirlo junto con las conclusiones que extraigamos de la segunda parte de este capítulo, acerca de las observaciones al planteamiento escotista. Seguimos, pues, adelante.

Tras analizar los grados de bondad de los actos humanos, hemos estudiado los elementos constitutivos de la moralidad de los actos. Elementos materiales y formales. Reflejamos aquí una somera relación, pues nos parece que no aportan diferencias significativas con los planteamientos morales vigentes en el entorno de Escoto. Así, son constitutivos materiales de la moralidad del acto:

- La necesidad de que el sujeto conozca la norma moral.
- Que se trate de actos elícitos, los llamados *praxis* por Escoto, o procedentes de la voluntad.
- El juicio recto del entendimiento que precede al acto voluntario.
- La adecuación del acto realizado al objeto de la misma.

Mientras que son constitutivos formales: las circunstancias que acompañan al acto. Siendo la primera y más importante el fin, pero también la *forma*, *quando*, *ubi*, *modi agendi*, *tempore* y *locus*.

Nos parece necesario detenernos algo más en la consideración de la *recta ratio* como elemento material necesario a la que debe adecuarse la acción libre para ser moralmente adecuada. Lo haremos enseguida al hilo, precisamente, de una aparente contradicción en el planteamiento escotista.

Pasamos entonces a la segunda parte de este capítulo, para extraer conclusiones de lo que hemos denominado observaciones al planteamiento escotista. En primer lugar hemos hecho referencia al carácter extrínseco que la ley moral tiene respecto a la propia naturaleza humana. Los preceptos morales, tal como los admite Escoto, no son consecuencias de la naturaleza humana y de la naturaleza de las cosas. Tampoco es que sean preceptos al margen de esas naturalezas, pero resultaría incompatible con la libertad divina la necesidad de

preceptuar sólo y todas las consecuencias del obrar según la naturaleza propia. No. El de Duns aboga por una libertad divina sin restricciones y, por tanto, no puede admitir esas limitaciones en su obrar. Dios decide libre y contingentemente el obrar que constituirá los preceptos del obrar humano. De modo que es precisamente esa libre decisión divina lo que constituye formalmente en precepto –o en rectitud– ese obrar.

Este modo de defender la libertad divina, a nuestro juicio, pone en entredicho la cognoscibilidad de la ley moral por parte del ser humano. ¿En qué puede apoyarse para conocerla si, en última instancia, la razón de que un precepto lo sea –la razón, por tanto, de la rectitud– es únicamente la libertad divina? Ciertamente, como el Doctor Sutil admite que los preceptos ordenados por Dios no se oponen a la naturaleza humana, es posible un cierto conocimiento natural de lo que sería la ley natural. Pero este conocimiento natural no puede ser un conocimiento completo de la ley divina, ya que no puede ser consciente de lo preceptuado por Dios. Para ello, sería necesario conocer la ley divina revelada.

Aunque volveremos a hacer referencia a este punto, continuamos ahora extrayendo conclusiones relativas al capítulo sexto de este trabajo. Y lo hacemos poniendo de manifiesto una contradicción, al menos aparente, en las afirmaciones del Doctor Sutil. Nos referimos a la frecuentísima referencia a la *recta ratio* en los textos en los que habla de moralidad de los actos, o de su bondad o malicia, lo que es lo mismo. Acabamos de citarla como elemento necesario para la moralidad de los actos, como componente material de los mismos.

Lo mencionamos como contradicción, al menos aparente, por cuanto, como hemos ido viendo a lo largo de nuestra investigación, la explicación escotista de la actividad voluntaria no se caracteriza por su referencia al juicio de la razón. Es más, todo su empeño nos ha parecido estar focalizado en separar la voluntad y su acto elícito del influjo de la actuación necesaria del conocimiento. Ciertamente que se da por hecho dicha actuación como un requisito previo necesario pero que, sin embargo, para nada afecta a la causación del acto elícito. Tampoco al tratar de la *affectio iustitiae* encontramos textos de Escoto que nos mostraran con claridad que ésta fuera una inclinación natural de la voluntad

consecuente a un juicio racional. Más bien al contrario, sólo se ha hablado de ella como *libertas innata*, como elemento necesario para la libertad de la voluntad, pero recordando siempre que la libertad es exclusivamente de la voluntad, y sin participación del intelecto.

Así pues, la referencia frecuente a la *recta ratio* en las consideraciones morales de los actos humanos, se nos presenta como contradictoria con la explicación del dinamismo voluntario visto con anterioridad. Podemos, por tanto, comprender la afirmación de Gilson, recogida en la nota 550, en la que pone de manifiesto la necesidad –a su entender– de dos etiquetas para la doctrina de Escoto: la de voluntarismo en lo referente a la volición, y la de intelectualismo en lo referente a la calificación moral del acto voluntario. Sin embargo, no nos parece que una duplicidad tal pueda ser coherente con la intención de nuestro autor. Una mente como la del Doctor Sutil no parece posible que no ‘se haya dado cuenta’ de esta cuestión. Más bien, nos inclinamos a pensar en la coherencia interna de esos planteamientos, a pesar del aparente cambio de lenguaje. El modo en que entendemos y planteamos que se relacionen coherentemente esos dos aspectos es asumiendo que la *recta ratio*, como juicio del intelecto, no es sino un elemento previo a la generación de los actos voluntarios. Elemento que la voluntad tomará en consideración, pero al que no ha de seguir necesariamente.

Pero no sólo se queda ahí la cuestión. Al estudiar la *affectio iustitiae*, se nos ha planteado como el elemento formal de la libertad de la voluntad (*libertas innata*), y también como el elemento formal de la rectitud de la voluntad : lo que permite que ésta no tienda siempre y necesariamente hacia lo cómodo, promovido por la *affectio commodi*. Hemos visto también –así lo hemos planteado– que la *affectio iustitiae* contiene una connaturalidad con lo recto: es el aspecto de la voluntad capaz de ‘ver’ la rectitud del obrar, e inclinar hacia él.

Por tanto, entendemos que cuando el Sutil menciona la *recta ratio* como elemento material necesario de la moralidad, está exigiendo que la razón detecte tal rectitud, pero no porque ese juicio intelectual –o, más bien, la adecuación del obrar a ese juicio intelectual– sea la causa de la moralidad del acto, sino porque esa *recta ratio* juzgada por el intelecto es también percibida por la voluntad

misma, por la *affectio iustitiae*, como expresión intrínseca en su naturaleza de una voluntad superior. Así pues, se ha de dar una adecuación del obrar al recto sentir de la *recta ratio*, pero no en tanto que juicio intelectual –esto sería tanto como hacer depender la moralidad de una potencia que actúa de modo necesario, no libre–, sino en cuanto que adecuación a la voluntad superior, percibida, sí, por el intelecto cuando conoce la ley moral, pero también por la voluntad misma. La moralidad, por tanto, se da en los actos elícitos de la voluntad y sólo en cuanto que elícitos, en cuanto que puestos en el ser por la decisión libre de la potencia voluntaria que, como se ha comentado hasta la saciedad, no puede depender en su obrar de una potencia natural, sino sólo como *conditio sine qua non*, previa, de su actuar.

Como decíamos en su momento, Escoto aporta un sabor de modernidad a su concepción voluntarista, al hacer depender la rectitud moral, incluida la rectitud del propio entendimiento, de la voluntad, como potencia rectora de todo el obrar humano. La voluntad entendida –podíamos decir– como sujeto de la potencialidad máxima de la persona misma. Persona que, de algún modo, se identifica con su voluntad. Más que animal racional, e incluso, animal libre, Escoto podría definir al ser humano como animal voluntario, que posee y ejercita la voluntad. Claro está que la precisión de esa afirmación requeriría de toda una explicación del actuar voluntario, para que éste no pudiera ser confundido con un actuar arbitrario, en el sentido de moralmente indiferente, como se llegará a afirmar con el tiempo.

Creemos, por tanto, haber respondido también a la pregunta que nos hacíamos acerca de cómo medir la voluntad diseñada por Escoto. Dónde encontrar una referencia para el recto obrar de una voluntad semejante. Y parece claro que la única referencia posible es la voluntad superior, constitutiva del orden moral, precisamente por su libre decisión. La voluntad humana sólo puede ser medida por la voluntad divina. Arrebatadora afirmación, que invita a aceptarla como expresión del dominio de nuestra voluntad. Pero peligrosa afirmación, por cuanto fácilmente perderá cualquier punto de referencia, para convertirse en un deseo de poder o de voluntad absoluta.

En línea con lo que comentamos, se nos presenta también la cuestión del necesario conocimiento de la norma moral, exigido para la existencia misma de la moralidad. Hemos afirmado, con el Oxoniense, la capacidad humana de concluir aspectos del obrar que se desprenden naturalmente del modo de ser humano. Sin embargo, hemos comprendido que este conocimiento permite, sí, un cierto recto obrar natural, pero que resulta insuficiente para conocer plenamente los designios morales. Esto sólo es posible para quien conozca y acepte la Revelación divina, en la que quedan explicitados todos los designios de la voluntad divina positiva.

Es verdad que a través de la *affectio iustitiae*, el ser humano tiene una cierta connaturalidad con ese bien, pero sólo el conocimiento pleno de esa voluntad explícitamente manifestada en la Revelación, permite un obrar moral acorde plenamente con los designios divinos.

Finalizamos aquí las conclusiones que hemos ido extrayendo de los diversos apartados de nuestra investigación. Si quisiéramos sintetizarlas, considerando lo que nos parecen aportaciones personales fruto de la investigación, podríamos resumirlas en:

- La metafísica escotista resulta heredera de los influjos culturales anteriores a Escoto, y tiene un marcado acento esencialista. Implica la asunción de un nuevo plano de realidad (ni real, ni de razón): el llamado tercer *respectus*, o plano metafísico. Marcadamente esencialista. Entre sus consecuencias más señaladas está la llamada distinción formal, que permite una estructura de composición en diversas formalidades, en las que la más perfecta incluye a las inferiores, en la unicidad del ente o de la potencia de que se trate.
- Aparente recelo hacia la capacidad abstractiva del conocimiento. Desconfianza del mismo en cuanto capaz de conocer verdaderamente la realidad.

Desarrollo racional muy coherente desde el punto de vista lógico, pero sin reflejo en la realidad existente y, por tanto, sin posibilidad de constatación de su realidad.

Esta separación entre lo real y lo pensado se nos presenta como un prelude de las posteriores elaboraciones modernas racionalistas.

- Distinción radical entre el modo de obrar natural y el libre. Por tanto entre las potencias naturales y la voluntad. Por ser la única potencia libre, se ha de dotar a la voluntad de una identidad que la diferencia radicalmente de cualquier otra potencia haciendo de ella, sí, una potencia superior a las demás, pero también algo aparentemente desgajado de la realidad circunstante.

Las propiedades de la voluntad, más que una consecuencia metafísica, se nos aparecen como fruto de un afán previo de exaltación de la voluntad por cuanto, libre, es la depositaria de la mayor capacidad humana. Voluntad plenamente calificada por su capacidad de autodeterminación. Propiedad que incide en su exclusividad y ‘separación’ respecto al resto de la realidad.

En esta visión de la voluntad –y de la libertad, por tanto– se manifiesta un rasgo que parece de transición hacia el modo de pensar en la modernidad.

- Con un aparente lenguaje semejante, las diferencias doctrinales entre Tomás de Aquino y Duns Escoto se nos aparecen abundantes. En el tema que nos ocupa, el punto de diferencia mayor lo encontramos en la radical indeterminación de la voluntad marcada por Escoto, frente al juego voluntad - entendimiento sugerido por el Aquinate.
- La radical indeterminación de la voluntad implica que nada fuera de ella puede ser causa de su obrar. Libertad significa, por tanto, ausencia de determinación extrínseca.

La exigencia de indeterminación en la voluntad viene estructurada por Escoto con el apoyo de dos inclinaciones naturales en la voluntad. Supone una aplicación más de la distinción formal defendida por nuestro autor; del mismo modo que pueden darse distintas potencias en el alma, pueden darse distintas *affectiones* en la voluntad.

Además de justificar la inicial ‘indiferencia’ de la potencia volitiva por el hecho de contar con dos inclinaciones naturales, la *affectio iustitiae* supone la consideración de la voluntad como verdadera potencia racional, capaz de obrar rectamente, sin necesidad de seguir, para ello, el juicio del intelecto. La voluntad tiene en sí el criterio del recto actuar. A través de la *affectio iustitiae*, la voluntad puede valorar los bienes adecuados, por connaturalidad con ellos.

Los actos elícitos de la voluntad –*praxis*– son operaciones immanentes que perfeccionan a la potencia como cualidades. Así pues la voluntad es formal y efectivamente dueña de su obrar.

La voluntad resulta ser la potencia humana más perfecta. Además de otros motivos, porque a través de ella se alcanza la beatitud: mediante un acto de amistad o fruición ordenada. Por tanto, siguiendo la inclinación de la *affectio iustitiae* de la voluntad.

- Son múltiples las consecuencias morales de la concepción escotista de la libertad. Desde el punto de vista de Dios, todos los preceptos morales son contingentes, salvo los dos primeros de las tablas de la ley. Esto implica que sólo esos dos preceptos, y enunciados de forma negativa, se pueden calificar propiamente de ley natural.

El resto de preceptos impuestos por Dios no se pueden considerar propiamente de ley natural. El entendimiento no puede deducirlos de modo necesario de la naturaleza de las cosas. No hay ley natural, excluyendo los dos preceptos mencionados. El origen de la moralidad está en el mandato divino, más que en las exigencias naturales.

- La moralidad de los actos humanos se estructura, en un primer nivel, por la adecuación de la acción realizada al objeto de la misma (bondad *ex genere*) y por la adecuación de las circunstancias. Es característica de la concepción moral de Escoto, que las circunstancias pueden hacer a un acto humano moralmente indiferente.
-

- La identificación de voluntad y libertad acaba implicando que sólo la voluntad participa en la acción moral. Por tanto, a pesar de las abundantes referencias de Escoto a la *recta ratio*, nuestra conclusión es que la voluntad no necesita del juicio de la razón para actuar rectamente. Escoto ha dotado a la voluntad de la racionalidad suficiente como para poder obrar con rectitud siguiendo sólo su propia inclinación *ad iustum*. No vemos otro modo de que esto pueda realizarse más que a través de una cierta connaturalidad con lo justo por parte de esta afección.
- La gran intuición de exaltación de la libertad, en Escoto, adolece de la suficiente fundamentación antropológica –metafísica en definitiva– que la sustente. El ser humano descrito por nuestro autor tiene rasgos modernos atractivos y sugerentes, pero falta de cohesión interna en su ser y actuar.

Hasta aquí la exposición de las conclusiones que hemos ido obteniendo en los diversos capítulos de nuestra investigación. En la introducción de este trabajo mencionamos la posibilidad de exponer, al final de la obra, nuestra opinión acerca de la ‘visión de futuro’ que nuestro autor pudo tener al formular sus planteamientos filosóficos, y su posible intención de promover nuevas líneas de pensamiento. No es que podamos concluir con certeza al respecto, si bien sí hemos podido obtener alguna opinión personal al respecto.

Nos parece indudable que, por parte de Escoto sí hay intención de enfocar algunos asuntos de modo diverso a como se ha hecho con anterioridad a él. Nos remitimos a la primera sección del capítulo primero de nuestra obra, en la que quisimos señalar algo del entorno filosófico y cultural en el que se desenvuelve la investigación y enseñanza escotista. Es claro que el de Duns pretende subrayar con fuerza la libertad de Dios. Nos atrevemos a decir que no sólo como reacción a un ambiente cultural o a unas condenas eclesiásticas de ciertas tesis *necesaristas*. Por encima de ello, Escoto tiene una idea clara del Dios en el que cree y que crea libremente a sus criaturas. Tiene, en consecuencia, una idea clara de cómo tenga que ser la libertad de Dios y también la libertad en el hombre.

Esa visión clara de la libertad, es una visión también separadora, podríamos decir. Nos referimos con separadora a la singularización tan absoluta que hará Escoto de la voluntad, en relación a cualquier otra potencia. Separación que busca singularizar distintamente la voluntad, y que logra separarla de toda otra potencia. Y separarla, no sólo como singularidad diferenciada, sino como algo difícil de conectar después con el resto de potencias y de la realidad humana en general. Y es aquí donde nos parece observar –es nuestra impresión tras la abundante dedicación de tiempo y esfuerzo a este trabajo– que la creación de Escoto adolece de cierta coherencia interna.

La singularidad buscada para remarcar la identidad de la voluntad, se convierte en cierta complicación para engarzar dicha voluntad con el resto de potencias del ser humano y, principalmente, del intelecto. La primacía de la voluntad se manifiesta como una atractiva visión del ser humano; pero la excesiva preeminencia de dicha potencia, complica, en Escoto, la conexión de esta potencia con el resto. Tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista moral, no nos aparece con claridad la unidad interna necesaria para hacer coherente la visión. La aparición de las dos *affectiones* –si bien no es original de Escoto– no queda suficientemente fundamentada, a nuestro juicio, ni, por tanto, suficientemente explicada. La naturaleza de la *affectio iustitiae* resulta algo confusa, y su existencia se nos antoja explicable sólo si no se quiere hacer depender la actuación recta de la voluntad de un juicio intelectual.

Por tanto, a nuestro juicio, la gran intuición moderna –y universal, nos atreveríamos a calificar– de poner la voluntad y libertad como cima del edificio personal, se ve ensombrecida por la falta de una suficiente justificación metafísica, y antropológica por tanto, de dicha primacía. Lo que quizá subjetivamente visto es una experiencia incuestionable –que obramos porque queremos y como queremos– adolece de una fundamentación más sólida que explique suficientemente ese actuar, sin desmembrar en cierto modo al ser humano. Fundamentación que nos parece particularmente deficiente a la hora de justificar la moral: el conocimiento que podemos tener de la norma, y los recursos personales para seguirla, más allá de la bonita experiencia y sugerente expresión

de que podemos y debemos amar a Dios por lo que Él es, más que por los beneficios que nos proporciona ese amor.

Como con todo gran pensador, sus ideas abonaron el pensamiento de otros autores posteriores. En otros casos, simplemente sirvieron para que otros tomaran ideas o expresiones 'felices' que les sirvieran para justificar planteamientos intelectuales más o menos alejados del pensamiento original de nuestro autor. En todo caso, su visión filosófica ha sido semillero de posteriores elaboraciones que han ido dando forma a la filosofía moderna, alejándose de la escolástica. De modo que el pensamiento de Escoto se puede considerar, sin duda alguna, una puerta abierta a la modernidad, si bien mucho del contenido de esa modernidad no hubiera sido aceptado por nuestro autor.

PROSPECTIVAS

Van siendo innumerables los estudios realizados sobre la obra de nuestro autor. Nos basta, para ser más conscientes de ello, referirnos a los elencos bibliográficos citados en la bibliografía final. Por lo que se nos antoja complicado sugerir nuevas perspectivas de avance en la investigación. No obstante, también nos parece evidente que la profundidad de un pensamiento tan vasto como el de Escoto, nunca se podrá considerar totalmente analizado y profundizado. Con esta premisa, nos animamos a ofrecer lo que, a nuestro juicio, serían interesantes perspectivas para el avance en el conocimiento de la filosofía escotista y su influjo en la posteridad.

- 1) El mayor conocimiento de los influjos y premisas intelectuales de nuestro autor, de modo que se pueda completar mejor el marco en el que se desarrolla su pensamiento y, en ese sentido, la mejor comprensión de los motivos de su construcción: la originalidad de ciertos pensamientos; el porqué del interés que para él tuvieron las soluciones anteriores y por él aceptadas; la profunda intención de sus desarrollos intelectuales y, por tanto, de su novedosa

construcción metafísica. Nos parece un área propia de la historia de la filosofía, con entidad para ser aún profundizada.

- 2) El estudio de la teoría del conocimiento en Escoto, su capacidad de alcanzar la realidad, su fiabilidad, y su posible influjo en la metafísica esencialista. Como se ha mencionado en nuestro trabajo, y no dudamos de que se ha estudiado con profundidad por no pocos autores, nos ha parecido detectar cierta desconfianza en Escoto respecto al proceso de abstracción, visto quizá como un conocimiento en exceso deficiente, consecuencia de nuestra realidad de viadores, heridos por el pecado original: lo que habitualmente él designa como *pro statu isto*.
- 3) Más en línea con el contenido principal de nuestra obra, nos parece que aún cabe una profundización mucho más completa y exhaustiva en el análisis y comprensión de la *affectio iustitiae*. Afirmamos esto por estar convencidos de la importancia capital que tiene esta capacidad de la voluntad para nuestro autor, en la que sustenta la posibilidad misma de la libertad de la persona. A la par que nos parece que su justificación profunda y su engarce con el resto de elementos explicativos del dinamismo voluntario y, por tanto, de la acción moral, son susceptibles de ulteriores profundizaciones que pueden esclarecer mejor este punto decisivo de su antropología.
- 4) El sentido de la *recta ratio* en la antropología y moral escotistas. Como hemos apuntado en nuestra obra, la referencia a ella es frecuente en la obra de Escoto y, sin embargo, se nos antoja desconecta del mecanismo de la dinámica de la libre actuación de la persona. Como hemos planteado, nos parece que este término requiere de cierta interpretación en su significado, más cercano a un elemento volitivo (*affectio iustitiae*) que al propiamente intelectual. No parece que pueda ser de otro modo en un constructo en el que apenas existen puentes entre el entendimiento y la voluntad, salvo la consideración de elemento previo necesario por parte de aquél para la actuación de ésta.

ANEXOS

I: BREVE BIOGRAFÍA DE JUAN DUNS ESCOTO

Entre el 27 de diciembre de 1265 y el 17 de marzo de 1266, nació en Duns –según la opinión habitual de los investigadores– un niño que fue bautizado con el nombre de Juan⁵⁶⁷. Duns es una pequeña ciudad, capital del condado de Verwik, situada en la costa sur oriental de Escocia, junto al río Twesd. El padre de Juan, Ninian Duns, era cabeza de una familia acomodada, que poseía una propiedad en tierras de Litledean, conocidas todavía hoy con este nombre.

Con ocasión del Congreso internacional organizado por la Comisión Escotista y bajo la dirección del inolvidable e infatigable P. Carlos Baliç para celebrar el séptimo centenario de su nacimiento (1266 – 1966) en los lugares en los que se desarrolló la vida de Escoto, se colocaron placas, estatuas etc. conmemorativas con los correspondientes textos que hacen referencia a la circunstancia concreta de la vida de Escoto. Si el visitante interesado visitara estos lugares, encontrará en el castillo de Duns en el que nació Escoto una columna en honor de él con el texto: "Juan Duns Escoto, el Doctor Sutil, miembro de la orden

⁵⁶⁷ Estos datos han sido tomados de:

BALIC, C., "Escoto, Juan Duns", en GER, 8 (1972), pp. 802b-807a;

BETTONI, E., *Duns Scotus, filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 5-13;

CROSS, R., *Duns Scotus*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999, pp. 3 – 6;

GONZÁLEZ-AYESTA, C., "Juan Duns Scotus, Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona, 199 (2007), pp. 5 – 7

INGHAM, M.B.,- Dreyer, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus*, The Catholic University of America Press, Washington 2004, pp. 9 – 12;

MERINO, J.A., *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, BAC, Madrid 2007, pp. XVII – XIX.

PIJOAN, J. (2003). Juan Duns Escoto, en *Verdad y Vida*, LXI (238), pp. 639 – 649 y 663 – 665.

SARANYANA, J-I., *La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona 2003, pp. 338 – 339.

franciscana y nacido aquí en 1266 etc." Y un poco más allá, en el parque público de la pequeña ciudad de Duns, encontrará una efigie de bronce con el moto: "Juan Duns Escoto, Franciscano y Doctor Sutil, que nació en esta ciudad en 1266 etc." (Para quien no viaje a esos lugares, puede encontrar la reseña en las actas de ese congreso, vol. I, 8).

Los franciscanos llegaron a Inglaterra en 1224 y se expandieron rápidamente, fundando conventos no sólo en grandes ciudades, como Oxford y Cambridge, sino también en pequeñas poblaciones hacia el norte, como Dumfries y Addington. Pronto tuvieron en Escocia casas suficientes para formar una provincia religiosa con superiores propios.

En tiempos de Ninian, padre de Juan, la familia Duns mantenía relaciones muy estrechas con los franciscanos y Ninian envió a su hijo a la escuela de los frailes menores de Addington, donde cursó los primeros estudios. Precisamente aquí, en 1278, se reunieron en capítulo los superiores de todas las casas para elegir su provincial, resultando electo Elías Duns, tío de Juan. El nuevo superior, ante las extraordinarias facultades intelectuales y buenas disposiciones de su sobrino, se lo llevó a Dumfries. Después de un tiempo de preparación en Dumfries, a los 15 años, empezó el noviciado para ingresar en la orden de San Francisco.

Duns Escoto, terminado su noviciado, empezó los estudios de Artes y Naturales –cuatro años– seguramente en una escuela de la orden franciscana de Addington (1282 – 1286). Luego pasó a enseñar filosofía durante dos años (1287 – 1289). Siguió otros dos cursando los estudios de teología en Northampton. Aquí se encontraba en 1291 cuando, a la edad de 25 años, el superior provincial lo presentó al obispo de Lincoln, Olivier Sutton, para ser ordenado sacerdote. La ceremonia se celebró en la iglesia de San Andrés de Cluny el sábado de tómporas, 17 de marzo de 1291. El acta de ordenación, redactada por el secretario provincial con la lista de todos los recién ordenados se encuentra en el registro del obispo Sutton, que se conserva todavía hoy en el Alnwick Tower del Old Palace en Lincoln.

Sacerdote ya, Duns Escoto fue destinado como profesor a un Estudio General de la orden, probablemente en la misma ciudad de Northampton o de

Oxford, donde enseñó de 1291 a 1293. Este último año es decisivo para la vida y actividad docente de Juan Duns Escoto. En efecto, los superiores le eligen para ser enviado a estudiar en la Universidad de París.

Juan Duns llega a París en 1293. Estudia cuatro cursos de teología y obtiene el grado de bachillerato, que correspondería a nuestra licenciatura.

Es bien conocido cuál era el currículo que debía seguir un estudiante en la Universidad para llegar a ser Maestro en teología: tras completar los estudios previos en Artes debía pasar seis años académicos estudiando teología, en el séptimo y octavo actuaba como oponente en las disputas, en el noveno como respondedor, durante el décimo año preparaba su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, que explicaba al año siguiente, en el año doce tenía que comentar la Biblia y al siguiente año disputar bajo otros Maestros. No hay seguridad de que Escoto siguiera con precisión este itinerario, pero nos ayuda a situar la actividad de nuestro autor.

Conseguida la licencia, vuelve a Inglaterra, y lee por primera vez el libro de las Sentencias en Cambridge (1297 – 1300); acto seguido comenta las Sentencias en Oxford en los años 1300 – 1301, lo que encaja con el itinerario descrito anteriormente. En este periodo es cuando empieza a escribir el comentario al ‘Libro de las sentencias’ de Pedro Lombardo, su obra fundamental, llamado Lectura (comentarios a los dos primeros libros de las Sentencias de Pedro Lombardo), que más tarde continuará en París.

En 1302, Escoto es reclamado para enseñar en París. De su estancia aquí son los comentarios al Libro de las Sentencias; comentarios recogidos por sus discípulos y conocidos por “Reportata de París”, y las “Cuestiones Disputadas”, que eran discusiones privadas y públicas en las que intervenía como director o como oponente, según la costumbre de la universidad. Escoto mismo nos ha conservado una referencia de estas disputas en el comentario al segundo libro de las Sentencias.

La estancia en París podría haber sido larga. Sin embargo, hechos totalmente al margen de la enseñanza impidieron esa posibilidad. A últimos del siglo XIII, el rey Felipe IV de Francia, estimulado por algunos doctores de la

universidad de París, se enfrentó decidido con la autoridad de Roma, que por entonces era el papa Bonifacio VIII. Durante el año 1302, el rey francés convocó dos asambleas, exigiendo la deposición del Sumo Pontífice y amenazando con la expulsión a quienes no quisieran firmar su voluntad. Los profesores de la universidad se dividieron, unos en favor del rey y otros en favor del Papa. Todavía se conservan hoy las listas de unos y otros. Duns Escoto se inclinó a favor del Papa y prefirió renunciar y abandonar su cátedra de París, entre el 25 y el 28 de junio de 1303 y, durante el año que duró su exilio, fijó su morada de nuevo en Oxford, continuando allí la Lectura que antes había interrumpido.

En octubre de 1303 había fallecido Bonifacio VIII, y su sucesor, Benedicto XI –persona de carácter conciliador–, consigue la paz con el rey. El 18 de abril de 1304 es revocado el decreto de Bonifacio VIII que privaba a la Universidad de París del derecho a conferir grados académicos, y Duns Escoto regresa a París a finales de aquel año.

Restablecida la situación en la Universidad, durante el primer trimestre del curso académico 1304-1305 actúa como respondedor en una disputa para la promoción (*inceptio*) de Gil de Ligny como Maestro; y a finales de ese año Gonzalo de Balboa (Gonzalo Hispano o Gonzalo de España), superior general de la Orden franciscana, en carta del 18 de noviembre de 1304, manda al Provincial de Francia que proponga como candidato para el doctorado y la cátedra de la Universidad a Juan Duns Escoto. Dice textualmente la carta: «Estoy plenamente informado, en parte por mi propia y larga experiencia y en parte por la fama extendida por doquier, de su vida (la de Escoto), digna de alabanza por su ciencia excelente y por su ingenio sutilísimo, así como por otras insignes cualidades». Cabe recordar que Gonzalo de Balboa, autor de este panegírico de un valor extraordinario, había sido maestro de filosofía y teología en París desde el año 1290 al 1300 y, por tanto, maestro de Escoto.

A finales del curso 1304 – 1305, le fue impuesto solemnemente a Escoto el birrete de doctor, y desempeñó hasta 1307 el oficio de maestro regente del *Studium* franciscano de París. Como Maestro regente Escoto condujo una disputa *quodlibetal* en el curso 1306 – 1307 (adviento de 1306 o cuaresma de 1307).

Como primer maestro de la cátedra de teología, Duns Escoto, además del curso normal de explicación y comentario sobre el libro de las Sentencias, presidía las disputas públicas de la Universidad. Una de ellas ha hecho historia a lo largo de muchos siglos de la vida de la Iglesia. Es la controversia sobre la Inmaculada Concepción de María.

En lo que afecta a nuestro interés, esta defensa creó suspicacias en el ambiente universitario. La reacción de la Universidad fue inmediata y violenta. De acuerdo con el estilo de aquel tiempo y ante la novedad de la doctrina de Escoto, hubo una disputa pública, como consta históricamente en los escritores a partir del siglo XV y en los manuscritos, entre otros, el 139 de la catedral de Valencia y el 53 del archivo de la Corona de Aragón de Barcelona que han conservado huellas evidentes de la misma.

El ambiente de la universidad no podía aceptar esta nueva doctrina, y hubo quien puso todos los medios a su alcance para impedir que dicha doctrina se difundiera. Bastó que los adversarios intelectuales le acusaran de hereje por sus ideas innovadoras, para amenazarlo con la prisión y la tortura. Así lo escribía en 1308 Juan de Pouilly en su Tratado contra la Inmaculada Concepción: «Algunos que enseñan esto (Juan Duns Escoto)... Enseñar que María no ha contraído el pecado original no se puede considerar opinión probable, sino contraria a la Sagrada Escritura y merece ser calificada de herejía. Quien tenga la osadía de enseñarlo, no debe ser tratado con argumentos, sino con otros procedimientos». Y Gerardo Renier dice de Escoto que «fue el primer sembrador de este error, y según san Agustín, de esta herética maldad».

Personalmente había perdido la batalla, aunque no la guerra. Duns Escoto huyó de París no por iniciativa propia. Fue Gonzalo de Balboa, superior general de la orden franciscana, que cuatro años antes le había enviado a la Sorbona, quien se sintió obligado a salvarle urgentemente del peligro. En julio de 1307, acabado el curso universitario, Gonzalo lo envió al Estudio General que la orden regentaba en Colonia. Lejos de los dominios del rey de Francia y de las iras de sus detractores.

De la permanencia en Colonia, la historia no dice nada. El nombre de Juan Duns Escoto sólo aparece para testificar que el año siguiente, el día 8 de noviembre de 1308, había muerto, y que fue enterrado en la iglesia de los franciscanos.

Sobre su tumba se lee esta inscripción: “Juan Duns Escoto, Doctor Sutil”. Era el título que se había ganado en la universidad. Más tarde, a su nombre se añadió el de Doctor Mariano. Y hay quien ha completado con razón la trilogía con el nombre de “Mártir de la Inmaculada”.

Tras algunos traslados de lugar, y el abandono de la iglesia y su posterior recuperación a finales del siglo XIX, el sepulcro de Duns Escoto –un mausoleo frente al altar mayor– quedó recubierto de una gran losa blanca rectangular con la inscripción:

*Joannes Scotus Sacrae Scripturae Doctor Subtilis
Ordinis Fratrum Minorum. Obiit anno 1308.
Scotia me genuit, Anglia me docuit,
Galia me recepit, Colonia me tenet.*

Esta inscripción, atribuida a Guillermo de Vorillon (1440), resume las distintas etapas de la vida del Doctor Sutil. Tras la segunda guerra mundial, y la posterior restauración de la iglesia, los restos del actual beato reposan en la nave izquierda: en el mismo lugar en el que fue inicialmente enterrado.

II: CONSIDERACIONES EN TORNO A LAS RELACIONES ENTRE FE Y RAZÓN EN ESCOTO⁵⁶⁸

Es bien conocido que Escoto dedica el Prólogo de su *Ordinatio* a tratar, entre otras cosas, la necesidad de la doctrina revelada (*Pars prima*). En dicha primera parte, estructurada en una única cuestión, se plantea si es necesario que el hombre, *pro statu isto*, sea inspirado por alguna doctrina sobrenatural. Claro está que esta necesidad se plantea como medio para la salvación eterna; no para la vida humana natural. Es decir, se enfrenta nuestro autor al planteamiento –debatido entonces, como en tantos otros momentos de la historia del pensamiento– de si lo aportado por la naturaleza humana es suficiente para el fin sobrenatural del hombre o, por el contrario, ese fin sobrenatural, requiere de unos medios también sobrenaturales que, *pro statu isto*, la naturaleza humana no posee.

Como apuntábamos en el capítulo primero de este trabajo, al estudiar el ambiente cultural de la época en la que se desenvuelve nuestro autor, está muy vivo en el ambiente el debate acerca de la suficiencia o no del saber filosófico para que el hombre pueda alcanzar su fin último. Claramente, Escoto se decanta por la insuficiencia del saber filosófico frente a la revelación sobrenatural, y se plantea dialogar con los argumentos que los filósofos esgrimen para intentar demostrar su suficiencia.

⁵⁶⁸ No pretendemos abarcar aquí un tema tan extenso, a la par que entusiasmante. En este Anexo nos hemos propuesto hacer algunas consideraciones acerca de la obra de Guzmán Manzano, GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., por parecernos una obra de indudable interés, si bien no nos parece que se acerque a nuestro tema de un modo satisfactorio, al menos, para nuestro interés.

En el cuerpo de nuestro trabajo, ya hemos tratado de aquello que nos ha parecido suficientemente relevante para el desarrollo de nuestras tesis. En este punto, nos planteamos, a modo de anexo, recoger algo más del debate mencionado, enfocando su tratamiento a conocer cómo plantea el de Duns las relaciones entre la razón y la fe. Vemos con claridad que el contenido del Prólogo, que acabamos de apuntar, trata claramente de esta cuestión, si bien no llega a mencionar con estas palabras, el diálogo, o la relación entre fe y razón.

Sí que menciona estos términos, sin embargo, Guzmán Palacios en la obra en que se detiene a analizar el contenido del Prólogo de la *Ordinatio* de Duns Escoto y, concretamente, su diálogo con los planteamientos de los filósofos. Tratamiento que realiza en su obra *Fe y razón en Juan Duns Escoto* (cit.). Siendo una obra importante en el tratamiento del tema, nos ha parecido mejor hacer mención explícita a ella en este breve anexo por parecernos que, tanto Escoto en el mencionado Prólogo, como Guzmán Palacios en esta obra, no escapan al debate terminológico y conceptual de la época entre quienes aportaban argumentos de la suficiencia del saber natural, y metafísico en particular, frente a quienes defendían la necesidad de un saber superior al metafísico –no natural, por tanto– para posibilitar el alcance del fin último al que el hombre está llamado, tal y como la fe católica lo revela.

Como hemos tenido ocasión de comentar en algún pasaje de nuestro estudio, el de Duns abunda en argumentos de tipo lógico a la hora de demostrar sus posiciones, o de rebatir las de sus contrarios. Este modo de proceder, además de hacer frecuentemente farragoso su discurso, adolece, a nuestro modo de ver, de la perspectiva que una visión más panorámica de los temas ofrecería a las argumentaciones propuestas. El afán de llegar a las últimas consecuencias posibles de cada afirmación propuesta, más enfanga el argumento, que lo clarifica. De hecho, tras la lectura de la primera parte del Prólogo de la *Ordinatio*, y de la obra de Guzmán Palacios, la conclusión que se saca, si bien es clara en cuanto a la necesidad de la revelación para poder conocer –y, por tanto, alcanzar– el fin último del hombre, no nos lo parece en los argumentos aportados, o en la estructura de la argumentación propuesta.

A modo de ejemplo de lo que queremos decir, recogemos a continuación parte del índice de la obra de Guzmán. Tras una primera sección en la que el autor trata del ambiente en el que Escoto se plantea el tema, primera parte de interés indudable, Guzmán afronta las siguientes secciones: “La posición de los filósofos con respecto a la revelación”, “La posición de los teólogos en su diálogo con los filósofos”, “Idea de sobrenatural y de revelación” y “Retractación de lo dicho en torno a la relación de filosofía y revelación”. Ni qué decir tiene que todos estos títulos no hacen sino alentar el interés por las cuestiones a tratar, presentando un interesante itinerario que pudiera esperarse llevara a la clarificación del tema.

Pero el contenido de estas secciones va siguiendo paso a paso el discurso escolástico de Escoto, con apenas aportaciones aclaratorias y sin ofrecer esa visión algo más panorámica o explicativa a la que hacíamos mención anteriormente. Ofrecemos –permítasenos la licencia– parte del índice de la obra, por parecernos que ilustra lo que venimos diciendo:

II. La posición de los filósofos con respecto a la revelación

1. La pregunta sobre la realidad
2. El pensamiento griego
3. Escoto
4. Sentido de la vida
5. Tratado del tema
 - 5.1. Los 'contra' más generales de la filosofía contra la necesidad de la revelación (nn. 1-3)
 - 5.2. La polémica entre los filósofos y los teólogos (nn. 4-5)
 - 5.3. Los argumentos directos de los filósofos que hacen superflua la revelación (nn. 6-11)
 - 5.3.1. Primer argumento (nn. 6-7)
 - 5.3.2. Segundo argumento (n. 8)
 - 5.3.3. Tercer argumento (nn. 9-11)

III. La posición de los teólogos en su diálogo con los filósofos

1. Introducción
2. Cautela
3. El primer argumento teológico a favor de la necesidad de la revelación
 - 3.1. Exposición del primer argumento teológico (nn. 13-16)

- 3.1.1. Primera razón, tercera en la enumeración de Escoto (n. 16)
- 3.1.2. Segunda razón y primera enumerada por Escoto (n. 14)
- 3.1.3. Tercera razón, segunda enumerada por Escoto (n. 15)
- 3.2. Réplicas del filósofo contra el primer argumento y respuestas del teólogo (nn. 19-25, 28-37)
 - 3.2.1. El primer argumento del filósofo contra la premisa menor del primer argumento principal del teólogo (n. 19- 22)
 - a. - El argumento confirmatorio de la posición del metafísico (n. 20)
 - b.- Las dos inferencias falsas
 - 1ª Primera inferencia falsa del filósofo (n. 21)
 - 2ª Segunda inferencia de los filósofos (n.22)
 - 3.2.2. Segundo argumento del filósofo contra la premisa menor del primer argumento del teólogo (n. 23)
 - Excurso
 - 3.2.3. Discusión de la tercera instancia del filósofo contra el argumento primero del teólogo (nn. 24-27 y 32-37 respectivamente)

Esperamos que esta aportación dé luz a lo que estamos queriendo expresar. El hilo conductor de la obra de Guzmán no se separa del Prólogo de Escoto, quien, a su vez, se detiene en cada posibilidad lógica de los argumentos aportados o rebatidos, haciendo de la argumentación algo más bien espeso y que, a nuestro juicio, aporta muy poco al tema de fondo que se quiere tratar: las relaciones fe y razón.

Parecería que las cosas pueden cambiar cuando, en la sección quinta, Guzmán titula ‘Capítulo conclusivo’. Pues bien, tampoco aquí se recogen unas conclusiones que ayuden a clarificar lo tratado. Al inicio del capítulo en cuestión, en su parte introductoria, el autor nos avisa: «En este capítulo conclusivo quisiéramos destacar los nudos teóricos de fuerzas en los que se fundamenta el pensamiento de Escoto. Estos nudos de fuerzas no son otros más que aquellos que afloran con más o menos claridad en el discurso llevado a cabo por Escoto para

probar la necesidad de la revelación»⁵⁶⁹. Es decir, como conclusiones, se nos habla de los nudos teóricos que están tras los argumentos de Escoto.

Así, a continuación se analizan las características del conocimiento actual del ser humano, según lo entiende Escoto, así como algunas precisiones acerca de la metafísica escotista. De alguna manera, aparece lo que hemos apuntado en nuestro trabajo acerca de que percibimos en la gnoseología de Escoto cierto punto de desconfianza de que el entendimiento humano pueda, en la situación actual – *pro nunc*– conocer directamente la realidad. Leemos, por ejemplo:

« 'Pro nunc', pues, no podemos conocer lo que es una cosa o una naturaleza en su realidad propia o la naturaleza de algo como ella es en sí o en su género propio. Todo a lo más que podemos llegar a conocer 'pro nunc' de las cosas o de una naturaleza no es otra cosa que una construcción abstracta de la tal naturaleza. Escoto, en efecto, niega que podamos conocer la 'sustancia' en sí, aun cuando la podamos conceptualizar por agregación de 'ente' y ente determinado»⁵⁷⁰.

El proceso del conocimiento humano, a partir de los sentidos, a través de la abstracción, es visto por Escoto no sólo como una imperfección en el conocimiento –a lo que no habría nada que decir–, sino como un distanciamiento del conocimiento de la realidad. De algún modo, parece plantear que lo que realmente conocemos son los objetos de conocimiento. Creaciones, por tanto, de nuestro entendimiento, con una semejanza y referencia a lo real, pero –en última instancia– diferente de lo real. Por este motivo, como se recordará, coincidíamos con Miralbell al afirmar que Escoto no es realista⁵⁷¹.

Ciertamente, afirma que nuestro conocimiento ha de partir de lo sensible – lo único de lo que podemos tener una experiencia cierta, dado nuestro modo de conocer. Pero, claro está, lo sensible es sentido, pero no conocido. Lo que conocemos son los abstractos generados por nuestro intelecto. De modo que sólo

⁵⁶⁹ GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., p. 171.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁷¹ Cfr. nota 91.

podemos conocer aquello de lo que tengamos una experiencia sensible⁵⁷²; pero lo conocemos a partir de la abstracción. Como con cierta frustración, se aceptará que no tenemos ningún conocimiento innato, ni adquirido por intuición: «Escoto asume y acepta íntegramente en toda su verdad el dicho del Filósofo según el cual el entendimiento, en cuanto receptividad y actividad, es como 'una tabla rasa en la que no hay nada escrito.

»(...) esto es, no hay nada 'innato' en el entendimiento»⁵⁷³.

Expresadas estas características de nuestro modo de conocer, es lógico que nos planteemos cómo pueda ser el conocimiento natural que podamos tener acerca de Dios. Se tratará de expresar cómo sea el conocimiento metafísico que Escoto acepta acerca de Dios. En cuanto al proceso por medio del cual podemos llegar a tener conceptos aplicables a Dios, ya lo mencionamos en su momento⁵⁷⁴. Así como el hecho de que el concepto de ente lo concebimos antes de su concreción en finito o infinito. Por esto, tiene sentido asumir la posibilidad de existencia de un ser infinito. «Escoto tiene que probar, primero, que al ente, que se dice de Dios cuando decimos de Dios que es 'ente infinito', no le es contradictorio ser infinito. Y segundo, Escoto tiene que demostrar que Dios es, efectivamente, 'ente infinito'. Son dos aspectos del mismo problema que parecen ser el mismo, pero que, para Escoto, no lo son»⁵⁷⁵.

Como se ve, al margen de esa cierta desconfianza que hemos mencionado, por percibirla en las tesis escotistas, el de Duns no tiene ninguna duda de que nuestro conocimiento natural es capaz de llegar a Dios, y de aportarnos algún conocimiento cierto acerca de Él. Ciertamente que se tratará de un conocimiento ínfimo respecto a la grandeza de dicho ente, pero se tratará de un conocimiento verdadero. Pero, a diferencia de las aportaciones del Estagirita, y de quienes como

⁵⁷² «De este modo, receptividad y actividad de nuestro entendimiento 'pro nunc' se ejercitan únicamente con respecto al ámbito de lo real sensible y dentro de él», GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., p. 176.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁷⁴ Cfr. nota 65.

⁵⁷⁵ GUZMÁN, I., *Fe y razón en Juan Duns Escoto*, ed.c., p. 189.

él pensaban, para Escoto Dios no se trata de *Primum ens*, sino del *ens Infinitum*. Recordemos que, sólo así, pudiendo aplicarle unívocamente los contenidos del término “ente”, podríamos llegar a tener un conocimiento cierto de Dios. Y, como se vio, “ente”, es previo a su consideración como finito o como infinito.

Guzmán nos hace detenernos en una característica de la metafísica escotista, que tiene su importante aplicación a la hora de concebir o no un ser infinito.

«Es lo que hace Escoto al preguntarse ‘si entre la realización de los seres, tiene que haber una realización infinita de la 'ratio entis'’. En efecto, estos seres con los que nos encontramos tienen los caracteres indelebles de ser 'efectibles' con respecto a una realidad que es Efectiva sin más, 'excedibles' con respecto a un Eminente de ser, y 'finibles' con respecto a un Fin sin más. No olvidemos que, en este discurso metafísico, se encuentra operante una comprensión de la relación trascendental que Escoto tematiza, por primera vez, en la historia del pensamiento occidental: todo ente realizado en finitud es ‘un 'ad se' trascendentalmente referido a’... un trascendente»⁵⁷⁶.

De por sí, nada impide su posible existencia como infinito⁵⁷⁷. Y, lo que es más, los entes finitos más bien parecen referir a un infinito que les dé consistencia.

Vamos siguiendo, de algún modo, el hilo de la obra de Guzmán y nos parece que resulta evidente que, según su propio aviso, se centra en cuestiones – nudos– de fondo que atañen más a los procesos intelectivos y a la metafísica, enfocada desde ese mismo punto de vista y con mucha carga lógica, que a la consideración misma de si es posible la fe y cuál sea su relación con la razón. Quizá se quiere dejar claro que, para Escoto, el entendimiento humano tiene como límite, precisamente, lo alcanzable por lo humano: lo natural. De modo que todo

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁷⁷ «Dios, en cuanto ente infinito, es el objeto supremo o el más perfecto y exento que entra dentro de la consideración o interpretación ontológica o metafísica de lo real. En cuanto tal, es un concepto 'exento', he dicho, porque está concebido en y por sí s in relación de ningún tipo a nada», *ibid.*, p. 193.

conocimiento de tipo sobrenatural, requerirá un anuncio expreso, de modo que pueda ser percibido por el entendimiento *pro nunc*. Y que, de otro lado, el conocimiento natural que podemos tener aquí y ahora acerca de Dios y de nuestra relación con Él, viene dado por lo que ya hemos comentado. Se tratará de un conocimiento verdadero pero, claro está, muy limitado, que omite –más bien habría que decir, ignora– mucho más de lo que conoce y afirma.

Acercándose “al tema” de su obra, Guzmán afirma: «cuando nos preguntamos sobre la relación entre fe y razón habrá que distinguir ese doble aspecto que recubre la fe. Con respecto a su carácter de impresión inmediata por Dios en vistas a la salvación claramente su origen es diverso e incommensurable con respecto al origen del conocer natural en general y en particular 'pro nunc'.

»Con respecto a los contenidos expresados en las Escrituras ('credibilia'), se deben decir dos cosas: 'pro nunc' tenemos que conceptualizarlos y comprenderlos abstractamente. Pero, lo que se nos revela es que, lo que ahora comprendemos abstractamente, se realizará en visión de Dios como Él es en Sí»⁵⁷⁸.

Son éstas las únicas frases referidas directamente al tema que nos ocupa. Dado por hecho que Escoto acepta la posibilidad de una ciencia infusa directamente por Dios, si ése fuese su deseo, lo habitual es que el conocimiento de lo revelado se produzca, precisamente, a través de la Revelación, ya sea a través de quienes la reciben, bien a través de su transmisión oral o escrita. Y aun siendo contenidos que no contradicen la razón, ciertamente requieren de la fe para su mayor comprensión y aceptación.

Parece que podemos concluir, por tanto, que, para Escoto no se da contradicción entre la fe y la razón, como parece evidente tratándose de alguien cuya actividad profesional fue la de explicar la fe. Sin embargo, no parece quedar claro –a nuestro juicio, Guzmán no lo acomete en su obra– hasta qué punto la razón ayuda a la comprensión de la fe cuando ésta se refiere no ya a los contenidos que debemos creer, sino a lo que debemos hacer. ¿Cómo encajan los primeros principios prácticos con las normas morales que Dios ha querido que

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 204.

rijan el obrar humano recto? O, dicho de otro modo, ¿qué posibilidades tiene la razón humana de conocer lo que Dios ha querido que guardemos en nuestro obrar, si no es a través del conocimiento directo de la Revelación?

Todo nos parece indicar que, en este punto, razón y fe sean dos elementos claramente distanciados. Parece requerirse el conocimiento de la enseñanza de la revelación para poder obrar moralmente bien, de modo congruente con la voluntad divina. Pues el conocimiento de esa voluntad, o al menos de parte de ella, no puede darse por más vía que el conocimiento y aceptación de la moral cristiana, manifestada en la revelación. Por otra parte, el conocimiento natural nos puede llevar a saber de la existencia de un *ens Infinitum*, sí. Pero lo que podemos saber de ese *ens* es mucho menos de lo que ignoramos, y que sólo será cognoscible a partir de la teología. Filosofía y teología –razón y fe– no son saberes contrapuestos, pero tampoco saberes entre los que podamos hablar de continuidad. Quizá con el recuerdo de las relaciones entre entendimiento y voluntad, diríamos que la teología puede servirse de la filosofía en según qué cosas. La fe puede apoyarse en la razón, sí. Pero la fe está muy por encima y requiere de la Revelación para llegar al conocimiento cierto de lo que la filosofía no puede ni intuir.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE ESCOTO

EDICIÓN CRÍTICA

IOANNIS DUNS SCOTI (1950). *Opera omnia*. Vol. 1, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio*, prologus.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1950). *Opera omnia*. Vol. 2, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio I*, dist. 1–2.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1954). *Opera omnia*. Vol. 3, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio I*, dist. 3.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1956). *Opera omnia*. Vol. 4, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio I*, dist. 4–10.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1959). *Opera omnia*. Vol. 5, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio I*, dist. 11–25.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1963). *Opera omnia*. Vol. 6, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio I*, dist. 26–48.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1973). *Opera omnia*. Vol. 7, edited by C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, B. Hechich, L. Modrić, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Ordinatio II*, dist. 1–3.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2001). *Opera omnia*. Vol. 8, edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio II*, dist. 4–44.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2006). *Opera omnia*. Vol. 9, edited by B. Hechich, B. Huculak, I. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio III*, dist. 1–17.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2007). *Opera omnia*. Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio* III, dist. 26–40.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2008). *Opera omnia*. Vol. 11, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio* IV, dist. 1–7.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2010). *Opera omnia*. Vol. 12, edited by B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio* IV, dist. 8–13.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2011). *Opera omnia*. Vol. 13, edited by B. Hechich, J. Percan, S. Recchia, S. Ruiz de Loizaga, V. Salamon, H. Pica. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Ordinatio* IV, dist. 14–42.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1960). *Opera omnia*. Vol. 16, edited by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, I. Reinhold, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Lectura prologus* – I, dist. 1–7.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1966). *Opera omnia*. Vol. 17, edited by C. Balić, C. Barbarić, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, B. Hechich, I. Jurić, B. Korošak, L. Modrić, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Lectura* I, dist. 8–45.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1982). *Opera omnia*. Vol. 18, edited by L. Modrić, S. Bušelić, B. Hechich, I. Jurić, J. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Lectura* II, dist. 1–6.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1993). *Opera omnia*. Vol. 19, edited by Commissio Scotistica. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis. [*Lectura* II, dist. 7–44.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2003). *Opera omnia*. Vol. 20, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Lectura* III, dist. 1–17.]

B. IOANNIS DUNS SCOTI (2004). *Opera omnia*. Vol. 21, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Vaticanis. [*Lectura* III, dist. 18–40.]

IOANNIS DUNS SCOTI (1999). *Opera philosophica, I: Quaestiones in librum Isagoge Porphyrii et Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY).

IOANNIS DUNS SCOTI (2004). *Opera philosophica, II: Quaestiones super libros Perihermeneias Aristotelis, Quaestiones super librum Elenchorum*

Aristotelis et Theoremata, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY).

IOANNIS DUNS SCOTI (1997). *Opera philosophica, III: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri I-V*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY).

IOANNIS DUNS SCOTI (1997). *Opera philosophica, IV: Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX*, St. Bonaventure University, Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY).

IOANNIS DUNS SCOTI (2006). *Opera philosophica, V: Quaestiones super secundum et tertium De anima*, Franciscan Institute-Catholic University of America, St. Bonaventure (NY) - Washington (DC).

OTRAS EDICIONES NO CRÍTICAS

IOANNIS DUNS SCOTI (1968). *Opera omnia*, edited by Luke Wadding. Vol. 4. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms. [*In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*].

IOANNIS DUNS SCOTI (1968). *Opera omnia*, edited by Luke Wadding. Vol. 10. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms. [*Ordinatio IV*, dist. 43–50].

IOANNIS DUNS SCOTI (1968). *Opera omnia*, edited by Luke Wadding. Vol. 11, *pars prima*. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms. [*Reportata Parisiensia prologus, I, II, III*].

IOANNIS DUNS SCOTI (1968). *Opera omnia*, edited by Luke Wadding. Vol. 11, *pars secunda*. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms. [*Reportata Parisiensia IV*].

IOANNIS DUNS SCOTI (1968). *Opera omnia*, edited by Luke Wadding. Vol. 12. Lyon: Durand, 1639. Reprint: Hildesheim: Georg Olms. [*Quaestiones quodlibetales*].

TRADUCCIONES AL CASTELLANO

JUAN DUNS ESCOTO (1968). *Cuestiones Cuodlibetales*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

BEATO JUAN DUNS ESCOTO (2011). Filosofía y teología. Dios y el hombre. Madrid. BAC Selecciones. [Contains *Ordinatio prol.*; *Ordinatio* I d. 1–d. 2; *Tractatus de primo principio*.]

JUAN DUNS ESCOTO (2008). Jesucristo y María. *Ordinatio* III, Distinciones 1 – 17 y *Lectura* III, Distinciones 18 – 22. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

JUAN DUNS ESCOTO (1998). Tratado acerca del primer principio. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.

II. FUENTES PRINCIPALES

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe de V. García Yebra, Gredos, 2ª ed. rev., Madrid, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de J. Marías, Centro de estudios constitucionales, 5ª ed., Madrid, 1989.

AVICENA, *Opera omnia*, Venetiis, 1508.

BOECIO, *De Consolatione philosophiae*, Jena, 1841.

DENIFLE, H., CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris: Delalain, 1889.

JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, en PG, tomos 94, pp.790 – 1227.

MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica, ad presbyterum Marinum*, en PG, tomos 91, pp. 9 – 286.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Marietti, Taurini, 1952;

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae* (2 vol.), vol. I,

TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, cura et studio R. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1964;

TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Quodlibetales*, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini, 1956.

TOMÁS DE AQUINO, E. ALARCÓN (ed.), *Corpus thomisticum: ad Universitatis Studiorum Navarrensis Aedes* (www.corpusthomisticum.org), Pampilonae, 2001 sqq.

III. ELENCOS BIBLIOGRÁFICOS

- BETTONI, E. (1943). *Vent'anni di studi scotisti 1920 – 1940, saggio bibliografico*. Milano: Vita e pensiero.
- GESTORI, G. (1972). Trent'anni di studi filosofici su Duns Scoto 1940 – 1970. *La Scuola Cattolica* (100), 472 – 504.
- HOFFMANN, T. (31 de XII de 2013). *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*. Recuperado el 8 de XII de 2015, de Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present: <http://faculty.cua.edu/hoffmann/scotus-bibliography.htm>
- LOIRET, F. (s.f.). *Etudes sur Duns Scot, 1950-1999*. Recuperado el 22 de XI de 2015, de <http://francoisloiret.blogspot.com.es/2015/03/etudes-sur-duns-scot-1950-1999.html>
- SCHÄFER, O. (1955). *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Ioannis Duns Scoti, Doctor Subtilis ac Mariani, saec. XIX – XX*. Roma: Orbis Catholicus-Herder.
- SMEETS, U. (1942). *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*. Roma: Tip. Augustiniana.

IV. FUENTES PRIMARIAS

- ACKERMANN, A. (1892 – 93). La notion de liberté chez Duns Scot. *Annales de philosophie chrétienne* (125), 175 – 242.
- ACOSTA, L. (1978). La doctrina de la voluntad según Duns Escoto. *Revista de filosofía (UIA)* (11), 429 – 446.
- ALVIRA, R. (1976). *¿Qué es la libertad?* Madrid: Emesa.
- ALVIRA, T. (1985). *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. Pamplona: EUNSA.
- ALVIRA, T., CLAVELL, L., & MELENDO, T. (1993). *Metafísica*. Pamplona: EUNSA.
- ARCE, J. (1989). Juan Duns Escoto: El intento de fundamentación univocista de la Metafísica. (U. Complutense, Ed.) *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (7), 63 – 91.

- BALIC, C. (1927). *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences*. Louvain: Bureaux de la Revue.
- BALIC, C. (1931). Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté. (Leuven: Abbaye du Mont-César, Ed.) *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (3), 191 – 208.
- BALIC, C. (1953). Circa positiones fundamentales J. Duns Scoti. *Antonianum* (28), 286 – 290.
- BELLOFIORE, L. (1943). La filosofia della volontà in Scoto e Schopenhauer. *Studi francescani* (40), 1 – 40.
- BELMOD, S. (1930). L'intellect actif d'après Jean Duns Scot. *Revue de philosophie*, 31 – 54.
- BELMOND, S. (1911). *Le rôle de la volonté dans la philosophie de Duns Scot*. Paris: Bureau des Publications Franciscaines.
- BELMOND, S. (1930). Le mécanisme de la connaissance d'après Duns Scot. *La France Franciscaine* (13), 285 – 323.
- BENEDICTO XVI. (12 de IX de 2006). <https://w2.vatican.va>. Recuperado el 25 de XI de 2015, de <https://w2.vatican.va>: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html
- BENEDICTO XVI. (7 de VII de 2010). <https://w2.vatican.va>. Recuperado el 25 de XI de 2015, de <https://w2.vatican.va>: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100707.html
- BETTONI, E. (1943). *Vent'anni di studi scotisti 1920 – 1940, saggio bibliografico*. Milano: Vita e pensiero.
- BETTONI, E. (1966). *Duns Scoto filosofo*. Milano: Vita e Pensiero.
- BONANSEA, B. (1965). Duns Scotus voluntarism. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* (3), 83 – 121.
- BONANSEA, B. (1991). *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book.
- CARRERAS Y ARTAU, J. (1923). *El voluntarismo de J. Duns Escoto*. Gerona: Carreras.

- CRUZ, J. (2015). *Voluntad trascendental y voluntad deliberada. La teoría de la acción en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- DE SESMA, L. (1927). La volonté dans la philosophie de Jean Duns Scot. *Estudis franciscans* (39), 220 – 249 y 572 – 592.
- DE VENTOSA, F. (1964). Voluntarismo escotista frente al nihilismo sartriano. *Naturaleza y gracia* (11), 75 – 96.
- DERISI, O. (1951). *Fundamentos metafísicos del orden moral*. Madrid: C.S.I.C.
- FABRO, C. (1955). *L'anima*. Roma: Studium.
- FIORAVANTI, A. (1914). La distinzione fra l'anima e le sue facoltà nella dottrina del ven. G. Duns Scot. *Studi francescani* (1), 235 – 244.
- FRANCISCO, PAPA. (2015). *Laudato sí*. Roma: Editrice Vaticana.
- GAMARRA, D. (1983). *Concepto y ser objetivo en Francisco Suárez y René Descartes*. Roma: Tesis, pro manuscripto.
- GARCÍA, A. (1991). El hombre como animal liberum en J. Duns Escoto. En R. Alvira (Ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia. II*, págs. 881 – 897. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- GARCÍA-VALIÑO, J. (2010). *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*. Málaga: Universidad de Málaga.
- GAUTHIER, R. (1973). *La morale d'Aristotele*. Vendôme: Presses universitaires de France.
- GAVRAN, I. (1966). The idea of freedom as a basic concept of human existence according to John Duns Scotus. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt* (págs. 645 – 669). Romae: Societas Internationalis Scotistica.
- GILSON, E. (1927). Avicenne et le point de départ de Duns Scot. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* (2), 89 – 149.
- GILSON, E. (1932). *L'esprit de la philosophie médiévale* (Vol. Deuxième série). Paris: J. Vrin.
- GILSON, E. (1952). *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: J. Vrin.
- GILSON, E. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.

- GILSON, E. (1964). *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin.
- GILSON, E. (1972). *L'être et l'essence*. Paris: J. Vrin.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. (2007). Juan Duns Scoto, Naturaleza y voluntad. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. *Cuadernos de Anuario Filosófico* (199), 1 – 110.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. (2012). Duns Scotus on the Natural Will. *Vivarium* (50), 33 – 52.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. (2012). Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto. *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie del Medioevo. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale* (págs. 943 – 951). Palermo: Musco, Alessandro • Gambino, Rosanna • Pepi, Luciana • Spallino, Patrizia • Vasallo, M. [Publ.].
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. (2014). ¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'? La perspectiva de Duns Escoto. *Anuario Filosófico*, 47(1), 77 – 102.
- GORDILLO, L. (2012). El voluntarismo en Escoto: voluntad y libertad. *Studia Elckie*, 14, 95 – 115.
- GUZMÁN, I. (2008). Presentación de Juan Duns Escoto. *Cauriensia*, III, 373 – 392.
- GUZMÁN, I. (2009). *Fe y razón en Juan Duns Escoto*. Murcia: Espigas.
- HOERES, W. (1962). *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, A. Pustet. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Padova: Liviana, 1976.
- HOFFMANN, T. (1999). The distinction between nature and will in Duns Scotus. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 66, 189 – 224.
- HOFFMANN, T. (2012). La teoria anti-naturalistica della libertà in Giovanni Duns Scoto. *Antonianum*, LXXXVII(1), 25 – 39.
- HONNEFELDER, L. (1979). *Ens in quantum ens, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Aschendorf.
- HONNEFELDER, L., WOOD, R., & DREYER, M. (1996). *John Duns Scotus: metaphysics and ethics*. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill.
- INGHAM, M. B. (1996). Practical Wisdom: Scotus's Presentation of Prudence. En L. HONNEFELDER, R. WOOD, & M. DREYER, *John Duns Scotus:*

- metaphysics and ethics* (págs. 551 – 571). Leiden - New York - Köln: E.J. BRILL.
- KLEIN, G. (1929). Il primato della volontà secondo Scot. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 204 – 209.
- KLUG, H. (1926). L'activité appétitive de l'âme selon le bienheureux Jean Duns Scot. *Études franciscaines* (38), 78 – 97; 270 – 292; 564 – 593.
- KLUG, H. (1929 y 1930). L'activité intellectuelle de l'âme selon le bienheureux Jean Duns Scot. *Etudes Franciscains* (41 y 42), 5 – 391; 129 – 145.
- KURI, R. (2012). Primado de la voluntad y el problema de la libertad. *Revista de Filosofía* (71), 23 – 47.
- LACOMBE, O. (1930). La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot. *Revue Thomiste* (35), 24 – 235.
- LANDRY, B. (1922). *La philosophie de Duns Scot*. Paris: Alcan.
- LEÓN, F. (2014). La censura académica y los límites de la libertad en la universidad medieval. En torno a las consecuencias de la condena de 1277. *Ciencia Tomista*, 141, 121 – 146.
- LIBERTINI, C. (1926). *Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino e Duns Scot*. Napoli: Francesco Perrella.
- LIME, V. (1952). Liberté et autonomie de la personne chez Duns Scot. *Études franciscaines* (12), 51 – 70.
- MANNO, A. (1983). Il voluntarismo antropologico di Giovanni Duns Scot. *Filosofia* (34), 243 – 276.
- MAZZANTINI, C. (1966). *Il problema filosofico del 'libero arbitrio' in S. Tommaso e Duns Scot*. Torino: Tirrenia.
- MERINO, J. (2007). *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC.
- MESA, C. (1997). *La ley natural en Santo Tomás. Fundamentos metafísicos y propiedades*. Pamplona: Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.
- MESSERICH, V. (1966). The awareness of causal initiative and existential responsibility in the thought of Duns Scotus. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt. II*, págs. 629 – 645. Romae: Societas Internationalis Scotistica.

- MILLÁN-PUELLES, A. (1974). *Economía y libertad*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1976). La síntesis humana de naturaleza y libertad. En A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (2002). *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.
- MILLÁN-PUELLES, A. (2009). *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Rialp.
- MIRALBELL, I. (1996). La gnoseología escotista como transformación de la aristotélica. *Anuario Filosófico* (29), 751 – 771.
- MIRALBELL, I. (1998). «Duns Escoto: La concepción voluntarista de la subjetividad». *Cuadernos de Anuario Filosófico* (52), 92.
- MIRALBELL, I. (2010). La verdad como «objetividad» en la filosofía de Duns Escoto. *Revista Española de Filosofía Medieval* (17), 47 – 57.
- OROMÍ, M. (1947). Teoría de las distinciones en el sistema escotista. *Verdad y Vida* (5), 257 – 282.
- OROMÍ, M. (1955). Principios básicos de la Ética de Escoto. *Verdad y Vida* (13), 393 – 434.
- OROMÍ, M. (1960). Introducción General. En AA.VV., *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto* (pág. 712). Madrid: B.A.C.
- PECKHAM, J. (1885). Carta de 1 de enero de 1285. En C. MARTÍN, *Registrum epistolarum Fratris Johannis Peckham, archiepiscopi Cantuariensis* (págs. 870 – 872). Londres: Rolls Series.
- PICHÉ, D. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: J. Vrin.
- PIEPER, J. (1960). “Scholastik”. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. Filosofía Medieval y Mundo Moderno* (Rialp, 1979 ed.). (R. CERCÓS, Trad.) München: Kosel-Verlag.
- PIJOAN, J. (2003). Juan Duns Escoto. *Verdad y Vida*, LXI(238), 639 – 667.
- PIZZO, G. (1989). “Malitia” e “odium Dei” nella dottrina della volontà di Giovanni. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (LXXXI), 393 – 415.
- POHLENZ, M. (1963). *La libertà greca*. Brescia: Paideia.
- POLO, L. (1984). *Curso de teoría del conocimiento* (Vol. I). Pamplona: EUNSA.

- PORCELLONI, A. (1951). *La legge morale in Duns Scoto*. Milano: Università Cattolica del S. Cuore.
- PRIETO, L. (2013). *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*. Madrid: BAC.
- RAMÍREZ, S. (1972). *Opera Omnia (De actibus humanis. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. VI-XXI))* (Vol. IV). Madrid: C.S.I.C.
- RIVERA, E. (1977). Juan Duns Escoto ante la condenación de París de 1277. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (4), 41 – 54.
- RODRÍGUEZ, J. (1976). *La aventura de existir*. Pamplona: EUNSA.
- ROSS, W. (1971). *Aristotele*. Milano: Feltrinelli.
- SARANYANA, J. (2004). Onto-Teología en Juan Duns Escoto. En AA.VV., *Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes* (págs. 1261 – 1275). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SCAPIN, P. (1966). Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt* (págs. 519 – 566). Romae: Societas Internationalis Scotistica.
- SCAPIN, P. (1971). Significato e valore della prassi scotista. En AA.VV., *Studia mediaevalia et mariologica. P. Carolo Balic septuagesimum explenti annum dicata* (págs. 187 – 210). Roma: Antonianum.
- SELLÉS, J. (2001). De Veritate, Cuestión 22. El apetito del bien. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. *Cuadernos de Anuario Filosófico* (131), 201.
- TODESCAN, F. (2005). Giovanni Duns Scoto. Una introduzione bibliografica. *Veritas*, 50 (3), 5 – 40.
- TODISCO, O. (1969). L'attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scoto. *Miscellanea francescana* (69), 28 – 61.
- TODISCO, O. (1981). Libertà di Dio e libertà dell'uomo. G. Duns Scoto e il necessitarismo pagano. In AAVV, *La Libertà* (pp. 131 – 156). Napoli: Dehoniane.
- TRIANA, M. (1966). Il fondamento metafisco della distinzione formale 'ex natura rei' in Scoto. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt* (págs. 143 – 173). Romae: Societas Internationalis Scotistica.

YEPES, R., & ARANGUREN, J. (2009). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.

V. FUENTES SECUNDARIAS

BARBOSA, D. M. (2012). *Natura semper in se curva. A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto*. Porto: Fundação Eng. Antonio de Almeida.

BOLER, J. (1993). Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will. *American Catholic Philosophical Quarterly* (67).

BOULNOIS, O. (1996). Duns Scot, théoricien de l'analogie de l'être. En L. HONNEFELDER, R. WOOD, & M. DREYER, *John Duns Scotus : metaphysics and ethics* (págs. 293 – 315).

CHIOCCHETTI, E. (1940). Il voluntarismo di G. Duns Scoto. *Studi francescani*, 232 – 259.

GIORGANTONIO, M. (1930). La dottrina della volontà in Giovanni Duns Scoto. *Logos* (13), 220 – 238.

GRACIA, J. (1996). Individuality and the Individuating Entity in Scotus's Ordinatio: An Ontological Characterization. En L. HONNEFELDER, R. WOOD, & M. DREYER, *John Duns Scotus : metaphysics and ethics* (págs. 229 – 249).

GRAJEWSKI, M. (1944). *The formal distinctio of Duns Scoto*. Washington: The Catholic University of America Press.

HARE, J. (2000). Scotus on Morality and Nature. *Medieval Philosophy and Theology* (9).

INGHAM, M. B. (2000). Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams. *American Catholic Philosophical Quarterly*(74), 171 – 195.

INGHAM, M. B. (2012). *The Harmony of Goodness: Mutuality and Moral Living According to John Duns Scotus*. Nueva York: Franciscan Institute Publications.

INGHAM, M. B. & DREYER, M. (2004). *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*. Washington, D.C.: Catholic University of.

- MARKOC, C. (1966). Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt. II*, págs. 605 – 612. Romae: Societas Internationalis Scotistica.
- MINGES, P. (1908). Die distinctio formalis des Duns Scotus. *Theologische Quartalschrift*, 409 – 436.
- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (2004). Juan Duns Escoto: conceptos y doctrinas fundamentales de su filosofía. *Ágora*, 23(2), 113 – 147.
- VILLALMONTE, A. (1976). Búsqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad según J. Duns Escoto. *Regnum hominis et regnum Dei: Acta quarti Congressus Scotistici Internationalis. I*, págs. 71 – 83. Patavii: Camille Bérubé.
- WOLTER, A. (1990). Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus. En M. ADAMS (Ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (págs. 148-162). Ithaca - London: Cornell University Press.
- ZUCCHERELLI, D. (1915). Il pensiero del b. Giovanni Duns Scoto sulla contingenza dell'ordine etico. *Studi francescani* (12), 385 – 401.
- ZAVALLONI, R. (1966). Personal freedom and Scotus'voluntarism. *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11 – 17 spt. II*, págs. 613 – 627. Romae: Societas Internationalis Scotistica.

