

Praxis, libertad y afecciones: sobre la “supra-naturaleza” de la voluntad en Duns Escoto

Praxis, Freedom and Affections: On the “supra-nature” of the Will in Duns Scotus

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO

MAURICIO LECÓN*

Sumario:

1. Introducción
2. Barnwell: libertad metafísica y moral
3. Voluntad y *prohaíresis*
4. El papel “supra-natural” de la voluntad
5. Conclusiones

** David González Ginocchio es Doctor en Filosofía. Prof. Contratado Doctor de Historia de la Filosofía en la Universidad Internacional de La Rioja (España).*

david.gginocchio@unir.net

Mauricio Lecón es Doctor en Filosofía. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana (México).

mlecon@up.edu.mx

Recibido: 30 de abril de 2021.

Aceptado para su publicación: 19 de junio de 2021.

(<https://doi.org/10.48162/rev.35.014>)

Resumen: Al tratar de la voluntad, la distancia entre Escoto y Aristóteles no está tan lejos que el propio Escoto deje de mostrar su continuidad, ni es tan pequeña que evite reinterpretar la noción aristotélica de *prohairesis* a la luz de la filosofía cristiana de la libertad. Ésta consiste en concebir la voluntad como una potencia racional, vale decir, libre, y al intelecto como potencia natural. En este trabajo insistiremos en esta continuidad y discontinuidad en el siguiente orden: 1) mostraremos en qué medida la voluntad escotista va más allá de la intelección y, en ese sentido, de la “naturaleza”, fijándonos en los casos de la incontinencia y la negligencia deliberada; 2) rastreadremos la estructura de la voluntad escotista, siguiendo y contestando a Barnwell; 3) estudiaremos después la libertad de la voluntad, tal como la entiende Escoto, principalmente en el comentario a *Metafísica* IX y, por fin, 4) volveremos a la influencia de las pasiones y los hábitos en la voluntad para la determinación del bien. Nuestro propósito es mostrar que Escoto retoma las formulaciones aristotélicas para mostrar en qué sentido la voluntad es un apetito propiamente racional, es decir, *pace* Aristóteles, no propiamente un *apetito*.

Palabras clave. Aristóteles, Duns Escoto, libertad, voluntad, naturaleza.

Abstract: In dealing with the will, Scotus and Aristotle are not so far that Scotus himself denies their continuity, nor so close that he avoids reinterpreting the Aristotelian notion of *prohairesis* in light of the Christian philosophy of freedom. His reinterpretation consists in conceiving the will as a rational power, that is to say, free, and the intellect as a natural power. In this paper we will insist on this continuity and discontinuity in the following order: 1) we will show to what extent Scotus’s will goes beyond intellection and, in that sense, “nature”, focusing on the cases of incontinence and negligent omissions; 2) we will trace the structure of the Scotist will, following and answering Barnwell; 3) we will later study the freedom of the will, as Scotus understands it, mainly in his commentary on *Metaphysics* IX and, finally, 4) we will return to the influence of passions and the habits on the will for determining what is good. Our purpose is to show that Scotus takes up Aristotelian formulations to show how the will is a properly *rational* appetite, i.e. *pace* Aristotle, not properly an *appetite*.

Keywords: Aristotle, Duns Scotus, freedom, Will, nature.

1. Introducción

Aristóteles emplea el término *prohaíresis* para referirse a la deliberación o elección deliberada: la acción ética paradigmática que une el deseo con la razón para llevar a cabo acciones que busquen el fin adecuado del ser humano. De acuerdo con Aristóteles, la elección deliberada ocurre cuando la acción se conforma al deseo racional (*boúlesis*) mediante el cual la razón considera placentera una acción. En cambio, actuamos *contra* la razón cuando nos dejamos llevar por los apetitos (*orexei*). Lo curioso es que es posible dejarse llevar por el deseo incluso cuando somos capaces de formular imperativos racionales adecuados. Así aparece el problema de la incontinencia (*akrasia*). A diferencia del hombre vicioso, y contra Sócrates, Aristóteles sostiene que el *akratés* tiene cierto conocimiento ético, de modo que es genuinamente responsable de sus acciones. ¿Pero se trata de personas con un conocimiento insuficiente o personas con deseos de alguna manera inadecuados?

Un primer punto a notar es que Aristóteles centra el estudio de la incontinencia no a partir de las *acciones*, sino del carácter, y en concreto en sus “tipos” defectuosos.¹ Desde este punto de vista, la incontinencia y debilidad (*malakía*) se oponen a la continencia (*enkráteia*) y la fortaleza (*kartería*). El acento que Aristóteles pone en la tipología del carácter es una estrategia para enfrentar la tesis socrática sobre la imposibilidad de la incontinencia precisamente mediante la consideración de las disposiciones habituales de la conducta.²

La postura de Sócrates es que nadie puede actuar en contra de su propio bien a sabiendas; la incontinencia sería una forma de enmascarar el desconocimiento del bien propio. Por ello, Aristóteles explica qué tipo de saber e ignorancia posee el incontinente;³ éste, en efecto, sabe que sus acciones son erróneas, pero actúa bajo la pasión en lugar de mantener su disposición racional. Así, ni la ignorancia justifica al *akratés*, ni tampoco puede decirse que obre según la opinión contraria a

1 Cfr. *EN* VII.1 1145 a 15-16.

2 Cfr. Alejandro Vigo, “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”. *Anuario Filosófico* 32, n.º 1 (1999): 61-62.

3 Cfr. *EN* VII 3, 1145 b 21.

la ciencia o la *frónesis*, puesto que incluso el incontinente actúa siguiendo sus creencias más firmes. “Aristóteles desplaza el eje de la discusión: la posibilidad de la incontinencia no remite, como Sócrates creía, a la oposición entre saber genuino y mera ignorancia, sino más bien a la diferencia entre saber actual o explícito y saber potencial o latente”.⁴

La respuesta aristotélica gira en torno a la falta de actualización del saber moral general que posee el incontinente de modo habitual. El incontinente no actúa racionalmente porque, en el marco del mecanismo explicativo que proporciona Aristóteles, el silogismo práctico, el incontinente lleva a cabo una concatenación incorrecta de las premisas evaluativas. Al obrar así, la premisa particular de la situación concreta no queda subsumida dentro de la premisa mayor que contiene la regla moral universal: y no porque el incontinente desconozca la situación concreta, sino porque no emplea la premisa adecuada para producir el silogismo práctico y en su lugar se deja llevar más bien por el deseo.⁵

El error del incontinente no viene por el lado del conocimiento moral, sino por la influencia indebida de las pasiones.⁶ De ahí que la *akrasia* se compare con la locura, la embriaguez o el sueño cuando obramos bajo el impulso de la ira o el deseo sexual, por ejemplo. Al obrar *en* ignorancia (*agnoon*), el incontinente se encuentra mentalmente alterado y es incapaz de responder a su propia regla moral. Sin embargo, el incontinente es *responsable* de encontrarse en ese estado y, por ende, también de la acción acrática. La ignorancia fáctica no exime de la responsabilidad moral de la acción ni cancela su capacidad evaluativa general.

4 Vigo, “Incontinencia, carácter y razón”, 67.

5 *Ibid.*, 69-70: “el punto central en la explicación de Aristóteles reside, en contraposición con el intelectualismo socrático, en el hecho de que tal no-actualización no puede explicarse por razones meramente cognitivas, es decir, por causa de error meramente intelectual, sino que resulta más bien del influjo perturbador de las pasiones y deseos irracionales sobre la capacidad intelectual de evaluación de la situación de acción”.

6 Cfr. *EN VII.5* 1147 a 10-b5.

Vigo señala aquí un punto fundamental:⁷ el problema de la ignorancia parcial del incontinente queda enmarcada dentro del estudio aristotélico sobre la formación de disposiciones del carácter (*héxeis*). Es en la medida en que no ha logrado convertir las disposiciones morales en un auténtico *éthos* que el incontinente puede ser arrastrado por las pasiones. Por ello Aristóteles refiere al aprendiz, o a quien recita una demostración matemática o un verso de Empédocles sin comprender su significado: al no ser capaz de incorporar sus disposiciones morales, el obrar del incontinente adquiere un cierto cariz mecánico, de manera que su modo de actuar manifiesta la falta de interiorización de su proyecto racional *in nuce*. Ante la necesidad de actuar de un modo u otro (o, visto desde otro punto de vista, al construir el silogismo práctico correspondiente), el incontinente no adopta la regla de la acción adecuada (la premisa menor pertinente) sino que se deja llevar por otra provista por el deseo irracional. Esto significa, desde el punto de vista cognitivo, que el incontinente “se deja llevar” por el bien aparente; desde el punto de vista de las disposiciones del carácter, el incontinente no ha interiorizado la regla moral correspondiente.⁸

Escoto no dedica un estudio detenido a la incontinencia aristotélica, aunque emplea ocasionalmente el término. La razón, como muestra Noone, es que Escoto atiende a un fenómeno más amplio que el de la incontinencia, en la medida en que éste se inscribe en su proyecto general de la metafísica de la voluntad y el rol del conocimiento en la

7 Cfr. Vigo, “Incontinencia, carácter y razón”, 76: “El punto de fondo es aquí el de la influencia perturbadora de los factores emocionales y desiderativos no racionales sobre la capacidad de evaluación de la situación concreta de acción. En el caso del incontinente esta influencia perturbadora lleva a acciones contrarias a las propias convicciones racionales acerca de lo que es mejor para él mismo, por cuanto el incontinente no ha logrado compensar la fuerza motivadora de tales impulsos y deseos irracionales a través de la formación y consolidación de disposiciones habituales del carácter que estén en conformidad con sus propios estándares de racionalidad. Dicho de otro modo: el incontinente no ha logrado transformar su ideal de vida en un *éthos*, sino que carácter e ideal de vida permanecen en él ampliamente disociados”.

8 Cfr. Norman O. Dahl, “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will”, en *A Companion to Aristotle*, editado por Georgios Anagnostopoulos (MA: Wiley-Blackwell, 2009), 509.

acción.⁹ Si Aristóteles limitaba en cierto modo la incontinencia a objetos del deseo sensible (los placeres de la comida, la bebida y la sexualidad), Escoto y otros autores amplían la comprensión de este fenómeno al ámbito de la voluntad misma. La incontinencia que estudia Aristóteles es, para Escoto, el *modus famosior* y tiene que ver con el gusto y el tacto. Pero se trata también de una instancia del fenómeno de quien es capaz de actuar contra la norma de la razón. El fenómeno de la incontinencia pone de manifiesto que la acción humana puede exceder las normas formuladas por la razón *en general*.¹⁰ De ahí que el estudio de la incontinencia en Escoto no se aprecia primeramente en sus lineamientos sobre las pasiones y su influencia en la voluntad, sino en el estudio de la propia libertad de la voluntad y su relación con el intelecto. Para Escoto, la voluntad es libre, pero su acción está inclinada (*inclinantis*) según disposiciones previas:

En respuesta a estas dos pruebas. A la primera: si bien la voluntad, por su carácter libre, puede determinarse a actuar, sin embargo en su acción es receptiva del algún remanente que la inclina a una acción similar; pues su única determinación no viene de una forma natural, al modo en que opera el fuego, sino que es de la acción libre que procede de una potencia indeterminada a ser

9 Timothy Noone, “Duns Scotus on *Incontinentia*”, en *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie /The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, editado por Tobias Hoffmann, Jörn Müller y Mattias Perkams (MA: Peeters, 2006), 285: “Scotus rarely mentions the term *incontinentia* or its associated concrete term *incontinens*. Indeed, a protracted discussion of *incontinentia* within the Scotistic corpus is simply unavailable and the lack of such may seem to render any treatment of the theme both unnecessary and pointless. Yet, following Hoffmann’s lead, I think this is not in fact the case: Scotus discusses on many occasions the moral psychology of a person knowing better yet acting contrary to her knowledge, though he does not do so under the rubric of *incontinentia*. Instead, he does so while delineating the metaphysics of willing, the roles of knowledge and will in action, the nature and connection between the virtues, and assessing the nature of sin among angels and humans”.

10 *Ibid.*

determinable por el hábito. A la segunda prueba, es patente por lo dicho [...] de qué modo una causa segunda que actúa naturalmente puede concurrir con una causa libre anterior actuando libremente, y cómo se dice que el efecto es libre en razón de la libertad de la causa principal. Y el hábito, si es causa segunda del acto, es causa segunda respecto de la voluntad.¹¹

La voluntad permanece y actúa libremente, pero su acción es capaz de referir reflexivamente sobre su propia forma indeterminada (*alicuius habitatis derelictae*), inclinándola a actuar en una cierta dirección. Aunque, como veremos, Escoto enfatiza mucho más que Aristóteles el papel de la voluntad por encima del aspecto cognitivo en la acción, este énfasis no elimina la consideración habitual de las disposiciones morales, sino que les cede el papel de hábitos o causas segundas que concurren en la acción (de modo semejante a lo que ocurre en el orden la acción natural).¹² Más adelante aclararemos el papel de las disposiciones habituales,¹³ pero ahora es claro que Escoto reconoce la relevancia de la incontinencia como tipología caracteriológica para delinear los márgenes de la acción moral, así como del papel que juega la voluntad *más allá* del intelecto para determinar esta acción.

Para Escoto, las disposiciones habituales se hallan dentro de las causas naturales: inclinan a la voluntad sin determinarla. Más preciso es decir que las disposiciones habituales potencian a la voluntad en su carácter

11 *Ordinatio* III d. 33 q. un., n. 32-33: “Ad istas ergo duas probationes. Ad primam, licet voluntas ex libertate sua posset se determinare in agendo, tamen ex actione est receptiva alicuius habitatis derelictae inclinantis ad similem actionem; illa enim unica 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. Ad secundam probationem, patet ... qualiter secunda causa naturaliter agens potest concurrere cum causa priori libera libere agente et qualiter effectus dicitur liber propter libertatem principalis causae. Habitus autem, si est causa secunda actus, est causa secunda respectu voluntatis”.

12 Cfr. *Ord.* I d. 3, 3^a, q. 2, n. 496.

13 Cfr. *infra* §4.

de facultad desiderativa, pero no suplantán su ejercicio y por eso la propia voluntad puede regularlas. Esto pone de relieve la relevancia que tiene en Escoto la propia formación moral para atender a fenómenos como la incontinencia (y, en contraparte, la *enkráteia*).¹⁴ Las pasiones del apetito sensible, por su parte, caen completamente en el ámbito de lo natural, y sólo caen indirectamente bajo el control de la voluntad en la medida en que ésta se inclina o no por los objetos sensibles.

Noone apunta a *Ordinatio* III d. 36 como un texto emblemático en el que Escoto analiza el trasfondo volitivo del mecanismo acrático: si la acción puede producirse contra los mandatos morales de la razón no es sólo porque el incontinente sea arrastrado por el deseo no-racional, sino porque la voluntad puede mover al intelecto a considerar una alternativa distinta e inmoral de suyo. Nos permitimos citar *in extenso*:

Se puede decir que el mandato recto puede *simpliciter* mantenerse en el intelecto sin que la voluntad mande la recta elección; y así como un único acto de la recta razón puede generar prudencia, se generará prudencia en el intelecto sin el hábito de la virtud moral. Y si se pregunta entonces cómo puede la malicia, según estas autoridades, cegar al intelecto, puede responderse de dos modos: uno, por privación, y el otro, positivamente. Por privación, porque es apartado de la recta consideración. Pues la voluntad, cuando elige lo opuesto de algo mandado rectamente, no permite que el intelecto permanezca en tal mandato, sino que lo aparta para considerar razones opuestas (si es que pueden hallarse razones sofisticadas o probables para lo opuesto); o al menos aparta al intelecto para considerar algo que

14 Noone, “Duns Scotus on *Incontinentia*”, 298: “The passions are involved in the formation of moral habits, insofar as they are moderated through the will by its diminishing them, referring them to a proper end, avoiding sense objects likely to cause immoderate extremes within the passions, or directing the sense towards objects likely to cause only moderate passions”.

no está relacionado, de manera que se detenga el displacer que se mantiene en el remordimiento sobrevenido al elegir lo opuesto a lo que se había mandado.

Positivamente, ciega al intelecto de este modo: pues así como la voluntad, cuando elige rectamente al fin, pide al intelecto considerar lo que es necesario para el fin, y el intelecto (al investigar los medios ordenados al fin recto) genera un hábito de prudencia en sí mismo, así la voluntad, cuando elige un mal fin para sí misma (y puede de hecho hacerlo así, como se ha dicho en *Ord. I d. 1, nn. 16, 67*) ordena al intelecto considerar los medios necesarios para alcanzar tal fin malo. Agustín dice bien en su *De civitate Dei* XIV c. 28 que la voluntad tiene virtudes del modo ahí considerado; es decir, que la voluntad mediante su poder selecciona un fin malo para sí misma y pide al intelecto que encuentre o alcance los medios necesarios para aquellas cosas deseables o para escapar a cosas terribles opuestas. Y así como el hábito de buscar los medios para un fin bien elegido (un hábito generado por la orden de la voluntad elicitado en un intelecto que recibe mandatos) es la prudencia, así, en el caso de que la voluntad elija mal, el hábito adquirido por el mandato sobre cosas dirigidas al fin malo es el error, y es un hábito directamente opuesto al hábito de la prudencia que puede llamarse imprudencia o *stultitia*. Y esta *stultitia* no es sólo una privación, sino una contrariedad positiva, puesto que así como el hombre prudente tiene un hábito mediante el cual elige cosas ordenadas al fin

debido, así el imprudente o stultus tiene un hábito para correcta y prontamente elegir medios ordenados al fin señalado por la mala voluntad. Y por cuanto este hábito es generado por el mandato de una voluntad que desea el mal, en esa medida es cierto que una voluntad mala, ciega: no, por cierto, causando el error de una proposición, sino haciendo que el intelecto tenga un acto o hábito de considerar otros medios para un fin malo. Y este error en su totalidad está en las cosas que se deben hacer, aunque no es un error de engaño en cuanto a lo que concierne a la especulación.¹⁵

15 *Ord.* III d. 36, q. un., nn. 72-75: “Quantum ad istum articulum, potest dici quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; et ita cum unicus actus rectae rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis. Et si tunc quaeritur quomodo malitia excaecat intellectum secundum illas auctoritates, potest dici quod excaecat dupliciter: Uno modo privative; alio modo positive. Privative, quia avertit a consideratione recta; voluntas enim eligens oppositum alicuius recte dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed avertit ipsum ab illo, et convertit ad considerandum rationes pro opposito, si quae possint esse sophisticæ vel probabiles; saltem avertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quae stat in remorsu illo, qui habetur in eligendo oppositum dictati. Positive autem excaecat sic: nam sicut voluntas recte eligens finem praecipit intellectui considerare illa, quae sunt necessaria ad illum finem, et intellectus sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum, generat in se habitum prudentiae; ita voluntas eligens sibi malum finem ... praecipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem ... Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur intellectu bene dictante, circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus, qui est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quae ordinantur ad malum finem electum, est error, et habitus directe oppositus habitui prudentiae, et potest vocari imprudentia vel stultitia, non tantum privative, sed positive, et contrarie; quia sicut prudens habet habitum, quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum, quo prompte eligit ordinata ad finem praestitutum a voluntate mala; et talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis. Pro tanto igitur verum est quod voluntas mala excaecat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere

Como puede verse, la acción contra el recto mandato ya no es aquí la mera adopción de un principio práctico a partir del impulso del apetito, sino la elección deliberada de una acción *contra* el mandato moral. Aunque estamos más allá del fenómeno específico que Aristóteles considera *akrasia*, también puede apreciarse la consideración más amplia, por parte de Escoto, del modo en que la voluntad se despegaba del intelecto para formular su propia “regla moral” (a esto es a lo que nos referimos cuando hablamos de la voluntad “supra-naturaleza”). Debería notarse por lo demás que el hábito de la “imprudencia” no garantiza que el intelecto sea capaz de elegir medios *eficaces* para alcanzar un fin malo: Escoto sólo expone el mecanismo de elección de un fin malo desde el punto de vista moral, no el carácter eficiente de la acción incluso cuando se busca un fin así.¹⁶ Un depravado o un ladrón pueden ser profundamente “incompetentes”. Por otra parte, a la independencia de la voluntad corresponde la del intelecto: el intelecto no yerra en disponer adecuadamente los medios propios para un fin, de manera que no hay un error *cognitivo*, sino que el error está en *la totalidad* de elegir un fin malo, para el cual el intelecto sin embargo podría ser capaz de encontrar medios adecuados.

Con esto nos acercamos más propiamente al planteamiento escotista: si el problema de la incontinencia nos muestra la capacidad que tienen los impulsos apetitivos en la determinación de la acción (ya sea que se ordenen al mandato racional para fortalecerlo o bien lo debiliten o desvíen del todo), la aproximación escotista al problema atiende siempre al carácter central de la libertad de la voluntad. Por ello el caso del incontinente ayuda a observar que los impulsos desvían la acción de las reglas morales provistas por la razón, pero ayuda también a enfocar la cuestión de la propia voluntad como la principal potencia en juego. La incontinencia es un *caso* que muestra el carácter de la voluntad por encima de la respuesta natural, o su separación del mandato racional. Para estudiar la acción moral, entonces, no basta con reparar en el modo en que ésta puede ser frustrada por los apetitos, sino también cómo las

habitus considerandi aliqua media ordinata ad malum finem; et totus ille habitus est error in agibilibus, licet non sit error deceptivus, quantum ad considerationem, sive speculationem”.

16 Cfr. Noone, “Duns Scotus on *Incontinentia*”, 304.

potencias desiderativas tienen un papel propio que excede a la determinación cognitiva de los actos morales.

En este punto los estudiosos de Escoto no han dudado en señalar que el Doctor Sutil, dentro de la gran tradición franciscana (y cristiana), cuenta con herramientas más precisas para estudiar la voluntad como una facultad independiente, y con ello el aspecto libre de la vida moral. La sobreabundancia de la voluntad y su dominio sobre el acto de querer permite enfatizar su rol activo ante fenómenos análogos al de la incontinenencia, ahí donde el mandato moral de la razón no se alinea con el de la voluntad, más allá de la influencia inmediata de las pasiones sensibles. Veamos por ejemplo la compleja situación de Iván Karamazov.

El libro undécimo de *Los hermanos Karamazov* es una suerte de crónica del descenso a la locura de Iván Fiodorovich Karamazov, un personaje arquetípico de Dostoievski que sufre a la par la convicción de estar por encima de las normas morales (por cuanto puede desentrañar su origen arbitrario) y la incertidumbre de si esta convicción es un autoengaño egocéntrico. La evidencia del parricidio acusa a su hermano Mitia, celoso por el cortejo de su padre a Agrafena Svetlova, Grushenka. El asesino es en realidad el sirviente e hijo ilegítimo, Pavel “Smerdiakov”, pero la cuestión es la siguiente: ¿pudo Smerdiakov, hijo bastardo, ignorado, epiléptico, haber sido *empujado* al asesinato del padre por el propio Iván? ¿Es Iván *culpable* de parricidio?

Iván ha confesado sus ideas a su hermano Aliosha y a su medio hermano Smerdiakov. El primero ha declarado que el poema del “Gran Inquisidor” no parece tanto un ataque a Cristo como una defensa; el segundo ha interiorizado que, si de hecho Dios no existe, todo está permitido. Smerdiakov se sorprende de que Iván no comprendiera sus intenciones y aún le pregunte por las circunstancias del crimen *como si fuera ajeno a él*: “Usted debió comprender por qué le pedí que fuera a Tchernachnia y no a Moscú. [...] francamente, en aquel momento, creí que usted me habría comprendido”.¹⁷ Iván pretende no entender e incluso se convence de que el culpable no es Smerdiakov, sino su otro hermano, Dimitri. “Sin embargo, quince días después de su primera

17 XI, 6.

visita al enfermo volvieron a atormentarle extrañas ideas”.¹⁸ Es sólo tras conversar nuevamente con Smerdiakov que éste revela haberlo comprendido mejor de lo que él se comprende a sí mismo: “tal vez deseara, anhelara, la muerte de su padre. [...] cada vez se desenmascara usted más. Pues si usted se marchó a pesar de tener este presentimiento, esto equivalía a decir: «Puedes matar a mi padre: no me opongo»”.¹⁹ La marcha de Iván a Moscú equivaldría, para Smerdiakov, a una aprobación tácita. Iván se engaña al pensar que el acuerdo es sólo imaginario. De estar convencido de la culpa de Dimitri, Iván se torna consciente de su culpa: “Si no fue Dimitri, sino Smerdiakov, yo soy su cómplice, puesto que lo impulsé a cometer el crimen. ¿Pero lo impulsé verdaderamente? No lo sé todavía [...] Sin embargo, si es él el culpable y no Dimitri, también yo soy un asesino”.²⁰

¿Dónde está la culpa de Iván? Por supuesto que la filosofía clásica cuenta con herramientas adecuadas para hacerse cargo de la omisión y tratar el sentido racional de la culpa y autodescubrimiento de un crimen: la tragedia griega ha reconocido siempre la *anagnórisis* como momento central del héroe trágico. Pero ¿es suficiente esto para tratar la culpa de Iván? Iván Fiodorovich no ha cometido un crimen ni ha consentido a que se cometa uno; tampoco parece adecuado llamarlo “autor intelectual”. Cuando su hermano Aliosha le había preguntado “¿crees que cualquiera tiene derecho a juzgar a sus semejantes y a decidir quién merece vivir y quién no?”, Iván contesta de dos formas: “Para resolver semejante cuestión, el corazón humano no se funda en los méritos, sino en otras razones más naturales. En cuanto al derecho, ¿quién no lo tiene a desear una cosa?”.²¹ Es decir: el deseo del mal puede surgir de causas “puramente naturales”, por un lado; por otro, ¿es el mero deseo suficiente para *causar* una acción?

Como puede verse, este caso tomado de la literatura interpone una serie compleja de distinciones y desniveles entre el deseo y la acción. La filosofía de Escoto parece una buena aproximación a este fenómeno por

18 *Ibid.*

19 XI, 7.

20 *Ibid.*

21 III, 9.

la complejidad y herramientas conceptuales de las que dispone para comprender la acción, la deliberación y el papel de la voluntad como origen de acciones libres. Escoto define la voluntad como algo distinto a la naturaleza, a saber, como “indeterminada respecto de esta acción o su opuesta, o respecto de actuar o no actuar”.²² La voluntad es capaz no sólo de elegir una acción o su opuesto (¿matar o no matar?), sino que es capaz de voluntariamente elicitar o no elicitar su propia acción. De ahí que con el Doctor Sutil, pueda decirse que la implicación de Iván no está en su acción, sino en su *deseo* de no actuar, aquí tan relevante como el deseo de ver muerto a su padre.

El caso de Iván es, como decíamos, otro modo de mostrar el poder de la voluntad y su compleja relación con las reglas del intelecto. Iván defiende tesis universales y tesis concretas: rechaza por ejemplo un orden trascendente de cualquier tipo, admite la posibilidad de un hombre de enjuiciar a su padre y rebelarse contra toda autoridad, y apunta que el criterio de un hombre de suficiente carácter puede convertirse en regla moral absoluta. En particular, además, Iván sospecha que su padre (a quien encuentra repulsivo) le ha robado dinero y desea su muerte, pero por mano de otro. En suma, Iván justifica de alguna forma (teórica, ideológica) la muerte del padre e incluso adopta una serie de principios morales que harían justificable la acción de asesinarlo; sin embargo, no *quiere* hacerlo aunque no se opone a ello y duda si ha facilitado el asesinato. La dualidad entre la pura consideración teórica y la indecisión práctica es un modo de enfatizar, a este respecto, la independencia de la voluntad.

Una visión tan amplia de la culpa y la responsabilidad requiere conjuntamente de una voluntad que convenga en altura respecto a su capacidad de acción. Esto hace necesario volver aquí sobre la distinción escotista de naturaleza y voluntad de cara al poder de “supra-naturaleza” de la voluntad.

2. Barnwell: libertad metafísica y moral

En 2010 Michael Barnwell, de la Universidad de Niágara, publicó *The Problem of Negligent Omissions: Medieval Theories of Action to the*

²² *In IX Metaph.* 15, 24.

Rescue, un estudio sobre el papel de la voluntariedad en la explicación del fenómeno de la omisión negligente. Uno de los puntos más destacadas del libro es la reconstrucción de un problema técnico específico, el de la omisión negligente, para hacer explícita la continuidad en la teoría de la acción de los grandes autores medievales (su recorrido va del *akratés* de Aristóteles al conocimiento virtual en Suárez). Naturalmente, esta discusión lleva al estudio de Escoto, un comentarista destacado del problema anselmiano de la libertad angélica.

Según Barnwell, para que una omisión sea negligente, y por tanto imputable, es necesario cierto conocimiento (precisamente, el que llevaría al agente a no dejarse llevar por la inacción). Barnwell considera que Aristóteles no tiene las herramientas suficientes para tratar el problema de la falta de conocimiento, aunque otros autores, como Anselmo, Tomás de Aquino, Escoto y Suárez ayudan a centrarlo (bajo la idea de una *consideratio* o *deliberatio virtualiter*). Anselmo elaboraría un modelo para considerar el problema de la libertad y culpabilidad del demonio, en la medida en que éste falla a su obligación de considerar el bien “más allá” de lo *commodum*, es decir, de acuerdo a las obligaciones del bien *honestum* (el bien de justicia). Frente a la necesidad de obrar con justicia, un ser libre podría preferir un bien sólo conveniente para sí mismo. Con Anselmo se origina la doctrina de las dos afecciones o afectos de la voluntad: la *affectio commodi* (AC) que mira al bien adecuado a la propia naturaleza, y la *affectio iustitiae* (AI), que mira al bien según estándares de justicia, vale decir, más allá del interés centrado únicamente en el propio sujeto (dejamos aquí de lado la problemática caracterización del bien apropiado a una naturaleza como distinto al bien *in se*, considerado como *justicia*).

De cara a nuestro actual interés, es útil volver sobre esta distinción en Escoto, porque Barnwell identifica injustificadamente el binomio *natura-voluntas* con el de *affectio commodi-affectio iustitiae*. Barnwell no entiende cómo la voluntad ‘natural’ puede tener una ‘diferencia específica’ que la convierta en una voluntad ‘libre’, ni cómo pueden existir dos afectos en una sola voluntad real. Aunque considera la posibilidad de incorporar la distinción formal de Escoto, la ve como una diferencia que resuelve sólo aparentemente la cuestión, puesto que aún se podría hablar de AC y AI como formalmente distintas.²³ Una opción

23 Cfr. Barnwell, “Negligent Omissions”, 199-201.

es que se trate de una cuestión positiva: quizá AC-AI no son enteramente equivalentes a *natura-voluntas* en otros contextos. Siguiendo a Boler,²⁴ Barnwell sugiere distinguir libertad metafísica y moral. La libertad metafísica sería el poder real de determinar su acto en tanto abierta a opuestos: no sólo para elegir un bien u otro, sino para elegir actuar o no actuar (e incluso, al actuar, mantener siempre la posibilidad de actuar de modo contrario a su decisión).²⁵ La pregunta, entonces, es: ¿en qué medida difieren la libertad metafísica y la moral? ¿Es una fundamento de la otra?

Anselmo defendería que se necesitan los dos afectos con dos objetos “compitiendo” para hablar propiamente de libertad: en caso contrario, el ángel no tendría más que un objeto apetecible, haciendo *eo ipso* determinada su elección. Para Boler, la apertura a actos contrarios, la posibilidad *velle-non velle*, es suficiente para hablar de libertad metafísica, por cuanto la libertad en sentido metafísico no consiste en elegir el *mejor bien*, sino en la posibilidad de querer o no-querer en absoluto.²⁶ Esto significaría que en la AC está ya presente el poder racional sobre los actos contrarios.

Boler emplea un dudoso condicional para justificar su postura: ¿qué pasaría si por algún motivo sólo uno de los dos afectos de la voluntad fuera activo en un momento determinado? Sin el poder de los contrarios, la introducción de los dos afectos, *bajo el supuesto de Boler*, no resolvería la cuestión: si un afecto no estuviese activo, por la razón que fuera, el otro estaría compelido a querer su objeto, o uno de sus objetos (acaso el que le parezca más acorde con sus fines).

24 John Boler, “Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, n.º 1 (1993): 109-126.

25 La literatura sobre la llamada “contingencia sincrónica” es ya abundante; baste aquí referir al lector a los siguientes textos: Stephen Dumont, “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”. *Modern Schoolman* n.º 72 (1995): 149-167; Cruz González Ayesta, “Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will: The Originality and Importance of His Contribution”. *Archai Verbi. Subsidia* n.º 3 (2009): 157-174.

26 Cfr. Boler, “Transcending the Natural”, 193.

En contra, Barnwell refiere a Sukjae Lee,²⁷ a quien le parece difícil considerar el ejemplo anselmiano de la libertad angélica como si tratara sólo de libertad metafísica y no de la moral. Si el ángel, en efecto, tuviera libertad metafísica pero no moral, su elección sería *amoral*: imputabilidad sin moralidad (Barnwell no cree que la objeción sea determinante, ya que hay de hecho opciones imputables a un agente sin relevancia moral, como elegir un sabor de helado u otro). Por ello Lee sostendría que un agente no puede ser propiamente moral sin ambos afectos.

Barnwell intenta ir ahora más allá del texto anselmiano y el comentario de Escoto. Primero niega el dudoso condicional de Boler: no puede haber un ángel esquizofrénico o, mejor, los afectos de la voluntad no se activan y desactivan, como si fueran capacidades potenciales. Ambas funcionan de modo coordinado o coextensivo; mejor dicho, la libertad consiste precisamente en la capacidad de restringir la *affectio commodi* con la *affectio iustitiae*. En suma, la libertad metafísica y la moral son idénticas.²⁸ A la par, Barnwell piensa que Lee va demasiado lejos: ¿no puede una elección entre dos *commoda* ser libre aun si fuera amoral? En otras palabras, no todo acto libre tiene por qué ser moral.

Bajo estas discusiones hay dos supuestos que ponemos en duda: primero, que la AC “abre” el “campo” de los bienes *commoda*, mientras que la AI abre el “campo” de las cosas buenas *in se*; y, segundo, que las decisiones morales son determinadas por el valor de sus objetos. Los objetos que los estoicos llamarían indiferentes serían en este caso marginales respecto de las elecciones libres, o bien su valor moral dependería del modo en que son integrados a decisiones auténticamente morales o determinantes del carácter del sujeto. Pero es que éste es, efectivamente, el caso: los objetos de suyo “indiferentes” adquieren un carácter moral al ser integrados en el carácter. La elección de un sabor de helado es moralmente valiosa dentro de un momento de ocio valioso (para descansar o vivir momentos significativos con amigos o familia);

27 “Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections”. *Vivarium* 36, n.º1 (1998): 40-54.

28 *Ibid.*, 54: “Rather, all free actions have moral character. Why? Because the ability to transcend the affection for advantage through the affection for justice is precisely where the power of freedom has its source”.

es moralmente ignominiosa cuando se trata del deleite del incontinente. En definitiva: la distinción de los dos afectos como potencialidades o sub-poderes de la voluntad son lo que se presta aquí, en nuestra opinión, al equívoco: la libertad vendría ya dada de la mano de la AC, pero la moralidad de la AI, de modo que los objetos de la AC (los bienes *commoda*) parecerían tornarse indiferentes para la moralidad.

La posición final de Barnwell resulta por ello compleja.²⁹ sostiene que hay dos libertades y que la AI añade libertad metafísica a un sujeto con AC. Niega que pueda considerarse la libertad metafísica al margen de la moral y sin embargo hay acciones “metafísicamente libres” que no son moralmente relevantes. Su tesis es que “la AI trae consigo, junto a la posibilidad de trascender la ‘naturaleza’ (es decir, la libertad moral), una libertad metafísica que *subsiguientemente* afecta a ambos afectos”.³⁰ Barnwell propone emplear el método de distinción de instantes de naturaleza de Escoto³¹ del modo siguiente: (a) un agente necesita libertad para ser moral; (b) la AI “libera” al agente de la naturaleza, añadiéndose o “sobreponiéndose” a ella; (c) la voluntad no se determina necesariamente por los bienes propuestos por la AI (puesto que entonces sería un apetito forzoso, natural y no libre); (d) necesitamos un modo de explicar actos opuestos respecto a la AI; (e) esta posibilidad debe ser autodeterminada; (f) reitera (c); (g) luego la AI trae consigo el “poder de los opuestos”, i.e. la libertad metafísica; (h) este mismo poder, entonces, debería ser capaz de elegir entre dos *commoda*, o entre elegirlos o no; (i)

29 Cfr. Barnwell, “Negligent Omissions”, 196 ss.

30 *Ibid.*, 197. Traducción y subrayado nuestro.

31 Aunque este empleo puede llevar a cierta confusión: en realidad, los instantes de naturaleza no son premisas racionales necesarias para obtener una conclusión, sino el orden de las formalidades “dentro” de una *res* que dan cuenta de su perfección formal ordenada. El propio Barnwell es consciente de que este ejercicio no es propiamente de Escoto: “I am, of course, not suggesting that the above was Scotus’s actual thought process. Indeed, it probably was not, for the idea of the will as a ‘power for opposites’ could be seen as a separate development preceding any discussion of the affections” (198). Sobre los instantes de naturaleza cfr. Calvin Normore, “Scotus, Modality and Instants of Nature”, en *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, editado por Ludger Honnefelder, Rega Wood y Mechthild Dreyer (Brill, 1996), 161-174.

luego la AC también debe poseer el “poder de los opuestos”; (j) el poder de los opuestos surge de la AI y se extiende a la AC separadamente.

El primer punto a considerar aquí es que, en el marco de referencia de Escoto, no tiene sentido hablar de una libertad metafísica distinta de una moral, o de imputabilidad sin moralidad. No hay una distinción real entre AC y AI, ni una distinción formal que dé lugar a actos realmente distintos, ni por tanto hay un “poder de los opuestos” que surja *después* de la AC, en un instante de naturaleza posterior, para extenderse luego a ella. La razón de separar AC y AI tendría que leerse en dos claves: por un lado, recuperar la doctrina anselmiana, un movimiento similar al que hace Escoto para recuperar su argumento *a simultaneo*. En este caso, Escoto habla de una “coloración” de san Anselmo: una especie de interpretación o adaptación.³² Por otro lado, mostrar ejemplarmente la distinción entre el apetito sensible y el apetito racional.

Barnwell se refiere a la distinción formal, pero aquí Escoto no separa dos poderes reales en una misma *res*, a saber, la voluntad, sino dos sentidos del apetito racional: la apertura al bien universal (AC) en sentido libre (AI). Tal y como sucede en el caso del argumento *a simultaneo*, la recepción de san Anselmo no es exactamente una reincorporación literal.

Creemos que la confusión central es la idea de una voluntad divisible en dos afectos reales. La doctrina de los dos afectos tiene como cometido explicar la diferencia entre un apetito sensible y un “apetito racional”, como a veces llaman los medievales a la voluntad.³³ Para mostrar que la voluntad no es un apetito natural, Escoto se apoya en la doctrina anselmiana de los afectos, mediante la doble consideración de la

32 Cfr. Donald A. Cress, “The ‘Coloratio’ by Duns Scotus of the ‘Ratio Anselmi’ and Vindobon. 1453”. *Modern Schoolman* 54, n.º 1 (1976): 33-43.

33 “Apetito racional” es una forma de referirse a la voluntad en tanto sigue al bien presentado por el intelecto, de modo análogo a como el apetito sensible se despierta tras la percepción. En su *De mystica theologia* c. 14 (1408), Juan Gerson aporta una relación útil de las denominaciones de la voluntad: como *apetito racional* es el poder de ser movida por la intelección; respecto de lo posible e imposible recibe el nombre de *voluntas*; respecto de los actos elegidos, *libertas*; frente a los objetos al margen de su posibilidad o imposibilidad, *electio* o *appetitus electivus*; como rectora de los actos del alma, *appetitus dominativus vel executivus*.

voluntad como una potencia, en orden a su naturaleza, y como facultad racional en orden a su acción libre. En *Ord.* III d. 17 Escoto explica que la referencia a la voluntad como una potencia “natural” es impropia, pero da cuenta de cómo puede entenderse la voluntad *en tanto* facultad respecto a la dirección general de su operación:

Digo entonces que es así con la voluntad, a saber, que la voluntad natural no es una voluntad, ni es el querer natural un querer real (más bien, el término “natural” separa a ambos y no es nada sino una relación consecuente a la potencia respecto de su propia perfección). De ahí que el mismo poder se llame “voluntad natural” en tanto a lo necesariamente consecuente referido a su perfección, y se le llama “libre” según su propia ratio intrínseca, que es voluntad en sentido específico.³⁴

“Voluntad natural”, entonces, es sólo un modo de referirnos a la voluntad en tanto se trata de una potencia referida con una perfección propia: el bien en universal. Pero al hablar de *natural* nos referimos a la potencia, dejando de lado su acción. Más adelante aclara Escoto:

Digo que la voluntad natural, en tanto natural, no es la voluntad ni una potencia, sino que sólo significa la inclinación de la potencia a recibir su perfección, no a su obrar, y por ello como tal es imperfecta [...]. De ahí que la voluntad natural no tiende, sino que es esta misma potencia por la que la voluntad en términos

34 *Ord.* III d. 17, q. un., n. 13: “Tunc dico quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec *velle* naturale est *velle*; sed naturale distrahit ab utroque, et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis. Unde eadem potentia dicitur voluntas naturalis, cum tali respectu necessario consequente ipsam respectu propriae perfectionis, et dicitur libera secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae”.

absolutos tiende, de modo pasivo, para recibir; pero hay otra tendencia en la misma potencia, para que obre libre y activamente, y tienda eligiendo su acto, de manera que en una potencia hay una tendencia activa y una pasiva. Luego en cuanto a la forma del argumento digo que la voluntad natural según el aspecto formal que trae consigo, no es potencia o voluntad, sino la inclinación de la voluntad y la tendencia por la cual se dirige a su perfección.³⁵

Entendemos con ello que hablar de “voluntad natural” es sólo una forma de referirse a la voluntad en términos *formales* o como una potencia que tiende a su perfección. Pero es una caracterización imperfecta de esta facultad que activamente, en su operación, debe entenderse como libre.³⁶

35 *Ord.* III d. 17, q. un., n. 18: “Ad secundum dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia, sed tantum dicit inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem, non ad agendum, et ideo ut sic est imperfecta, nisi sit sub illius perfectione, ad quam illa tendentia inclinatur potentiam; unde naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recipiendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat, et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia activa et passiva; tunc ad formam argumenti dico quod voluntas naturalis secundum formale, quod importat, non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis, et tendentia qua tendit in perfectionem”.

36 Barnwell ve correctamente que la AC no es propiamente la voluntad en cuanto libre, pero juega con la hipótesis de que actuara *per impossibile* de forma independiente a la AI. Si nuestra lectura de Escoto es correcta, ésta sería una forma equivocada de hablar de la voluntad, en tanto no es posible admitir siquiera hipotéticamente que la voluntad actúe como una potencia que no es ella misma (*secundum rationem propriam et intrinsecam*). Ello equivaldría sin más a suponer la existencia de un apetito universal, pero esta vez como mero *apetito*. Cfr. Barnwell, “Negligent Omissions”, 40, nota 203: “It would seem that, considered as nature, the AC would cause an act. In other words, if per impossible the AC were alone without the AI, it seems as if the AC would, as nature, issue in certain acts — namely, those that would result in maximizing one’s commoda. It is thus a little unclear why he says the AC considered as nature would not be an inclination to act. My guess is that when he refers to ‘act’ here, he is referring to a ‘free’ act. And the AC, as present in a free will, of itself

Cuando Escoto distingue la voluntad natural de la libre sólo está hablando de la voluntad considerada como potencia en el orden de lo real, no como un “primer momento” del poder de la voluntad, o como una tendencia real a actuar que posteriormente es complementada, rectificada o dirigida por la libertad. Como dice el propio Escoto:

La voluntad como naturaleza no elicit ningún acto, según se ha dicho antes en *Ord.* III d. 15; luego, en cuanto naturaleza, no tiende a ningún objeto, ni como a un fin, ni respecto a otra cosa (como un acto ilícito), sino que sólo tiende por la inclinación de su naturaleza como lo grave se dice que tiende hacia abajo aun si reposa arriba.³⁷

does nothing but incline the Will as a whole toward its objects. To say it is the inclination to act in a will characterized by freedom would perhaps run the risk of giving the impression that there is a civil war in the will without any executive power, a civil war in which the stronger tendency would win and thus action would issue forth immediately (similar to how akrasia is explained in a Platonic tri-partite view of the soul.) At any rate, if the AC is a mere tendency even when considered of itself, it certainly is when considered as part of the will.”. Y un apetito sensitivo no es de ninguna manera un principio de acción libre: En contra, el apetito sensitivo no es principio de acción sino en modo análogo o secundario: “Ad aliud, de appetitu sensitivo, dico quod ille habet rationem principii activi aliquo modo, licet non activi libere; et hoc est quod Damascenus intelligit, quod ‘non ducit sensus, sed ducitur’: hoc est, non dominatur actioni suae, quod est ‘ducere’ - sed respectu actionis suae determinatur ab ipso agente ad certam operationem, et hoc est ‘duci’” (*Ord.* I d. 17, 1^a, qq. 1-2, n. 76).

37 *Ord.* III d. 33, q. un., n. 72: “Voluntas —ut ‘natura’— nullum actum elicit, ut dictum est distinctione 15 istius III; ergo, ut natura, non tendit in aliquod obiectum, nec in finem, nec in aliud (ut in actum elicatum), sed tantum tendit per inclinationem naturalem sicut grave dicitur tendere deorsum etiamsi quiescat sursum”. Y *Rep.* IV-A d. 49, qq. 9-10: “Respondeo ad primam quaestionem quod duplex est appetitus sive voluntas, naturalis scilicet et liber. Potest enim voluntas considerari ut est quaedam natura in quantum habet inclinationem et appetitum naturalem ad suam propter perfectionem”, Barnwell obtiene: “It is thus clear that in some sense Scotus equates the AC with ‘nature’ as opposed to will, despite the fact the AC is an *affection* of the Will” (Barnwell, “Negligent Omissions”, 187).

El argumento general de Barnwell es consistente y está incorporado a una revisión histórico-exegética del problema de la negligencia y la omisión, pero adolece de un error fundamental de fondo, que es considerar las dos afecciones como dos poderes de la voluntad con —y éste es el problema principal— ámbitos de objetos distintos. Esto marca toda su interpretación de Escoto. Por ello Barnwell tiene que dejar de lado, en último término, la idea escotista de que la AI es una determinación de la AC. Que sea una determinación no significa que el campo de objetos de la AC se constriña en definitiva al campo de objetos de la AI, sino que la voluntad, entendida “naturalmente” dentro del género de los apetitos, opera siguiendo *el bonum in se*, es decir, en la medida en que es *inteligido* como algo conveniente a nuestra naturaleza; pero esta acción siempre es determinada libremente. Así, sólo impropriamente puede decirse que la voluntad es un “tipo” de apetito universal; propiamente, es un apetito libre. Uno puede poner en duda, por supuesto, la pertinencia de abordar así la voluntad, o el interés escotista de dialogar con Anselmo, pero esto no quiere decir que Escoto piense en una potencia determinada sucesivamente por campos de acción o fuerzas operativas de distinto alcance. Análogamente, la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio* de Tomás de Aquino han de entenderse como dos consideraciones de la voluntad, no como dos momentos o fuerzas o sub-potencias suyas.

Las dos afecciones son un medio explicativo tomado de san Anselmo — quien, por lo demás, formula la distinción en términos de un problema muy específico—. Pero realmente *no* es que la voluntad tenga dos “afectos” o inclinaciones: más bien, considerada desde el punto de vista de la *natura*, i.e. considerada como entidad, la voluntad es un apetito, el apetito de lo universal. Pero ésta es una consideración extrínseca. La voluntad es realmente el apetito libre; una interpretación de la voluntad que deje esto de lado es parcial (por incompleta, no por equivocada). Para Escoto, en definitiva, el esquema explicativo de san Anselmo es útil, pero no definitivo. Cuando Escoto piensa en la AC, piensa en un correspondiente apetito racional que se inclina simplemente al bien universal presentado por el intelecto. Pero lo que determina a la voluntad es la auto-suficiencia, es decir, la capacidad de auto-dominio. La libertad es el carácter de una potencia con una entidad superabundante que permite su autodeterminación. En el acto de deliberación, la razón práctica presenta un bien apropiado a la voluntad,

que ésta *reconoce* como un bien *adaequatum*. Esta inclinación es la AC. Pero la voluntad no se determina necesariamente por este objeto, sino que, siendo libre, es capaz de re-dirigir su acción a un objeto no sólo *adaequatum* para ella misma, sino algo bueno *in se, honestum*.

3. Voluntad y *prohairesis*

Para mostrar cómo nuestra interpretación se aleja de la de Barnwell, revisaremos la caracterización que hace Escoto de la voluntad en sí misma. En primer lugar, atenderemos al modo en que Escoto retoma a Aristóteles en *In IX Metaph.*, caracterizando la voluntad como una facultad superabundante que opera siempre en el ámbito moral (i.e. práctico) y no sólo en el ámbito de la inclinación tomada como su género (i.e. más allá del ámbito natural). En segundo lugar, mostraremos cómo Escoto mantiene la libertad de la voluntad incluso cuando ésta es “determinable” por hábitos morales (§4).

El comentario de Escoto a la *Metafísica* no es literal sino un examen *per modum quaestionis* de los libros I-IX.³⁸ Aunque la Comisión Escotista la consideraba una obra temprana, es posible que sea el desorden del texto lo que provocara este dictamen: la evidencia textual sugiere que al menos los últimos libros fueron trabajados en París tras 1300, y en todo caso su autor retocó el texto continuamente a lo largo de los años, lo que explicaría por qué algunos argumentos recogen posiciones escotistas de madurez y otras no.³⁹

38 Recientemente Giorgio Pini ha publicado las *Notabilia super Metaphysicam*, breves notas-comentarios literales de Escoto a los libros II-X y XII que hasta ahora se consideraban perdidas; cfr. Giorgio Pini, “Duns Scotus’ Commentary on the ‘Topics’: New Light on his Philosophical Teaching”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 66 (2009): 225-243, y Francisco León Florido, “Notabilia: El comentario perdido de Juan Duns Escoto a *Metafísica XII*”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 71, n.º 205 (2020): 77-109.

39 Ejemplos paradigmáticos son los problemas relativos a la individuación y la univocidad. Para lo primero cfr. Stephen Dumont, “The Question on Individuation in Scotus’s *Quaestiones super Metaphysicam*”, en *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti: atti del Congresso scotistico internazionale I, Roma 9-11 marzo 1993*, editado por Leonardo Sileo (Roma:

La cuestión de la voluntad (*In IX Metaph.* q. 15), por su parte, es comúnmente reconocida como una de las exposiciones más acabadas de Escoto. El texto es largo y prolijo; en definitiva, se trata de una reinterpretación de la idea de “potencias racionales” de Aristóteles (*In Metaph. IX, 2, 1045b-1052a*), centrada en torno a la apertura a contrarios. De acuerdo con Aristóteles, las potencias racionales son aquellas que pueden producir efectos contrarios, mientras que las potencias naturales están determinadas a un solo efecto.⁴⁰

En la explicación aristotélica el ejemplo paradigmático de potencias racionales son los hábitos del entendimiento práctico tales como el arte médico capaz de producir efectos contrarios: sanar o dañar. Por el contrario, las potencias irracionales (el calor) sólo son capaces de producir un efecto, aquél al que le dirige su naturaleza. Por ello, el pasaje aristotélico del libro IX al que me estoy refiriendo pasó a la tradición medieval en la forma del adagio: *Potentia rationalis valet ad opposita, irrationalis vero ad unum tantum* o más sucintamente: *natura ad unum ratio ad opposita*.⁴¹

La interpretación de Escoto gira en torno a este *locus*:

Antonianum, 1995), 193-227. Para lo segundo, cfr. Giorgio Pini: “Duns Scotus’s Metaphysics: The Critical Edition of his *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 65, n.º 2 (1998): 353-368, y “Univocity in Scotus’s Quaestiones super Metaphysicam: The Solution to a Riddle”. *Medioevo* n.º 30 (2005): 69-110.

40 Cfr. Fernando Inciarte, “Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto: una comparación”. *Anuario Filosófico* 32, n.º1 (1999): 251-268.

41 Cruz González-Ayesta, “La influencia de Escoto sobre la concepción de la libertad expuesta por Suárez en la Disputación 19”, en *Metafísica y libertad, Cuadernos de Anuario Filosófico* (Serie universitaria, n.º 214), editado por David González Ginocchio (Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009), 245.

se debe saber que cualquier potencia activa (sea un poder para actuar o para producir algo) es tal que, mientras su naturaleza permanece inalterada, sólo puede obrar lo que puede por sí misma. Una potencia activa se dice abierta a efectos opuestos —o contrarios o contradictorios— si, mientras su naturaleza permanece inalterada, tiene un primer objeto bajo el cual pueden caer igualmente ambos opuestos. En cambio, se dice abierta a acciones opuestas si, permaneciendo inalterada [su naturaleza], basta para elicitar tales acciones [opuestas]. Por tanto, puesto que la acción de la potencia propiamente activa se llama ‘acto’, como se explicó en el tercer argumento de la cuestión cuarta, entonces toda [potencia] de acciones opuestas es también de actos opuestos pero no viceversa.⁴²

Hay dos maneras de entender “*ad opposita*”: en referencia al *efecto* y en referencia al *acto*. Sólo la voluntad es una facultad genuinamente abierta a contrarios en este último sentido, que incluye no sólo el respecto a acciones opuestas (*velle-nolle*) sino también “respecto de una acción y su negación”,⁴³ es decir, *velle-non velle*. La clave, para Escoto, está en que una potencia abierta a opuestos es capaz de autodeterminación. Es precisamente esta autodeterminación la que le permite no sólo dirigirse a un acto sino *dirigirse a sí misma* hacia la realización (o no) de un acto o su contrario. Lo que hace racional a una potencia, entonces, es el modo en que elicit su operación.⁴⁴ Y en este sentido:

42 *In IX Metaph* q. 15, nn. 10-11. Seguimos la traducción de Cruz González-Ayesta.

43 *Ibid.*, n. 12.

44 Cfr. *ibid.*, n. 21.

Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’.⁴⁵

La indeterminación de la voluntad significa que ésta es capaz de autodeterminarse de modo absoluto. O, en otros términos, la voluntad es auténtico principio de sus actos y no va precedida de ninguna clase de movimiento previo en términos naturales. Por ello no tiene sentido buscar un “apetito racional” a la libre autodeterminación de la voluntad. De hecho, Escoto cree que

si se pregunta cuál es la causa de esta diferencia, a saber, que la naturaleza esté [determinada] a una sola cosa (esto es —cualquiera o cualesquiera que sea— [por qué] está determinada de por sí hacia aquello o aquellos) mientras que la voluntad, por el contrario, sea de los opuestos (esto es, de por sí sea indeterminada respecto de esta acción o su opuesta, o respecto de actuar o no actuar), puede decirse que esto no tiene causa alguna. Pues, al igual que el efecto inmediato se compara a la causa inmediata primaria y esencialmente (*primo et per se*) y sin una causa intermedia —de otro modo se iría al infinito [en la serie de causas]—, así también la causa activa es totalmente inmediata

⁴⁵ *Ibid.*, n. 22.

respecto de la acción que elicita. Y no hay otra razón de que elicite así [su acto] mas que es tal tipo de causa.⁴⁶

La voluntad es una potencia racional *porque es voluntad*. Se trata de una indeterminación, por lo demás, activa, e.g. frente a la imperfecta indeterminación de la materia. La definición que ofrece Escoto es por ello completamente contraria: “La indeterminación que corresponde a la voluntad no es como la de la materia ni imperfecta ya que la voluntad es activa, sino que es excelente en perfección y poder (*excellentis perfectionis et potestative*), no ligada a un acto determinado”.⁴⁷

En este punto Escoto retoma a Aristóteles mostrando que la apertura intelectual no es suficiente para “causar un efecto”, es decir, para determinar o elegir una acción concreta, porque el intelecto está de suyo abierto a la contrariedad de los objetos externos. En esa misma medida, piensa Escoto, el intelecto no es racional ni respecto a sus actos propios ni a los objetos extrínsecos.⁴⁸ Escoto llega a decir que el intelecto es racional *secundum quid*: justamente en la medida en que es una condición del acto racional, precisamente el de la voluntad que determina la acción.

Por eso dice Aristóteles:

“a esto lo llamo apetito o *prohaíresis*”, es decir elección; y no dice [lo llamo] voluntad, es decir potencia. De la misma manera si Aristóteles llama al intelecto potencia racional, se debe entender la diferencia antedicha según lo expuesto más arriba: al intelecto no le conviene [este título de potencia racional] ni respecto de su acto propio ni en cuanto concurre a través de su acto al acto de las potencias inferiores, sino que de ambos modos cae bajo el [título

46 *Ibid.*, n. 24.

47 *Ibid.*, n. 34.

48 Cfr. *ibid.*, n. 38.

de] naturaleza. Sin embargo, cae bajo el otro miembro en cuanto su acto es previo a los actos de la voluntad.⁴⁹

De acuerdo con Escoto, la diferencia entre su posición y la aristotélica se debe sobre todo a un conflicto terminológico: Aristóteles, en efecto, no cuenta con la terminología ni las distinciones conceptuales adecuadas para referirse a la voluntad. Escoto cree que Aristóteles habría hablado de una voluntad (y no de una “elección deliberada”) si hubiera tenido a su disposición las herramientas conceptuales para reflexionar acerca la posibilidad de elegir bienes contrarios abiertos por la razón.⁵⁰ Esto, por supuesto, es una interpretación que va más allá del propio texto aristotélico, al centrar el punto de inflexión de la acción en la capacidad de autodeterminación de la voluntad. Con ello se relativiza aún más la tesis socrática de la ignorancia del bien como factor explicativo de la *akrasia*. Racional debe entenderse entonces no como lo referido a la razón o intelecto, sino como “con razón”: “*si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis*”.⁵¹

Esta no es una tesis transitoria. Así, en *Ord.* II q. 38, escribe Escoto:

Colegir mediante un juicio corresponde, como la comprensión, sólo al intelecto. Pero colegir las cosas en el acto de uso, o bien ordenar un bien a otro, corresponde a la voluntad. Pues así como la voluntad es reflexiva sobre sí misma por ser inmaterial, así es

49 *Ibid.*, n. 40.

50 Cfr. *ibid.*, n. 53: “Sed contra: quare saltem ita frequenter vocat potentiam rationalem intellectum, et non sic voluntatem, licet innuat secundum praedicta? Potest dici quod actus intellectus praevius est communiter actui voluntatis, et nobis notior. Aristoteles de manifestioribus saepius locutus est, unde de voluntate pauca dixisse invenitur, quamvis ex dictis eius aliqua sequantur in quibus consequenter dixisset si illa considerasset”.

51 *Ibid.*, n. 41.

también capaz de hacer correlaciones o referir unas cosas a otras a su modo.⁵²

El acto de la voluntad no está determinado por el intelecto, que a su vez no está determinado por la voluntad sino extrínsecamente, es decir, en cuanto la voluntad puede llevarlo a considerar otra cosa, pero no dominar el acto mismo del intelecto. En contra, la voluntad puede oponer al orden del intelecto uno suyo propio, llevándolo a considerar otro bien al propuesto, o bien algo opuesto, o bien a adecuar ciertos medios a un fin, ya sea el propuesto por el intelecto o uno distinto.⁵³ La voluntad puede incluso considerar un bien opuesto a su fin último, y no por un error “intelectual” (es decir, por ir más allá de la conclusión del intelecto e identificar erróneamente un bien como el fin último), sino “simplemente porque la voluntad en su libertad establece algo como fin último en lugar de referirlo más allá al verdadero bien final”.⁵⁴ En el primer caso, el intelecto establecería un fin lejano como sumamente apetecible y la voluntad llevaría a cabo la identificación (no garantizada con certeza por el intelecto) de ese bien como el fin final. Pero el otro caso, que enfatiza más claramente la autodeterminación de la voluntad, sería establecer arbitrariamente un fin como el último de la vida

52 *Ord.* II d. 38, n. 15: “dico quod conferre per modum iudicii est solus intellectus, sicut et intelligere — sed referre utendo sive ordinando unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa vel potencis referre suo modo”.

53 Cfr. Tobias Hoffmann, “Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations”. *British Journal for the History of Philosophy* 21, n° 6 (2013): 1076: “For Scotus, the normal case seems to be that, by means of practical deliberation, the intellect has already ordered the goods prior to the will’s activity. According to Scotus, it would not befit a human being to act without practical deliberation, because it would be acting without knowing the reason for which one acts. Nonetheless, one remains free to will either in conformity with one’s deliberation or not. When one wills contrary to a practical judgement, then the order of the goods correlated by the will does not match the order of those correlated by the intellect. But Scotus seems to think that even when one wills in conformity with a practical judgement, the will itself orders its wanting this means to that end so as to conform to the judgement. Thus Scotus upholds that the source of the volition —both of the act and of the relations it involves— is in the will, not in the intellect”.

54 *Ibid.*, 1077.

humana, al margen de una posterior evaluación intelectual: por ejemplo, quien establece como su fin el dominio sobre otros, las riquezas, etc. Debe notarse que en estos casos no necesariamente hay un error intelectual, pues no es el intelecto el que determina que las riquezas son o parecen ser el bien final humano. Más bien, es la voluntad la que puede aferrarse a este fin como el más placentero para ella, pidiendo al intelecto dejar de lado toda consideración posterior o bien ignorándola. La voluntad es capaz por ello de establecer su propio orden de cosas.⁵⁵

Así es como la voluntad puede llevar a cabo actos viciosos: es precisamente la autodeterminación voluntaria la que permite establecer un orden (*collatio*) de actos y bienes contrarios a su fin, así como llevar a cabo acciones viciosas.⁵⁶ La voluntad, en efecto, “no necesita que el intelecto, antes de apetecer, compare esto a aquello, o separe esto de aquello, sino que basta que la voluntad compare esto a aquello, puesto que es una facultad colativa como el intelecto. En consecuencia, puede colegir cualquier cosa simple que le es mostrada del modo que quiera, tal como puede hacerlo el intelecto”.⁵⁷

4. El papel “supra-natural” de la voluntad

El propósito de la sección anterior es aclarar este extremo: la voluntad no se abre primero, en tanto apetito racional, a los bienes entendidos como *commoda*, para después, en un segundo momento y ya como facultad libre, hacerlo al *bonum in se*. Como afirmamos antes, la potencia nunca es puramente apetitiva si es racional. O mejor aún: en

55 Cfr. *Quodl.* q. 17, n. 4: “Potest dici, quod stricte accipiendo relationem rationis, scilicet pro habitudine causata in obiecto per actum partis rationalis per essentiam, scilicet intellectus, illa non est relatio rationis, quia comparatio ista immediate causatur per voluntatem, sicut ipsa immediate habet actum comparativum, et tunc sequitur quod sic stricte accipiendo relationem rationis, non omnis relatio est realis, vel rationis, sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis”.

56 Cfr. *ibid.*, n. 2.

57 *Ord.* II d. 6, q. 1, 19: “et non oportet intellectum ante appetere, hoc componere cum hoc, vel dividere hoc ab illo, sed sufficit voluntatem comparare hoc ad illud, quia voluntas est vis collativa sicut intellectus, et per consequens potens conferre quaecumque simplicia sibi ostensa, sicut intellectus potest”.

tanto racional, es siempre de suyo una potencia libre. El problema es la sede de comprensión, ya que los bienes apetecibles deben pensarse en el plano de la acción y no sólo como una deducción metafísica del intelecto. Esto se manifiesta en el tratamiento escotista de la *prohairesis* que, como en Aristóteles, se refiere a los bienes que están a nuestro alcance.

Desde el punto de vista teórico, Escoto explica la idea de bien como el orden de las causas finales en su *De primo principio*. Esto coincide con el orden de perfección tanto en dirección creadora (causalidad eficiente) como en dirección teleológica (causa final). Pero este orden de perfección o eminencia no determina de ninguna manera mis fines como agente práctico.⁵⁸ Conocer un orden de fines no es *vivir* según un orden de fines u *operar* en conformidad con ese orden. Precisamente por ello, para Escoto, la teología y la ética son ciencias prácticas, no teóricas.⁵⁹

Para Escoto, el orden de la voluntad se abre en el ámbito práctico, que refiere necesariamente a la posibilidad de actuar correcta o incorrectamente. Esto es lo que lleva al acento en la autodeterminación de la voluntad, incluso en el extremo de la visión beatífica, que Escoto busca preservar como libre y, por ende, sujeta a una posible pérdida.⁶⁰

La cuestión del bien queda así replanteada: el bien “metafísico” (por retomar la distinción de Boler) es aquello que el intelecto muestra a la voluntad como apetecible. Pero el bien “moral” es aquel que elige la voluntad en cuanto rectamente ordenado al mandato del intelecto.⁶¹ Según lo que hemos dicho, la voluntad no se “abre” primero al bien

58 Cfr. *EN* 1095a 5-6.

59 Cfr. *Ord. prol.*, n. 222: “Haec autem auctoritates probant quod ista scientia [theologia] non est praecise propter speculari, sed speculativa nihil quaerit ultra speculari, secundum Avicennam I Metaphysicae II”; y 225: “Finis speculativae [scientia] est veritas, finis autem practicae est opus”.

60 Cfr. Inciarte, “Verdad práctica en Aristóteles”, 255ss. Y *Ord. prol.*, n. 279: “Beati ergo licet non possint errare, non sequitur quod non habeant habitum etiam directivum, quia eo per impossibile circumscripto errare possunt”.

61 Cfr. *Quodl.* q. 18, n. 3: “Bonitas moralis est integritas eorum omnium quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire vel ipsi agenti in suo actu convenire”.

“metafísico” (ésta es la labor del acto intelectual), sino que su acción está siempre dirigida de suyo al bien “moral”, es decir, a lo apetecible en cuanto sigue rectamente o no al mandato del intelecto como un bien propio para el sujeto. Para que un bien sea objeto de la voluntad, el intelecto debe mostrarlo como apetecible en algún sentido; pero una vez aparece ante ella como apetecible, es la voluntad la que mantiene la capacidad de determinarse o no.⁶² La bondad moral, en cuanto *alcanzable*, depende entonces enteramente de la elección de la voluntad, con lo que Escoto cree preservar su carácter libre, pero refiere siempre también a la recta razón.⁶³ “En términos absolutos —escribe Escoto— es necesario para la bondad moral del acto moral que la preceda el dictamen completo de la recta razón, dictamen al cual se conforme”.⁶⁴ Así las cosas, la voluntad permanece en todo caso libre de conformarse o no al dictamen de la recta razón.

Por último, nos detenemos en el papel de las virtudes morales para mostrar que la inclinación de la voluntad mantiene siempre su apertura superabundante propia de una potencia libre.⁶⁵ La pregunta por considerar es: ¿cómo puede mantenerse a la par la tesis de que la voluntad es libre, al modo señalado con la noción de contingencia sincrónica, junto a la tesis de que la voluntad puede ser “determinada” por formalidades potenciales? En otras palabras: ¿qué papel desempeñan las pasiones, las cuales eran determinantes en el estudio aristotélico de la *akrasia*? Según Escoto, el rol de las pasiones y virtudes está en el orden

62 Ian C. Drummond, “John Duns Scotus on the Role of the Moral Virtues” (tesis doctoral, University of Toronto, 2016), 207: “Likewise in the case of the will, before we can speak of the moral dimension of an act of volition, the object of the act must minimally be an object that is naturally suited to the will. Since the will is the rational appetite and is naturally ordered to the good as rationally apprehended, Scotus seems to mean simply that for an act to be morally good or bad, the object of that act must be one that includes some ratio boni, or aspect of goodness, as apprehended by the intellect”.

63 Cfr. *ibid.*, 203.

64 *Ord.* I d. 17 n. 92 (Vat. 5:184): “Simpliciter ergo necessarium est ad bonitatem moralem actus moralis quod eam praecedat dictamen completum rationis rectae, cui dictamini conformetur”.

65 Para este apartado seguimos de cerca a Drummond, “Scotus on the Role”, 42ss.

de la voluntad considerada *qua* naturaleza, es decir, potenciando o dirigiendo o inclinando su acción. Pero si esto es así, pareciera que las virtudes merman la indiferenciación de la voluntad; la cual, es condición de su eficiencia superabundante. Según lo dicho hasta ahora, desde el punto de vista de la naturaleza, la voluntad tendría que ser suficientemente movida por el bien, su objeto propio:

La voluntad se determina por sí misma al bien *simpliciter*, pues o bien éste es su propio objeto, que se distingue del “bien como actual” (*bonum ‘ut nunc’*) que es objeto del apetito sensible, o bien si tiende al bien como actual puede determinarse suficientemente a tender o no tender según lo que muestra el intelecto (pues parece que el objeto aprehendido, en tanto aprehendido, moverá a la voluntad); y así no conviene poner en ella un hábito, sino que basta que el intelecto suficientemente se perfeccione mostrarlo rectamente.⁶⁶

Para Escoto, aun si el objeto se presentara como enteramente bueno en todo respecto, la voluntad se mantendría libre en el orden *velle-non*

66 *Ord.* III d. 33 n. 11: “Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est proprium obiectum eius, quod distinguitur contra bonum ‘ut nunc’ (quod est obiectum appetitus sensitivi), — vel si possit tendere in bonum ‘ut nunc’, potest sufficienter determinari in tendendo vel non tendendo ex ostensione rationis (videtur enim quod obiectum apprehensum, sicut apprehensum est, moveat voluntatem); et ita non oportet in ipsa ponere habitum, sed sufficit quod intellectus sufficienter perficiatur ad recte ostendendum”. No entraremos aquí en la cuestión de la co-causalidad, que Escoto discute tanto en el plano cognitivo como en el volitivo: ya sea que el objeto (la *species expressa*) sea co-causal respecto del acto intelectual y el bien lo sea respecto del acto volitivo, o no, en cualquier caso la *ratio* o causa determinante en ambos casos es ya el intelecto, ya la voluntad; cfr. Drummond, “Scotus on the Role”, 61, nota 37. Y véase *Lect.* II d. 25 n. 68: “‘Agere libere’ est per cognitionem — unde volens libere, ex hoc quod libere vult, non est caecus; ex hoc igitur quod quis libere vult, sequitur quod vult illud cognoscendo, ita quod in libertate includitur cognitio; igitur obiectum cognitum sive cognitio obiecti non requiritur ad actum voluntatis ut illud ‘sine quo non’ tantum, sed tamquam aliqua causa inclusa in libertate et potestate liberi arbitrii”.

velle. El extremo que parece querer evitar es un intelectualismo-deductivista de fondo. Si el fin último fuera querido de forma necesaria, el complejo curso de la vida moral humana consistiría en la “deducción” de los bienes intermedios entre nuestra situación contextual y el fin último; en cuyo caso la voluntad se iría determinando de un modo acorde a la claridad de estos bienes intermedios. La libertad de la voluntad no sería tal, sino sólo un reflejo adaptado a la claridad con la que el intelecto es capaz de vincular bien intermedio y último fin.⁶⁷

Con esto en mente, la doctrina de los dos apetitos aparece ahora como una consideración de la voluntad *qua* potencia apetitiva, pero sólo perfectamente comprendida según la *ratio* de libertad:

Digo que hay un doble apetito en la voluntad, a saber, natural y libre. Natural llamo sólo a la potencia voluntaria absolutamente, pero sin añadir nada a la voluntad; pues así como cualquier naturaleza tiene una inclinación a su perfección, así también la naturaleza intelectual, a saber, la voluntad, tiene una inclinación a su perfección. El otro es el apetito libre que es el querer libre (*velle liberum*).⁶⁸

Considerada en términos absolutos, la voluntad es un tipo de apetito dirigido en razón de su naturaleza a la bienaventuranza como *summum bonum*. Pero en tanto libre (*natura intellectualis*), es libre. Con esto apuntamos el fondo de nuestra diferencia con Barnwell.⁶⁹

67 *Rep.* IV-A d. 49 qq. 9-10, n. 5: “Causa superior si necessario agit, eadem necessitate movet causas inferiores ad agendum actiones suae actioni necessarias. Cum ergo ad actum voluntatis requiratur apprehensio intellectus, sequitur quod si voluntas necessario”.

68 *Rep.* IV-A d. 49 qq. 9-10, n. 2. Cfr. Drummond, “Scotus on the Role”, 64 ss.

69 “Note that this division between the natural will and the free appears on the surface to be related to Scotus’s discussion of the two affections of the will. According to Scotus, the affectio commodi is the will insofar as it is naturally inclined to its own perfection as the good that is proper to it, and the affectio iustitiae is the will insofar as it is able to moderate this natural inclination and seek not just its own good but the good itself. While the terminology of the

Podría sostenerse, como Tomás de Aquino, que esta inclinación es general y no suficiente para el bien concreto, o para el bien que supera a la propia voluntad (el bien de justicia). Escoto responde que no es el objeto presentado como bueno lo que la determina sin más, puesto que esto implicaría una acción necesaria (o bien que los actos inmorales tendrían su raíz en el intelecto);⁷⁰ y como la libertad de la voluntad le permite actuar recta o injustamente, en general necesita de un hábito que la incline al bien.⁷¹ Pero una inclinación o determinación parece contraria a la libertad. Aunque la doctrina de Escoto despeja el papel de la voluntad frente a las pasiones, ¿debemos señalar las virtudes morales como una inclinación oportuna o incompatible con la libertad? La respuesta de Escoto comienza por la vía negativa: si la virtud permite la realización de actos meritorios y justos (y la inmoralidad de lo vituperable), y esto sólo es posible para una facultad libre, la voluntad parece la mejor sede para las virtudes.⁷² Si el intelecto, además, siendo una potencia natural (*qui magis naturaliter operatur quam voluntas*), puede tener virtudes, con mayor razón podrá tenerlas la voluntad.⁷³

La voluntad, en efecto, es sede de las virtudes entendidas como hábitos pasivos. Para Escoto las virtudes no tienen un rol activo en la

affections of the will is ultimately derived from Anselm, Scotus’s development of the idea is very different. As Peter King argues, Scotus ultimately turns the affections into a way of conceptualizing how the will can be both an appetite and a free power; see King, “Scotus’s Rejection of Anselm”. For discussion of whether the affectio commodi and the natural appetite should be identified in Scotus, see González-Ayesta, “Duns Scotus on the Natural Will” (Drummond, “Scotus on the Role”, 66, nota 53).

70 *Ord.* III d. 33 n. 23 (Vat. 10:153): “Quod si dicas ‘sufficit rationem recte ostendere, ideo non requiritur virtus in voluntate, sed in ratione’, — hoc falsum est, quia tunc oporteret rationem primo errare in ostendendo, prius quam voluntatem male eligere; et ita ante primum peccatum voluntatis esset error in intellectu, — quod est irrationale: poena enim tunc esset ante culpam!”.

71 *Ord.* III d. 33 n. 22: “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”.

72 Cfr. *Ord.* III d. 33, 28-29.

73 *Ibid.*, n. 30.

determinación del bien moral⁷⁴ que se reduzca a la presencia de una *relación* que exista en la misma medida en que existen sus términos (en este caso, la relación entre un acto y el dictado de la razón recta). La virtud únicamente funciona como lo hacen los hábitos; los cuales, o bien inclinan a adoptar la decisión de la recta razón, cuando ésta existe, o bien hacen esta adopción un ejercicio más fácil, expedito y placentero.⁷⁵ En consecuencia, la virtud moral no tiene un papel en la determinación moral del acto, sino que aporta perfección *a la facultad*: hace, en efecto, que el acto voluntario sea más intenso y desenvuelto. De ahí que la voluntad pueda realizar actos moralmente buenos incluso contra sus inclinaciones (por ejemplo, contra la inclinación de sus vicios), así como los hábitos pueden moderar la fuerza por la que las pasiones se inclinan a un objeto.⁷⁶ Con esto el papel de las virtudes en la filosofía moral de Escoto queda ciertamente restringido.⁷⁷

74 *Ord.* I d. 17 n. 46: “Qui vellet tenere conclusionem istarum rationum, posset negare ab habitu omnem rationem principii activi, et dicere quod habitus tantum inclinatur ad operationem, quasi actus prior conveniens cum actu secundo, et determinans ad actum illum”. Y *Ord.* I d. 17 n. 47 (Vat. 5:157-158): “Nulla autem videtur necessitas ponendi causalitatem aliquam activam in habitu respectu actus, quia sine hoc salvabuntur omnes condiciones quae communiter attribuuntur habitui; nulla etiam est necessitas auferendi a potentia perfectam rationem causalitatis, ut attribatur partialis causalitas potentiae. Ergo non est aliqua causalitas habitui attribuenda”.

75 *Ord.* I d. 17 n. 7: “Quattuor condiciones attribuimus habitui et habenti habitum: quod operatur delectabiliter, faciliter, expedite et prompte”.

76 *Ord.* I d. 17 n 99: “Habitus potest facere obiectum minus conveniens potentiae habituatae quam esset potentiae non-habituatae: sicut enim gravi magis disconveniens est esse sursum quam corpori neutro (licet gravitas non esset principium activum descensus), ita potentiae secundum se conveniens esset aliquid delectabile excessivum, sibi autem habituatae per habitum inclinantem ad actus moderatos, disconveniens est - vel non ita delectabile et conveniens - illud delectabile excessivum. Et pro tanto, quasi per repugnantiam formalem vel virtuales ad habitum, habitus disconveniens vel excedens moderatur, ne illud delectabile immoderate delectet; et ex hoc non sequitur aliqua activitas habitus, sicut nec humiditatis in ligno, licet ipsa moderetur ne ignis ita immoderate calefaciat vel vehementer, sicut corpus siccum”.

77 Cfr. Drummond, “Scotus on the Role”, 229.

5. Conclusiones

La psicología, ética y teoría de la acción aristotélicas constituyen un antecedente fundamental para la filosofía de Duns Escoto. Esto es así, al grado en que no es exagerado afirmar que la concepción de Escoto de la voluntad como la única potencia racional (i.e. libre) es un tipo de apropiación que hace de la noción aristotélica de *prohaíresis*. Si bien Aristóteles difícilmente concibió una realidad metafísica análoga o equiparable a la de la voluntad, Escoto interpreta la noción *prohaíresis* como el principio de la racionalidad, autodeterminación e intencionalidad de la acción humana. Dicha ampliación del sentido originario aristotélico no es arbitraria. La identificación escotista de *prohaíresis* y voluntad descansa, en última instancia, en la oposición que hace Aristóteles entre naturaleza e intelecto. Para Escoto, el intelecto al que alude el Estagirita en dicho binomio no es la facultad que opera *per modum naturae*, sino un poder práctico respecto de lo operable. Signo de ello, cree el Sutil, es que Aristóteles utiliza indistintamente los términos de arte, intelecto o propósito (*prohaíresis*) para referirse a lo opuesto a la naturaleza. Hasta este punto, la lectura de Escoto parece sugerir que, para Aristóteles, la noción de intelecto refiere conjuntamente al principio representacional y al principio motivacional que producen la acción humana. Sin embargo, Escoto decanta aún más la noción de intelecto, pues “si la diferencia entre *prohaíresis* y naturaleza es la de dos modos distintos e irreductibles de causalidad eficiente, y esa misma diferencia es la que existe no sólo entre naturaleza e intelecto (como Aristóteles piensa), sino también entre naturaleza y voluntad (en la opinión de Escoto), entonces es claro que Escoto interpreta el término aristotélico de *prohaíresis* como algo que cae en el lado de la voluntad y a la voluntad como la única potencia racional, mientras que sitúa al intelecto (en tanto algo distinto a la voluntad) en el lado de los principios que obran *per modum naturae*”.⁷⁸ Por consiguiente, para Escoto obrar con propósito (i.e. según una *prohaíresis*) es obrar como una causa libre; obrar según la razón (y no como un principio natural) es obrar según los mandatos de la voluntad.

78 Cruz González-Ayesta, “Scotus’ Interpretation of the Difference between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas”. *Franciscan Studies* n.º 66 (2008): 409-410.

En la filosofía aristotélica, todas estas nociones están implicadas en la comprensión del fenómeno de la *akrasia*; el cual, que consiste en el fracaso de seguir el mejor curso de acción por una presunta debilidad de ánimo; esto es, tras haber sido impedido por algún factor de su parte no racional. Típicamente, el acrático suele representarse como un sujeto fracturado por deseos contrarios; como quien se debate entre los mandatos de su razón y los del corazón (por referirnos a su parte sensible o no-racional). Sin embargo, la *akrasia* de la que se ocupa a Aristóteles, en realidad, es el caso de un individuo que ha fracasado en mediar racionalmente a su apetito, es decir, quien ha obrado según su propio impulso y en ausencia de un estado mental contrario. De ahí que Aristóteles describa la acción del acrático no como una elección formal de obrar según un deseo no-racional y en contra de lo que dicta la razón, sino como la acción contraria a la *prohairesis* del agente.

Escoto redistribuye el peso de las razones que dan lugar a la acción al convertir a la voluntad en una potencia que se autodetermina. Se mantiene así, de algún modo, el modelo central de volubilidad del acrático: el intelecto puede proveer mandatos morales mientras que el sujeto puede dejarse llevar por el apetito; pero el punto central está puesto ahora en la autodeterminación voluntaria, que puede no sólo no obedecer a la razón, sino incluso redirigirla a buscar medios adecuados para un fin enteramente distinto. Así, el papel de las pasiones adquiere una nueva relevancia, en la medida en que la voluntad puede inclinarse hacia ellas a sabiendas de que su mandato contrapone al del intelecto. Por su parte, el papel de las virtudes parece volverse irrelevante, en tanto están más cerca de su carácter ontológico de *hábitos* que de la caracterización moral de la acción, pero Escoto cree asegurar con ello dos cosas: primero, que la virtud es efectivamente una perfección de la *facultad* (no del objeto ni del acto). Y segundo, que la voluntad permanece, *absolute*, libre: incluso capaz de actuar contra sus propias inclinaciones, incluso cuando sus hábitos parecen inclinarla irremediablemente hacia la *akrasia*.

La lectura escotista de la filosofía práctica de Aristóteles es, sin duda, un paso más al que dan Tomás de Aquino u otros comentaristas. Al comentar *Metafísica* IX, 2, en efecto, Tomás “no introduce ninguna novedad respecto del planteamiento aristotélico”.⁷⁹ En cambio, Escoto al

79 González-Ayesta, “La influencia de Escoto”, 245.

revisar esas mismas líneas, no sólo las comenta, sino que se apropia del lenguaje y las estructuras del Estagirita para construir una explicación más sofisticada acerca de la acción y las potencias humanas. Explicación que, paradójicamente, algunos especialistas encuentran muy poco aristotélica.

Referencias bibliográficas

Agustín, *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.

Barnwell, Michael. *The Problem of Negligent Omissions: Medieval Theories of Action to the Rescue*. Leiden: Brill, 2010.

Boler, John. “Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, n.º 1 (1993): 109-126.

Cress, Donald A. “The ‘Coloratio’ by Duns Scotus of the ‘Ratio Anselmi’ and Vindobon. 1453”. *Modern Schoolman* 54, n.º 1 (1976): 33-43.

Cuccia, Emiliano J. “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”. *Tópicos* n.º 43 (2012): 153-172.

Dahl, Norman O. “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of the Will”, en *A Companion to Aristotle*, editado por Georgios Anagnostopoulos, 498-511. MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Duns Escoto, J. *Opera Omnia*, edición Vaticana edita por Carl Balić et al. Ciudad del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.

Duns Escoto, J. *Tratado sobre el primer principio*, editado Félix Alluntis. Madrid: Editorial Católica, 1989.

Duns Escoto, J. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: cuestiones cuodlibetales*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

Duns Escoto, J. *Opera Philosophica*, editada por Girard J. Etzkorn y Timothy B. Noone. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1997-2006.

Pseudo-Dionisio Areopagita. *Corpus Dionysiacum* II. De Gruyter, 1991.

Dostoievski, Fiódor. *Los hermanos Karamazov*. España: Verbum, 2020.

Drummond, Ian C. “John Duns Scotus on the Role of the Moral Virtues”, tesis doctoral, University of Toronto, 2016.

Dumont, Stephen. “The Origin of Scotus’s Theory of Synchronic Contingency”. *Modern Schoolman* n.º 72 (1995): 149-167.

Dumont, Stephen. “The Question on Individuation in Scotus’s *Quaestiones super Metaphysicam*”, en *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti: atti del Congresso scotistico internazionale I, Roma 9-11 marzo 1993*, editado por Leonardo Sileo, 193-227. Roma: Antonianum, 1995.

Gerson, Juan. *De mystica theologia*. Lugano: Aedibus Thesauri Mundi, 1958.

González-Ayesta, Cruz. “Scotus’ Interpretation of the Difference between VOLUNTAS UT NATURA and VOLUNTAS UT VOLUNTAS”. *Franciscan Studies* n.º 66 (2008): 371-412.

González-Ayesta, Cruz. “Duns Scotus on Synchronic Contingency and Free Will: The Originality and Importance of His Contribution”. *Archai Verbi. Subsidia* n.º 3 (2009): 157-174.

González-Ayesta, Cruz. “La influencia de Escoto sobre la concepción de la libertad expuesta por Suárez en la Disputación 19”, en *Metafísica y libertad, Cuadernos de Anuario Filosófico* (Serie universitaria, n.º 214), editado por David González Ginocchio, 243-258. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009.

Hoffman, Tobias. “Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations”. *British Journal for the History of Philosophy* 21, n.º 6 (2013): 1071-1090.

Inciarte, Fernando. “Verdad práctica en Aristóteles y Duns Escoto: una comparación”. *Anuario Filosófico* 32, n.º 1 (1999): 251-268.

Lee, Sukjae. “Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections”. *Vivarium* 36, n.º 1 (1998): 40-54.

León Florido, Francisco. “Notabilia: El comentario perdido de Juan Duns Escoto a Metafísica XII”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 71, n.º 205 (2020): 77-109.

Lorenz, Hendrik. “Aristotle’s Analysis of Akratic Action”, en *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*, editado por Ronald Polansky, 242-262. USA: Cambridge University Press, 2014.

Noone, Timothy. “Duns Scotus on *Incontinentia*”, en *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie /The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, editado por Tobias Hoffmann, Jörn Müller y Mattias Perkams, 285-306. MA: Peeters, 2006.

Normore, Calvin. “Scotus, Modality and Instants of Nature”, en *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, editado por Ludger Honnefelder, Rega Wood y Mechthild Dreyer, 161-174. Brill, 1996.

Pini, Giorgio. “Duns Scotus’s Metaphysics: The Critical Edition of his *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 65, n.º 2 (1998): 353-368.

Pini, Giorgio. “Univocity in Scotus’s *Quaestiones super Metaphysicam*: The Solution to a Riddle”. *Medioevo* 30 (2005): 69-110.

Pini, Giorgio. “Duns Scotus’ Commentary on the ‘Topics’: New Light on his Philosophical Teaching”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 66 (2009): 225-243.

Vigo, Alejandro. “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”. *Anuario Filosófico* 32, n.º 1 (1999): 59-105.

Wolter, Allan B. *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 1946.