



Filosofía, teología y moral hacia finales del siglo XIII: una aproximación al caso de la voluntad libre y su influencia en la filosofía de las virtudes morales de Juan Duns Escoto.

Philosophy, theology and morality towards the end of the 13th century: an approach to the case of free will and its influence on John Duns Scotus' philosophy of moral virtues.

Emiliano Javier Cuccia

Universidad Adolfo Ibañez

Resumen: El presente trabajo propone analizar de qué modo las disputas escolásticas y eclesiásticas en torno a la determinación de la causalidad del acto voluntario, acaecidas entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV, impactaron en el desarrollo del pensamiento del franciscano Juan Duns Escoto y, particularmente, en su doctrina sobre el sujeto y naturaleza de las virtudes morales, un ámbito en el cual ofrece una interpretación bastante original tanto de las fuentes aristotélicas que son citadas como de la tradición filosófica que lo precede. Lo que se argumenta y espera ponerse de manifiesto es que dicha doctrina resulta profundamente deudora de la previa consideración de la voluntad como potencia activa frente al intelecto, y como única potencia racional, libre y moral.

Palabras clave: Juan Duns Escoto; virtudes morales; libertad; voluntad; ética; escuela franciscana.

Abstract: This paper proposes to analyze how the scholastic and ecclesiastical disputes surrounding the determination of the causality of voluntary acts—which took place between the end of the 13th century and the beginning of the 14th century—impacted the development of the ideas of John Duns Scotus, in particular on his doctrine concerning the subject and nature of moral virtues, an area in which he offers a rather original interpretation of both the Aristotelian sources he cites and the philosophical tradition that preceded him. The paper argues and hopes to demonstrate that this doctrine is deeply influenced by the previous consideration of the will as an active power in relation to the intellect, and as the only rational, free and moral power.

Keywords: John Duns Scotus; Moral Virtues; Freedom; Will; Ethics; Franciscan School.

Sumario:

1. Introducción
2. Antecedentes de la problemática del acto libre en la segunda mitad del siglo XIII
3. Duns Escoto frente al debate sobre la causalidad de la volición
4. La voluntad libre como sujeto de las virtudes morales en Juan Duns Escoto
5. Corolario
6. Bibliografía

1) Introducción

Cuando se piensa en Juan Duns Escoto, son muchas las cualidades que su figura evoca. Se trata, desde ya, de un celeberrimo teólogo que con sus profundas reflexiones allanó el camino para la mejor comprensión de complejos problemas doctrinales hasta dejar su huella, incluso, en la declaración solemne del dogma de la Inmaculada Concepción en el año 1854.¹ También se trata de un refinado metafísico que, en un ambiente intelectual de fuertes disputas y rápidos cambios, fue capaz de desarrollar (en escasos años) un cuerpo doctrinal que no sólo actualizó los postulados tradicionales de la escuela franciscana al sintetizarlos con el aristotelismo cada vez más preponderante, sino que también se convirtió en referencia obligada que marcó con firmeza el camino continuado tanto por los teólogos franciscanos posteriores² como por no pocos filósofos y teólogos ajenos a dicha tradición.³

Con todo, una de las facetas de su obra que ha despertado mayor interés en las últimas décadas la constituyen sus reflexiones en el campo de la filosofía práctica acerca de las relaciones entre voluntad e inteligencia, las condiciones del acto libre y sus consecuencias para la determinación del obrar moralmente correcto. Y es precisamente en este ámbito donde tal vez se destacan con mayor claridad la influencia del ambiente erístico en el que le tocó desarrollarse y su enorme sagacidad para encontrar soluciones originales y perdurables a problemas extremadamente complejos. En esta línea, la doctrina de Juan Duns Escoto acerca del sujeto de las virtudes morales, lejos de ser un asunto trivial propio de una *discusión bizantina*, constituye una consecuencia cuidadosamente deducida de principios filosóficos y teológicos previamente establecidos y defendidos. Pero tales principios, a su vez, son deudores de casi un siglo de debates, no sólo académicos sino también eclesiásticos, referidos particularmente al modo de entender el rol de la voluntad con respecto a la causalidad del acto libre.

A continuación, se propone una indagación en tres partes mediante la cual se pueda poner de manifiesto a) el contexto filosófico y teológico general referido al problema de la causalidad del acto libre que antecedió inmediatamente a la labor intelectual de Escoto, b) el modo dinámico en que dicho contexto influyó en su concepción sobre la relación entre inteligencia y voluntad como causas del acto libre, y c) el impacto que dicha concepción ejerció en su doctrina del sujeto de las virtudes morales.

2) Antecedentes de la problemática del acto libre en la segunda mitad del siglo XIII

¹ Cfr. León Amorós OFM, «La significación de Juan Duns Escoto en la historia del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen Santísima», *Verdad y vida* 14 (1956): 349-488.

² Resulta, incluso, notable la extensa y profunda influencia que tuvo la figura de Escoto en los religiosos de la Orden Franciscana en la América Colonial. Particularmente, en Chile, entre los siglos XVI y XIX, “en la mayoría de los estudios generales de la orden franciscana existían cátedras *ad mentem Subtilissimi Joannis Duns Scoti*” (Rodrigo Álvarez, «El poema Escotida o vida del Doctor Sutil Escoto (1744), de fray Gregorio Fariás, un antecedente americano del dogma de la Inmaculada Concepción», *Teología y vida* 65 (2024): 74.) Cfr. también Rigoberto Iturriaga, «El Escotismo en Chile», *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 8 (1990): 37-58.

³ Cfr. Richard Cross, *Duns Scotus* (Oxford University Press, 1999), 5.

La segunda mitad del siglo XIII se presentó como una época de particular florecimiento intelectual provocado, principalmente, por la influencia ejercida por las obras filosóficas griegas, judías y musulmanas traducidas al latín en el ámbito de la Cristiandad. En este sentido, jugó un rol particular y destacado el contacto directo con una gran cantidad de obras de Aristóteles (como la *Metafísica*, la *Ética Nicomáquea* y la *Política*) dentro del ámbito académico de las universidades medievales. Si bien la figura del Estagirita como autoridad en el campo de la filosofía fue creciendo paulatinamente con el paso de los años, la consideración de algunas de sus ideas provocó más de un conflicto debido a las incompatibilidades que parecían mostrar algunas de ellas con ciertos artículos de la fe.⁴ Es necesario aclarar que, si bien las ideas aristotélicas en sí mismas contenían el germen de algunas de las polémicas desatadas, otras de ellas fueron motivadas por las glosas y otros añadidos sobre dichas obras realizados por (o atribuidas a) los filósofos árabes.

Así ocurrió con uno de los puntos más discutidos acerca del pensamiento aristotélico, tal como fue recibido en el ámbito de la Cristiandad medieval: la tesis de la unicidad del intelecto paciente defendida como auténticamente aristotélica de acuerdo con los comentarios de Averroes al *De Anima*.⁵ Esta lectura particular de la doctrina peripatética fue adoptada y enseñada por algunos maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de París merced a lo cual ganó terreno entre sus colegas del *studium parisiense*.⁶

Ante esto, muchos teólogos notaron que la afirmación de dicha tesis implicaba, entre otras cosas, algunas consecuencias contrarias a la afirmación de la libertad y de la responsabilidad moral de la persona frente a sus acciones. En efecto, como desde dicha óptica el intelecto sería único y numéricamente idéntico para todos los individuos, entonces sería incorrecto afirmar que el hombre piensa. Más bien, sería la sustancia espiritual separada llamada *intelecto* la que pensaría a través del hombre. En palabras de David Piché:

«Por ende, el hombre en tanto individuo no tiene que esperar retribuciones o que temer sanciones en una vida futura por las acciones que él hubiera cometido aquí abajo, porque el intelecto, en virtud del cual él podría ser inmortal, no es suyo, no le pertenece propiamente».⁷

⁴ Para una breve pero completa síntesis del proceso de difusión del *peripatetismo*, especialmente en su vertiente greco-árabe, en el occidente cristiano y de las reacciones contrapuestas que desató, cfr. el prólogo de la edición del texto de la condena de 1277, elaborado por David Piché en David Piché y Claude Lafleur, *La condamnation parisienne de 1277* (Vrin, 1999), 151-58.

⁵ De acuerdo con la lectura de Tomás de Aquino, la interpretación averroísta del intelecto pasivo aristotélico lo colocaba como una substancia separada del cuerpo, de ninguna manera unida a él como forma, y única para todos los hombres (Cfr. Thomas Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 43 (Editori di San Tommaso, 1976). I, 7-15).

⁶ Según Bonnie Kent, estos maestros de arte recibieron el nombre de *averroístas* a causa de la influencia que había ejercido en ellos la lectura de las glosas del filósofo musulmán. Pero más adelante, ese mismo nombre sirvió para designar a todos aquellos maestros de arte que profesaban alguna forma de «aristotelismo exacerbado». Cfr. Bonnie Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (The Catholic University of America Press, 1995), 41-42.

⁷ Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 161. Tomás de Aquino expresa esta consecuencia en Aquinatis, *De unitate intellectus*. I, 23-29.

Un planteo de este tipo llevaría forzosamente a la negación de la responsabilidad del hombre sobre sus actos particulares.⁸ Las respuestas y objeciones contra esta doctrina no se hicieron esperar y, si bien todas ellas coincidieron en afirmar la absoluta necesidad de la individualidad del intelecto y de la elección libre como *conditiones sine quibus non* de la responsabilidad del hombre por sus actos, se gestaron notables diferencias acerca de la naturaleza de dicha elección. Estas diferencias se hicieron claramente perceptibles desde un primer momento, con ocasión de las respuestas brindadas por Tomás de Aquino, por un lado, y el maestro franciscano Buenaventura, por otro.

En su tratado *De unitate intellectus contra Averroistas*, Tomás intentó demostrar que Aristóteles nunca enseñó la doctrina de la unicidad del intelecto y que ésta era sólo una perversión interpretativa realizada por Averroes, la cual no sólo era contraria a la fe sino también a los principios de la filosofía.⁹ Y señaló, entre los problemas filosóficos, que una propuesta tal conllevaría forzosamente la destrucción de los principios de la moralidad ya que, si el intelecto es algo uno y separado de los hombres, entonces la voluntad “que está en el intelecto” también sería ajena al individuo y no habría en este último como tal acciones voluntarias. Esta consecuencia debe entenderse a la luz de su interpretación del esquema antropológico legado desde Aristóteles. Según esta interpretación, la acción del hombre es libre porque éste, en tanto racional, posee la capacidad de dirigirse hacia cosas opuestas. Así, la inteligencia del hombre sería capaz de captar el bien que debe hacerse para alcanzar el fin y, una vez que la inteligencia captara este bien, la voluntad se movería hacia el mismo, poniendo en movimiento las otras potencias humanas en orden a su consecución.¹⁰ Por ende, si la inteligencia no perteneciese al individuo y fuese algo separado, tampoco la voluntad —que está incluida en la inteligencia— podría pertenecer al individuo. Así este último no sería señor de sus actos o, lo que es lo mismo, la acción libre, que es el producto de la operación racional, no sería atribuible a la responsabilidad de cada hombre.¹¹

Por su parte, el franciscano Buenaventura también se pronunció en contra de las afirmaciones de los averroístas y, en líneas generales, defendió una posición similar a la del Doctor Angélico, salvo por una diferencia que, a la postre, resultó decisiva: se guardó de postular que la voluntad se moviera con necesidad una vez que el objeto de deseo le hubiese sido presentado por la inteligencia. Basándose en la autoridad de Anselmo de Canterbury,¹² afirmó que la voluntad era esencialmente activa¹³ y que de

⁸ Tomás de Aquino, entre otros, denuncia esta correlación en su *De unitate intellectus* III, 81-82, cit. también por Kent, *Virtues of the Will...*, 42.

⁹ Aquinatis, *De unitate intellectus*. I, 29-31: “Intendimus autem ostendere positionem predictam non minus contra philosophiae principia esse quam contra fidei documenta”.

¹⁰ Una explicación detallada de este esquema puede encontrarse en *QQ.DD. De Veritate*, q. 22, a. 15, co. (Thomas Aquinatis, «Quaestiones disputatae de veritate», Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1973.) Cfr. también *S.Th.* q.82, a.4, ad 3 y *S. Th.*, I-II, q 9, a 1, co.

¹¹ Cfr. Aquinatis, *De unitate intellectus*. III, 336-363.

¹² Se trata, en concreto, de un pasaje del capítulo 4 de su *De Conceptu Virginali* donde indica que el alma es capaz de moverse a sí misma por la voluntad. Otros teólogos franciscanos también recurrieron a la misma cita de Anselmo. Tal es el caso, como se verá más adelante, de Juan Duns Escoto en *Reportatio parisiensis* II, d. 25 (Ioannis Duns Scotus, *Opera Omnia*, XI-1 Reportata Parisiensia (Georg Olms Verlag, 1969), 367.)

¹³ Lo que afirma es que el libre arbitrio es una facultad de auto movimiento que, si bien comienza a formarse en el intelecto, se consuma en la voluntad. Cfr. *In Sent.*, II, d. 25, p. I, a. un., q. 6: “Dicendum quod cum liberum arbitrium sit facultas sive dominium, ex qua dicitur potentia facilis, non solum ad movendum alia, sed etiam ad movendum se ipsum; sicut ratio movendi se inchoatur in ratione et consummatur in voluntate”

ella dependía propiamente la libertad, “ya que las otras potencias en nosotros deben ser movidas por el asentimiento y el comando de la voluntad”. De este modo, la libertad pertenecería en lo fundamental a la voluntad ya que en ella residiría, de modo formal, la elección libre.¹⁴

Ciertamente, Buenaventura compartía con Tomás la necesidad de que el acto de la voluntad presuponga un acto deliberativo previo del intelecto y, por lo mismo, jamás insinuó que la razón no participara en el proceso de la elección. Muy por el contrario, la decisión libre debía comenzar por la razón, pero lo que no podía admitir era que la voluntad debiera seguir necesariamente el juicio establecido por aquella. Lo que rechaza, entonces, es la existencia de una causalidad directa del intelecto sobre el acto de la voluntad. Si esto fuera así, entonces habría que negarle a la voluntad toda libertad y considerarla como una facultad que operaría de un modo natural, lo cual, ante sus ojos, no sólo hubiese ido en contra de la autoridad de numerosos maestros de la fe, sino que también hubiese puesto en jaque la responsabilidad del hombre frente a sus acciones. Resulta oportuno señalar que el núcleo de estas críticas se vio reflejado en la primera serie de tesis condenadas promulgadas por el obispo de París Étienne Tempier en diciembre de 1270, condena que si bien tuvo como objetivo principal las ideas averroístas, también insinuó un interés bastante marcado en enfatizar el carácter activo y libre de la voluntad, manifestado en las tesis condenadas número 3 (“Que la voluntad del hombre quiere o elige por necesidad”) y número 9 (“Que el libre arbitrio es una potencia pasiva, y no activa; y que es movida hacia lo apetecible por necesidad”)¹⁵

De este modo, el intento por superar y rebatir las posiciones averroístas dio pie a una disputa polarizada en dos corrientes: la de aquellos que priorizaban el rol eminentemente activo de la voluntad y la de aquellos que opinaban que la voluntad era en parte pasiva frente al bien que le muestra la inteligencia, y en parte activa en la medida en que pone en movimiento las restantes potencias humanas. Si bien en un comienzo estas posturas divergentes no se presentaron con una radicalidad tan marcada, con el tiempo las diferencias doctrinales entre ambas fueron profundizándose de un modo paulatino a raíz de la aparición de nuevos elementos conflictivos inspirados en el pensamiento de Aristóteles.

Concretamente, la ampliación de los estudios sobre la *Ética Nicomáquea* del Estagirita, plenamente disponible en latín a partir de la segunda mitad del siglo XIII,¹⁶ suscitó nuevas discusiones entre los maestros de arte y los de teología. Discusiones no causadas ya por los comentarios de Averroes sino referidas al ideal de vida moral

(S. Bonaventura, *Opera Omnia*, II Commentaria in Secundum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Ad Claras Aquas, 1885), 605.) Cfr. también Kent, *Virtues of the Will...*, 101.

¹⁴ Cfr. *In Sent.*, II, d. 25, p. I, a. un., q. 3: "Dicitur enim liberum et dicitur arbitrium; et arbitrium est ipsius rationis, libertas vera ipsius voluntatis, ad cuius nutum et imperium moveri habent cetera, quae sunt in nobis" (S. Bonaventura, *Sent II*, II Commentaria in Secundum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 598.)

¹⁵ Cfr. Ignacio Pérez Constanzo e Ignacio Alberto Silva “Introducción” en Tomás de Aquino y Siger de Brabante, *Sobre la Unidad del Intelecto contra los Averroístas, Tomás de Aquino – Tratado acerca del Alma Intelectiva, Siger de Brabante*. (EUNSA, 2005), 15-16.

¹⁶ Bonnie Kent enfatiza que fue justamente esta disponibilidad completa de la ética aristotélica la que marcó el punto de inicio de los conflictos interpretativos. Cfr. Kent, *Virtues of the Will...*, 40.: «Only later, when scholastics had a complete translation of the *Ethics* at their disposal, did Aristotle's moral philosophy become controversial».

propuesto allí. El mismo, como se sabe, identificaba la suprema felicidad del hombre con la actualización plena de su intelecto merced a la contemplación del Bien Supremo. A su vez, dicho fin se consideraba como el corolario de una vida rectamente desarrollada según la naturaleza propia del hombre. En otras palabras, para Aristóteles, alcanzar la suma felicidad era la consecuencia natural de la vida según el *logos*.

Cuando los maestros de arte tomaron contacto con esta doctrina, muchos pretendieron que la misma fuese explicada sin restricciones de ningún tipo y elaboraron en torno a ella “una ciencia moral en sentido estricto, es decir de naturaleza exclusivamente racional y sin referencia alguna a los datos revelados del cristianismo”.¹⁷ Y, en la medida en que su difusión –junto con la de otras ideas del *Corpus Aristotelicus*– se fue acrecentando en la Universidad de París,

«las salas de clases fueron *invadidas* por una corriente de ideas filosóficas *peripatéticas*, de orígenes griego y árabe, [que] formaron el espíritu de los maestros de Arte según orientaciones que [...] no siempre respetaron las directivas dogmáticas del magisterio católico».¹⁸

Si bien es difícil determinar cuál era la intención de dichos maestros al desarrollar y defender estas tesis,¹⁹ lo que sí es evidente es la interpretación que los teólogos más conservadores dieron a estos *atrevimientos*. Tomaron a los mismos como un intento de generar una ética laica, independiente y excluyente de la religión revelada, que proponía que el hombre era capaz de alcanzar a Dios por sus propias fuerzas naturales y sin la ayuda de la gracia. En este sentido, creyeron estar ante el surgimiento de una herejía similar en sus consecuencias al pelagianismo,²⁰ y procedieron a cuestionarla en su fundamento principal: la asimilación de la perfección moral del hombre a la perfección de su intelecto. Y esto, por derivación, profundizó la necesidad de refutar la primacía de esta potencia sobre la voluntad.²¹

¹⁷ Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 273. Algunos de los puntos más significativos de esta ética laica eran los siguientes: a) El fin del hombre es comprendido en línea con el placer provocado por la actualización de la inteligencia tanto en sus dimensiones especulativas como prácticas. Siguiendo a Aristóteles, el maestro de arte Boecio de Dacia declara que el soberano bien posible para el hombre es aquel que se alcanza a través de la mejor facultad que éste posee. En este sentido, el intelecto es calificado como «lo divino» que hay en el hombre, y por ende está llamado a asimilarse con el Principio Divino del Universo a través de su contemplación; b) La vida ética: consiste en hacerse conforme al Soberano Bien mediante el ejercicio del intelecto, perfeccionado por las virtudes, tanto intelectuales como morales, aunque con una marcada preferencia por las primeras. Esta tarea de conformación progresiva, si bien es realizada por el hombre a partir del ejercicio de sus potencias naturales, le aseguraría también aproximarse a la felicidad que la fe promete para la vida en el más allá; c) el pecado: es causado por la desorientación del deseo humano respecto del fin último de la existencia. En otras palabras, consiste en un desvío del intelecto hacia las pasiones más bajas que lo aleja de la contemplación del Soberano Bien. (Cfr. Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 243-51.)

¹⁸ Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 157.

¹⁹ Se habla tanto de intenciones heréticas como sencillamente de inquietudes puramente teóricas o conceptuales, sin que ello implicara poner en duda la necesidad concreta de los dones de la religión para alcanzar la bienaventuranza.

²⁰ Cfr. el artículo 130 de la condena parisina de 1277 citado infra.

²¹ Es importante destacar que la descalificación de la noción aristotélica del intelecto como potencia superior del hombre se comprende desde la crítica previa a otros conceptos del Estagirita. Primero, la idea del *Motor Inmóvil* comprendido como Primer Principio del Universo, capaz solamente de pensarse a sí mismo, es decir, como un intelecto subsistente. Segundo, la propuesta de la vida especulativa como bien ético supremo. Y, tercero, la posibilidad de que el hombre alcanzara la felicidad perfecta en esta vida y a

Así, nuevamente las relaciones entre inteligencia y voluntad eran objeto de polémica, y aquellos que siguieron a Buenaventura en su postura de mantener la independencia de la voluntad frente a la decisión del intelecto, acentuaron aún más el carácter autodeterminado de la voluntad y se mostraron fuertemente combativos de las doctrinas morales defendidas por los maestros de arte e, incluso, por otros teólogos más benévolos con la ética natural aristotélica como Tomás de Aquino.²² De hecho, ante los ojos de algunos franciscanos posteriores a Buenaventura, las afirmaciones *averroísticas* de los maestros de Arte tenían que ser combatidas tanto como las aseveraciones de Tomás. Como ejemplos de esta última actitud se puede citar a Walter de Brujas, Guillermo de la Mare y Gonzalo Hispano, entre otros.²³

Esta tendencia se vio reforzada por la publicación, en el año 1277, de la segunda condena del obispo Tempier que incluyó en este caso 219 tesis. A su juicio —y probablemente influido por el parecer de algunos maestros de teología franciscanos— tales tesis se mostraban contrarias a la fe revelada. Entre ellas pueden contarse las siguientes:

- a) Artículo 134: «que cuando todos los impedimentos son removidos, el apetito es movido necesariamente por el objeto de deseo».
- b) Artículo 163: «que la voluntad necesariamente persigue lo que la razón firmemente cree, y que ella no se puede abstener de aquello que la razón dicta».
- c) Artículo 159: «que la voluntad del hombre se halla necesitada de su cognición al igual que el apetito de una bestia».
- d) Artículo 130: «que si la razón es recta [al conocer], la voluntad es recta [al elegir]. –Es un error, porque es contrario a la glosa de Agustín sobre aquel pasaje del salmo: ‘mi alma apeteció desear’, etc., y porque según esto no sería necesaria la gracia para la rectitud de la voluntad sino sólo el conocimiento, que fue el error de Pelagio».
- e) Artículo 144: «que todo el bien que es posible para el hombre consiste en las virtudes intelectuales».

través de sus propias fuerzas. Para muchos teólogos, estas ideas contradecían forzosamente la doctrina cristiana. La primera noción era incompatible con la creencia en un Dios Todopoderoso y Providente que ha creado todas las cosas libremente y las sostiene por Amor, el cual no podían dejar de interpretar como un acto propio de la voluntad. La segunda evidenciaba el peligro de establecer un *elitismo intelectualista y egoísta* que considerara la felicidad perfecta como un fin sólo alcanzable para los instruidos en la sabiduría filosófica, dejando de lado la *devoción*, esto es, aquella disposición de la voluntad característica de la contemplación religiosa y que es alcanzable por todos. Finalmente, la tercera, implicaba la negación de que el estado de plena felicidad humana sólo podía alcanzarse en la vida sobrenatural, después de la muerte y merced al don de la gracia. Así, dentro de esta óptica, la única manera de asimilar la visión aristotélica del intelecto era considerándolo como una potencia puramente pasiva, determinada y, como tal, subordinada al imperio de la voluntad. Cfr. Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 239-80.

²² Ciertamente, Tomás de Aquino intentó mostrar que la ética propuesta por Aristóteles no se oponía necesariamente con la moral cristiana en la medida en que la primera podía abrirse a las influencias de la segunda. En este sentido, el rol de la gracia no sería el de suprimir la naturaleza sino el de perfeccionarla otorgándole a ésta aquella perfección primera, perdida a causa del pecado original, y elevándola para hacerla capaz de alcanzar el Bien Supremo que está por encima de sus fuerzas (Cfr. Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 281.). Sin embargo, su defensa de Aristóteles le significó ser considerado por los teólogos más conservadores como un *theologus philosophans*, un maestro de Teología demasiado *entusiastizado* por la filosofía y que hacía de ella un “uso abusivo”. Por este motivo algunas de sus tesis fueron tan combatidas como las de los maestros de arte (Cfr. Ídem, p. 155).

²³ Un análisis detallado de los argumentos de los autores citados puede encontrarse en Kent, *Virtues of the Will...*, 59-110.

f) Artículo 157: «que el hombre ordenado en cuanto a su intelecto y su afecto, como puede estarlo suficientemente por las virtudes intelectuales y las otras morales acerca de las cuales habla el Filósofo en la *Ética*, es dispuesto suficientemente para la felicidad eterna».

g) Artículo 129: «que la voluntad, permaneciendo en acto la pasión y la ciencia particular, no puede obrar contra ella».²⁴

Queda claro que uno de los objetivos que se intentó alcanzar con la condena de estas tesis —y otras no citadas— fue limitar las pretensiones doctrinales de los maestros de arte (y otros supuestos *intelectualistas*) salvaguardando la libertad de la voluntad frente a cualquier otro factor de determinación externo, entre los cuales se contaba principalmente la propia razón. Pero como correlato, tal vez involuntario, se desprendió también de aquí un auténtico cambio de paradigma en el ámbito de la filosofía moral merced al cual las discusiones en torno de la libertad humana comenzaron a enfocarse más en la consideración de la libertad como característica propia de la voluntad en tanto potencia específica, y menos en la libertad como una nota general de la elección humana en su totalidad.²⁵ En cualquier caso, todo el debate sobre la naturaleza del acto libre hacia finales del siglo XIII quedó enmarcada dentro del territorio definido por dos posturas opuestas: por un lado, la de aquellos que, en línea con la condena de Tempier, defendieron la causalidad total de la voluntad sobre el acto libre y, por otro, la de aquellos insistieron explícitamente con anteponer una causalidad eficiente del objeto conocido sobre la voluntad.

3) Duns Escoto frente al debate sobre la causalidad de la volición

Dado este panorama, y aunque es bien sabido que el franciscano Duns Escoto había comenzado su formación en Oxford y a varios kilómetros de París, resulta fácil hacerse la idea de que la ebullición de ideas surgidas en el contexto erístico conformado, por un lado, por las propuestas de los maestros de arte y, por otro, por las condenas del obispo Tempier y algunos teólogos dejó una fuerte huella en su pensamiento,²⁶ la cual no hizo más que profundizarse en los años en que se desempeñó como bachiller en el *Studium parisino*.

Efectivamente, ya en su comentario temprano a las *Sentencias* de Pedro Lombardo desarrollado en la universidad británica, el escocés se involucra en el debate acerca de las relaciones entre la voluntad y las otras potencias humanas en la generación del acto voluntario (esto es, libre). Así en *Lectura II*, distinción 25, donde se pregunta si acaso el acto de la voluntad es causado por el objeto que la mueve o por la

²⁴ Cfr. Piché y Lafleur, *La condamnation parisienne...*, 118-27; Kent, *Virtues of the Will...*, 77.

²⁵ Cfr. Kent, *Virtues of the Will...*, 104-8. Allí la autora grafica hasta qué punto cambia el foco de la discusión mostrando, por caso, que las acusaciones contra la doctrina de Tomás de Aquino no guardan estricta relación con lo efectivamente dicho por el dominico. En efecto, se atacaron sus tesis alegando que en ellas no se encontraban elementos que permitieran demostrar la libertad de la voluntad. Pero no se encontraron dichos elementos porque el Aquinate jamás se planteó resolver esa cuestión: cuando él habló acerca de la libertad, lo hizo desde la óptica del ser humano completo y de su operación propia, pero nunca se preguntó estrictamente si la libertad correspondía a alguna de sus facultades antes que a otra.

²⁶ Mary Elizabeth Ingham indaga acerca de las influencias que ejerció la condena de las tesis *averroístas* realizada por el obispo Tampier en 1277 en el pensamiento moral escotista. Cfr. Mary E. Ingham, «The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990, 91-103, ph1.

voluntad que se mueve a sí misma,²⁷ muestra un conocimiento muy acabado de las posturas que se enfrentaban en el continente durante esos años. Sobre este particular, el Sutil opone dos visiones a las que califica como *extremas*:

- a) La primera de ellas, atribuida por él a Tomás de Aquino y Godofredo de Fontaines, consistiría en considerar al objeto conocido como la causa eficiente del acto de la voluntad ya que entendían, siguiendo a Aristóteles, que en todo movimiento motor y móvil deben ser necesariamente distintos ya que resultaría imposible que algo uno esté en acto y en potencia con respecto a una misma perfección. Esto, expresado en otras palabras, significa que nada puede moverse a sí mismo y que, por ello, la voluntad no puede ser causa de su acción.²⁸
- b) La segunda postura, enfrentada a los *objetivistas*, es la que pertenece a Enrique de Gante quien sostiene que la causalidad eficiente del acto volitivo corresponde total y completamente a la voluntad, destacando particularmente un rol activo de ésta en tanto capaz de moverse a sí misma, y atribuyendo al objeto conocido sólo el rol de *causa sine qua non*.

Como resulta natural, al considerarlas posturas *extremas*, Escoto ya deja insinuado que su intención en este texto será la de articular una solución intermedia a ambas, esto es, una que sostenga, a la vez, el carácter activo de la voluntad y la separación entre motor y móvil indicada por Aristóteles. Y, para ello, apela a una distinción que resulta recurrente en sus obras: la de los diversos modos en que dos causas diferentes pueden ordenarse a producir un único efecto.²⁹ Bajo esta perspectiva, Escoto entiende que el acto libre de la voluntad se generaría por la concurrencia de dos causas eficientes de distinto género y no dependientes entre sí: la inteligencia (que presenta el objeto) y la voluntad (que realiza la elección), siendo la segunda la causa principal por su carácter contingente. Con todo, esta preeminencia de la voluntad no implicaría, a su juicio, desacreditar a la inteligencia como causa eficiente ni tratarla como una mera *causa sine qua non* al modo de Enrique de Gante. Esta última es una posición que Escoto rechaza explícitamente incluso sosteniendo, al igual que los *objetivistas*, la imposibilidad de que la voluntad sea motor y móvil de su propio acto. La elección como

²⁷ Cfr. *Lectura II*, d. 25 Ioannis Duns Scotus, *Lectura in II* (7-44), XIX, Opera Omnia (Typis Vaticanis, 1993), 229.

²⁸ Habría, incluso, una diferencia introducida por Godofredo al considerar la causalidad del objeto conocido sobre la voluntad en la génesis de la elección: mientras Tomás considera que es el objeto captado por el intelecto el que mueve a la voluntad, Godofredo sostiene que es el objeto pero tal como lo recibe la imaginación (el fantasma), ya que a su juicio no existiría suficiente independencia entre inteligencia y voluntad como para garantizar la mentada separación entre motor y móvil. Esta idea de Godofredo también es abordada por Escoto en su lectura parisense y será abordada con más detalle algunas líneas más adelante. Cfr. Stephen D. Dumont, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?», en *Nach der Verurteilung von 1277* (Walter de Gruyter, 2001), 744-45.

²⁹ Otro lugar en donde Escoto recurre a la misma idea puede encontrarse en *Ordinatio I*, d. 17 donde el principio es aplicado para explicar cómo una causa natural secundaria puede colaborar instrumentalmente con una causa principal libre, resultando de esta colaboración un acto del mismo carácter que la causa principal.

tal depende entonces de la concurrencia de dos causas eficientes parciales, aunque una sea más importante que otra.³⁰

Sin embargo, este enfoque intermedio (o moderado) entre el *objetivismo* y el *voluntarismo* defendido en el *studium oxoniense* parece haber sido abandonado por Escoto al arribar a la Universidad de París y realizar allí una nueva *lectura* a los libros de las *Sentencias*.³¹ Si bien no existe una edición revisada de este segundo estudio a la distinción 25 del libro II, la mentada transformación doctrinal ha quedado plasmada en una *reportatio* de sus exposiciones.³² Allí, la temática tratada y la estructura del escrito resultan similares a las del trabajo de Oxford, pero ya desde su título muestra diferencias importantes en tanto el mismo reza como sigue: “si acaso otra cosa distinta que la voluntad causa efectivamente el acto en la voluntad”.³³ A continuación, se repite la presentación de los argumentos *objetivistas* y de los contraargumentos *voluntaristas*, pero, al momento de dar su respuesta, se verifica un cambio por demás crucial.

En efecto, hacia el comienzo de su exposición se detallan diversas pruebas en favor de que la voluntad no puede ser la causa total del acto electivo. Entre ellas se indica que, de afirmar lo contrario, a) la voluntad estaría en acto y en potencia a la vez con respecto a la misma cosa, b) la voluntad sería a la vez materia y causa eficiente de la misma acción, y c) la voluntad estaría siempre actuando porque cuando el agente está presente y el paciente está dispuesto no hay motivo alguno para que no se perfeccione el acto.³⁴ En otras palabras, los argumentos parten de que, como la voluntad debe ser sujeto o sustrato del acto de volición, entonces debe ser pasiva por ser ella lo que es transformado. Además, la voluntad no podría ser causa eficiente total del acto volitivo (esto es, de la acción trasformativa), porque de otro modo la voluntad estaría siempre en actividad, ya que el agente estaría siempre presente ante el paciente. Se trata, como ya se vio en la lectura oxoniense, de argumentos basados en principios aristotélicos que llevarían a concluir que la volición en la voluntad debe ser causada por un sujeto distinto y convenientemente separado de ella, del mismo modo que la sensación en los sentidos es causada por un objeto distinto que el propio sentido so pena de que este último esté siempre en acto de sentir. Pero, dentro de esta postura, Escoto destaca explícitamente una distinción entre dos visiones del objetivismo que atribuye respectivamente a Averroes y Godofredo de Fontaines. Así, mientras Averroes afirma que, según Aristóteles, aquello que mueve a la voluntad sería el objeto que la

³⁰ Cfr. *Lectura III*, d. 25, 73: “Sic in proposito voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actus volendi, et ... obiectum rationem alterius causae partialis, et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi” (Ed. Vaticana XIX, p. 254).

³¹ Para una argumentación detallada acerca de este cambio de la posición de Escoto sobre la relación entre intelecto y voluntad como causas del acto libre, y la cronología de los textos en los que se expresa, cfr. el ya citado texto de Dumont, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?», 719-94. Allí el autor discute la posición de la Comisión Escotista que defiende que el cambio de postura de Escoto se dio en la dirección opuesta a la que se explicará a continuación. Esto implicaría que la doctrina contenida en la *Lectura* representaría el pensamiento maduro de Escoto.

³² La misma se encuentra, siguiendo la edición de Luke Wadding, en *Scotus, Opera Omnia*, XI-1 “Reportata Parisiensia” (Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969).

³³ *Reportatio parisensis* II, d. 25, 1: “Circa hanc distinctionem 25 quaeritur primo: *utrum aliquid a voluntate causet effective actum in voluntate*”. (Wadding XI-1, p. 366).

³⁴ Cfr. *Reportatio parisensis* II, d. 25, 3 ratio 4: “...agente approximato, et passo disposito, semper est actio: igitur si voluntas esset activa respectu sui, semper esset actio.” (Wadding XI-1, p. 367).

inteligencia le presenta a la voluntad,³⁵ la postura de Godofredo sería más extrema al sostener que, así como el intelecto agente no mueve al paciente por sí mismo sino a través del fantasma, del mismo modo ocurre con el acto de la voluntad que necesita en última instancia de la causalidad eficiente ejercida por el fantasma imaginativo.³⁶ A su juicio, sólo de este modo se garantizaría la suficiente separación entre motor y móvil que permitiría explicar por qué la voluntad no se encuentra o bien constantemente eligiendo; o bien indefinidamente indecisa entre las alternativas.³⁷

A continuación de estos argumentos, Escoto enumera pruebas contrarias a la posición de los *objetivistas*, y que apuntarían a probar que la voluntad constituye la causa total de su propia volición. Entre ellas indica que, si el objeto por sí solo fuese la causa eficiente completa de la volición, no podría haber actos contrarios con respecto a un mismo objeto, es decir, no podría quererse o no quererse el mismo objeto. Esto porque un mismo objeto natural es incapaz de provocar actos contrarios en una potencia que sea solamente pasiva. Pero tal conclusión iría en contra de la propia posibilidad de un acto libre, por lo que debe ser descartada.³⁸ Por otra parte, también indica que si la voluntad no fuese una potencia activa entonces no podría haber dominio del hombre sobre su propio acto de volición, porque una pasión no está en la potestad del que padece. Así, de no ser la voluntad una potencia activa causante de la volición, el hombre no sería dueño de sus actos y no tendría responsabilidad alguna sobre los mismos.³⁹

Luego de presentar estas posturas enfrentadas, Escoto intenta resolver nuevamente el dilema entre la necesidad de afirmar el carácter activo de la voluntad y la imposibilidad de que la misma se encuentre permanentemente eligiendo. Pero, en este caso, el desarrollo de su argumentación se distingue del anterior por una muy extensa refutación de la opinión de Godofredo en particular, para lo cual no descarta utilizar incluso tesis formuladas por el propio Enrique de Gante y que habían sido refutadas en su trabajo de Oxford. Así, junto con indicar la imposibilidad de que el

³⁵ *Reportatio parisiensis* II, d. 25, 5: “Alia opinio ponit eandem conclusionem, quod aliud a voluntate causat actum in voluntate, sed illud est obiectum ut cognitum. Illud patet in simili per Averroem II Metaph. text, com. 36. qui dicit quod balneum in re extra movet effective vires sensitivas, sed balneum in anima movet voluntatem: ergo obiectum ut cognitum movet voluntatem [...] sicut in appetitu sensitivo obiectum sensatum causat actum in appetite sensitivo, sic obiectum cognitum in appetitu intellectivo.” (Wadding XI-1, p. 368).

³⁶ Cfr. *Reportatio parisiensis* II, d. 25, 5: “Dicitur igitur pro ista opinione, quod intellectus agens non movet possibile, neque aliquid in intellectu movet voluntatem, cum non sint distincta subiecto; sed phantasma potest movere intellectum, et voluntatem, quamquam non sit phantasma alicubi, quin ibi sit intellectus: adhuc tamen intellectus est alibi, ac si non esset ibi, et sic potest salvari sufficienter, quod movens, et motum semper sunt distincta subiecto.” (Wadding XI-1, p. 367).

³⁷ Cfr. *Reportatio parisiensis* II, d. 25, 3: “Dicitur ad quaestionem , quod aliud a voluntate causat effective actum in voluntate; et illud est phantasma, quia oportet movens, et motum esse distincta subjecto; sed nihil intrinsecum menti est distinctum subiecto a voluntate; igitur nihil quod est in intellectu, potest movere voluntatem effective”. (Wadding XI-1, p. 367).

³⁸ Cfr. *Reportatio parisiensis* II, d. 25, 6: “Agens naturale limitatum, non potest esse per se causa contrariorum circa idem obiectum aequaliter dispositum; sed possumus habere velle et nolle circa idem aequaliter dispositum ex parte sui; igitur idem obiectum non potest esse causa per se illorum contrariorum; igitur aliud erit proprium obiectum, respectu cuius est nolle, ut malum, et aliud respectu cuius est velle, ut bonum: sed malum non potest causare nolle positive, quia privativum in quantum tale non per se causat positivum; igitur voluntas causat nolle effective.” (Wadding XI-1, p. 368).

³⁹ Cfr. *Reportatio parisiensis* II, d. 25, 6: “Secundo ad idem, homo est dominus actuum suorum, sed passio non est in potestate pacientis naturaliter; igitur volitio non est in potestate volentis, et per consequens nec illi actus, et sic nullus vituperandus”. (Wadding XI-1, p. 368).

fantasma imaginativo sea la causa eficiente de la volición.⁴⁰ Escoto se compromete decididamente no sólo con la idea de que la consideración de la voluntad como una potencia activa es requerida para explicar la posibilidad misma de un acto volitivo libre, sino también con que ella misma puede ser el motor o causa eficiente total de ese acto, abandonando la concurrencia de causas eficientes defendida en Oxford y abrazando la consideración del objeto intelectual (y del acto que lo presenta) como una mera causa *sine qua non* de la volición. Se trataría, entonces, de una condición o elemento exigido para que exista volición, pero que no opera eficientemente ni para producirla ni para determinarla, es decir, no forma parte de ningún modo de la causa eficiente del acto libre. Esto significa que, aunque no pueda haber volición sin un objeto mostrado por la inteligencia, la elección igualmente podría no ocurrir por más que el objeto intelectual esté presente y la voluntad esté habilitada para ella. Toda la operación depende, en definitiva, de la voluntad, y lo que hace la inteligencia es, sencillamente, remover un obstáculo, al modo en que la existencia del fantasma intelectual habilita el acto de conocimiento en el intelecto.⁴¹

Como puede verse, Escoto asume aquí un argumento propio de Enrique de Gante, alejándose explícitamente de la postura moderada o intermedia que había defendido en Oxford. Esto muestra a las claras que, al llegar a París, Juan Duns Escoto endureció su postura sobre los roles respectivos de la inteligencia y la voluntad en el acto libre, y se acercó a las propuestas de los autores más voluntaristas al defender la causalidad eficiente total de la voluntad. Pero, más allá de este cambio, lo que es común a ambos textos y, en este sentido, puede afirmarse como una constante en el pensamiento de Escoto, es la consideración de la voluntad como una potencia activa, y como causa eficiente (si no total, al menos principal) de su propia elección.

Esta constante no sólo quedó de manifiesto en los textos analizados, sino que también encuentra eco en otros como es el caso de la cuestión 15 de su comentario al libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles.⁴² Allí el Sutil se pregunta si la división que el

⁴⁰ Porque, de ser así, no habría volición en los ángeles (salvo que Dios mismo la causara poniendo uno u otro objeto para que elijan) y, además, la función imaginativa que produce el fantasma sería más perfecta en cuanto a su actualidad que la inteligencia y la voluntad (lo que significaría que habría más felicidad en fantasear que en integrar o querer). Cfr. *Reportatio parisiensis II*, d. 25, 9: "...si phantasma est causa totalis et aequivoca intellectionis et volitionis, igitur est simpliciter perfectior intellectione et volitione; igitur phantasiatio est nobilior felicitate Philosophorum, quam ponebant consistere in intellectione [...] Angelus et anima separata possunt operari volendo, et non potest poni in eis phantasma causans volitionem; igitur oportet quod Deus immediate causet malum velle in voluntate primi Angeli, vel si ponatur aliud agens, ut caelum, vel quocunque aliud obiectum, oportet principium suum negare, quod causa aequivoca totalis est nobilior effectu". (Wadding XI-1, pp. 368-369).

⁴¹ Cfr. *Reportatio parisiensis II*, d. 25, 15: "Ad aliud sustinendo quod quamquam voluntas sit activa, tamen intellectio sine quo non, vel obiectum, quamquam nihil agat, sicut ponit aliquid quod intellectio non est sine phantasmatae actu, et illud facit ordo naturalis potentiarum (Wadding XI-1, p. 370).

⁴² Si bien se sabe que Escoto comenzó a redactar sus *quaestiones* sobre los distintos libros de la *Metafísica* en su juventud, también se tiene por cierto que se trató de una tarea que prosiguió durante toda su vida. En ese sentido, la crítica actual coincide en que las cuestiones sobre el libro IX fueron redactadas en un periodo tardío, probablemente contemporáneo al que Dumont atribuye a la *Reportatio parisiensis II* (Cfr. Williams, Thomas, "Introduction - The Life and Works of John Duns the Scot" en Thomas Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge University Press, 2003), 8-9., y Roberto Hofmeister Pich, «A questão 15 do Livro IX das Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução», *Veritas (Porto Alegre)* 53, n.º 3 (2008): 119.

filósofo plantea entre potencias racionales e irracionales es correcta,⁴³ y desarrolla un criterio de determinación de la naturaleza de las potencias activas que le permita asumir, a su modo, dicha distinción. Algo que ha llamado la atención en la lectura de este texto es que el modo en que Escoto asume las afirmaciones del Estagirita implica negarle a la inteligencia la racionalidad como característica propia, lo que resultaría una abierta contradicción con el texto comentado. Pero es necesario comprender que esta determinación es, nuevamente, una consecuencia del rol que el Sutil les atribuye respectivamente a la inteligencia y a la voluntad en el acto electivo. Escoto, siguiendo a Aristóteles, entiende que una potencia es racional cuando es capaz de contrarios, pero introduce una precisión relevante al indicar que no basta con que una potencia produzca efectos contrarios para que sea racional, sino que se requiere que produzca acciones contrarias.⁴⁴ Esto es así, ya que algo podría producir efectos contrarios no por la disposición del sujeto sino por las condiciones del objeto, como la misma acción del sol que es capaz de secar el barro o licuar el hielo.⁴⁵ Así, sólo merecerá el título de racional aquella potencia que sea capaz por su propia naturaleza de realizar acciones contrarias.

Ahora bien, si se comparan entre sí las acciones específicas de la inteligencia y la voluntad según este criterio, lo que resulta es que la inteligencia, lejos de ser una potencia capaz de acciones contrarias u opuestas, opera como una facultad irracional o natural porque realiza su acción propia, que es el conocimiento, de un modo necesario: una vez presente su objeto, la inteligencia no puede determinarse a no conocer,⁴⁶ así como tampoco lo pesado puede determinarse a no caer, ni el fuego puede determinarse a no calentar. Por ello, aunque en el objeto conocido se contengan el propio objeto y su privación (contrarios), ambos son captados necesariamente en una misma acción: uno *per se* y otro *secundum quid* sin que la inteligencia pueda obrar de otro modo.⁴⁷ En

⁴³ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, “Utrum differentia, quam assignat Aristoteles inter potentias rationales et irrationales, sit conveniens, scilicet quod istae sunt oppositorum”. El texto se cita según la edición bilingüe latín-castellano elaborada por Cruz González-Ayesta (Juan Duns Escoto y Cruz González-Ayesta, *Naturaleza y voluntad Quaestiones super libros Metaohysicorum Aristotelis*, IX, Q. 15, Cuadernos de Anuario Filosófico 199 (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007), 34.)

⁴⁴ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 11: “Illa ergo potentia activa dicitur esse oppositorum –sive contrariorum sive contradictoriorum– productorum quae, manens natura una, habet terminum primum sub quo potest utrumque oppositum aequre cadere. Sed illa est oppositarum actionum quae manens una, est sufficiens elicivum talium actionum”.

⁴⁵ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 15: “...forma naturalis potest esse principium assimilandi virtualiter opposita. Patet de sole”.

⁴⁶ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36: “... intellectus et voluntas possunt comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quandam causalitatem habent: intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio est essentialior, patet. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire. In tantum quod si etiam aliqua una notitia sit oppositorum cognitorum, ut videtur Aristoteles dicere, adhuc respectu illius cognitionis non est intellectus ex se indeterminatus; immo necessario elicit illam intellectionem, sicut aliam quae esset tantum unius cogniti.”

⁴⁷ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 19: “...non videtur valere probatio quod intellectus sit contrariorum, licet sit privative oppositorum. Quia contrarium, etsi includat privationem alterius, non tamen praecise, sed est aliqua natura positiva, et ita habet aliquam cognitionem propriam suae entitatis et non praecise per alterum oppositum; immo per alterum oppositum tantum secundum quid cognoscitur”.

breve, desde este punto de vista, la inteligencia no es capaz de acciones contrarias y, por ello, no sería estrictamente una potencia racional.⁴⁸

En cambio, la voluntad muestra un carácter a todas luces diferente ya que es capaz de determinar su acto propio no sólo en cuanto al objeto al que se dirige (puede quererlo o despreciarlo) sino también en cuanto a realizar o no la acción de elegir (puede no querer nada). Para Escoto, la voluntad es aquello a lo que Aristóteles se refiere cuando explica que se requiere algo que determine el acto hacia uno de los contrarios mostrados por la inteligencia.⁴⁹ Así, la voluntad merece con toda propiedad ser caracterizada como una potencia racional en tanto ella misma es indeterminada hacia los opuestos, y activa en tanto tiene en su potestad la determinación de la elección o no elección de tales opuestos.⁵⁰

De este modo, Escoto concluye que hay dos formas referirse al carácter racional de una potencia: una forma auténtica o principal y otra forma derivada o secundaria. La primera toma en consideración la acción propia que podría realizar dicha potencia manteniendo su carácter unitario, mientras que la segunda se fija en la potencia según su relación con las acciones de las otras potencias sobre las cuales ejerce alguna influencia. Como queda claro, según la primera forma de consideración (la más esencial) la inteligencia no puede ser considerada una potencia racional ya que no es capaz de realizar acciones contrarias, como sí lo es la voluntad. Con todo, según la otra forma de determinación, la inteligencia podría ser considerada racional sólo en la medida en que su acto de conocimiento es una condición previa para el acto de una potencia racional, como es la voluntad. Tal es el acto electivo, del cual la inteligencia participa, pero para cuya generación la inteligencia es insuficiente.⁵¹

Nuevamente, resulta claro en esta explicación el compromiso que Escoto asume como una constante al otorgar a la voluntad un rol activo como causa eficiente del acto libre, y al acto de la inteligencia como una condición previa y extrínseca de la elección.⁵²

⁴⁸ Cfr. Gonzalez Ayesta, Cruz “Introducción” en Juan Duns Escoto y González-Ayesta, *Naturaleza y voluntad Quaestiones super libros Metaohysicorum Aristotelis*, IX, Q. 15, 21.: “Escoto, en cambio, considera que el intelecto sólo es potencia racional de modo incompleto, en la medida en que está bajo el imperio de la voluntad o en la medida en que su acto precede al de la voluntad como una condición previa”.

⁴⁹ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 40: “Unde Aristoteles dicit: “hoc autem dico appetitum, aut prohaeresim”, id est, electionem; non dicit autem voluntatem, scilicet potentiam. Itaque si potentia rationalis dicatur ab Aristotele intellectus, differentia dicta sic intelligenda est secundum supra exposita: sibi non convenit respectu actus proprii, nec in quantum per actum suum concurrit ad actum potentiae inferiores, sed utroque modo cadit sub natura.”

⁵⁰ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 39: “Sequitur voluntas determinans, non sic quod ipsa potentia voluntatis ex se determinata sit ad unum –et per hoc aggregatum ex intellectu oppositorum et voluntate sit unius, ut supra allegatur– sed quod voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra.

⁵¹ Cfr. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 38: “Sed ista ex se est insufficiens ad aliquid causandum extra, quia, ut arguit in 4 cap, tunc faceret opposita. Hoc non videtur sequi nisi quia intellectus (etiam cognoscens opposita), quantum ad illud causalitatis quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est. Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complective rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit. Immo praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis.”

⁵² Resulta, con todo, una cuestión a indagar si lo indicado por Escoto en este texto asume o no los cambios registrados en la *Reportatio*, esto es, si la participación menor que se le atribuye a la inteligencia en el acto electivo la posiciona como una causa eficiente parcial subordinada o meramente como una *causa sine qua*

Esto supone que, de acuerdo con el Sutil, el único acto propiamente racional realizado por el hombre sería el acto electivo de la voluntad, el cual, si bien necesita del conocimiento de los opuestos brindado por la inteligencia, es absolutamente libre en la medida en que es fruto de la autodeterminación de la voluntad. Ahora bien, el afirmar que la libertad y la racionalidad recaen únicamente en la voluntad como potencia y su acto conlleva aseverar que éste es también el único acto moral, una conclusión que impacta en varias facetas del pensamiento escotista, como resulta paradigmático en el caso de su doctrina del sujeto de las virtudes morales.⁵³

4) La voluntad libre como sujeto de las virtudes morales en Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto comienza sus comentarios a la distinción 33 del Tercer Libro de las *Sentencias*⁵⁴ aclarando que se investigará únicamente si las virtudes morales están en la voluntad como en su sujeto, lo cual muestra a las claras su intención de plantear una postura contraria al parecer común de un gran número de sus antecesores, y a lo que suele interpretarse corrientemente como la postura de Aristóteles.

En efecto, si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre. Por el contrario, ambas son consideradas como virtudes específicas de la voluntad y, para defender su posición, presenta varios tipos de argumentos que van desde apelar a la autoridad del propio Aristóteles hasta una apreciación muy particular del carácter de la apetencia sensible como una potencia en el hombre incapaz por naturaleza de poseer virtudes en sentido estricto. Con todo, el gozne sobre el cual gira todo su razonamiento lo constituye, claramente, su consideración de la voluntad como única potencia racional y su rol de causa eficiente del acto electivo, ambos aspectos analizados en el apartado anterior. Por lo tanto, resulta un ejercicio por demás interesante el constatar el modo en el que la misma se repite una y otra vez como telón de fondo de argumentos más particulares.

Así, por ejemplo, cuando resulta preciso responder a la objeción que afirma que no son necesarias las virtudes en la voluntad porque la misma sería una facultad que

non a la manera planteada por Enrique de Gante. En cualquier caso, para los efectos de este trabajo, el acto de la inteligencia y su producto es siempre secundario con respecto al acto de la voluntad.

⁵³ Podría agregarse aquí que otro caso lo constituye el prólogo de su *Ordinatio*, en el cual se pregunta por la necesidad del saber revelado para la plenitud de la vida humana. Y allí contrapone dos opiniones: la primera, defendida por los *filósofos*, afirmaba que la Revelación no es necesaria porque el hombre posee por naturaleza todo lo necesario para alcanzar la perfección de su naturaleza racional y, por ende, su felicidad. La segunda pertenecía a los *teólogos* quienes afirmaban que, en tanto la verdadera felicidad consiste en la *visio Dei* pero la razón natural humana es incapaz por su propia fuerza de conocer la verdadera esencia de Dios. Más allá de las particularidades inherentes al desarrollo del razonamiento, lo que interesa destacar es la fuerte presencia que el debate entre los dos bandos –maestros de arte y teólogos– tenía en la mente de Escoto, a punto tal de constituir el contexto dentro del cual el Doctor Sutil definió la metodología de su obra teológica más importante (Cfr. INGHAM, «Duns Scotus, Morality and Happiness...», pp. 174-175).

⁵⁴ En las ediciones completas de los textos de Escoto, publicados gracias al trabajo de la *Comisión Escotista*, se puede encontrar el estudio de este tema tanto en la *Lectura* como en la *Ordinatio*. Con todo, para este análisis se utilizará solamente el segundo texto: Ioannis Duns Scotus, *Ordinatio in III (26-40)*, X, *Opera Omnia* (Typis Vaticanis, 2007).

está de por sí determinada hacia el bien *simpliciter* a partir de la acción expositiva de la razón,⁵⁵ el Sutil llama fuertemente la atención sobre la falsedad de esta última condición. Con esto se refiere a que la voluntad es en sí misma indeterminada, y esto no sólo en lo que respecta a la inclinación hacia cosas opuestas, sino también en el modo de actuar: la voluntad puede obrar obedeciendo a la razón, no obedeciéndola, o bien no obrar en absoluto.

La prueba que Escoto aduce aquí en favor del carácter indeterminado de la voluntad consiste en la evidente capacidad que tiene la misma de elegir o rechazar cualquier objeto que le sea mostrado. Así, entiende que la opinión contraria se equivoca en la comprensión de lo que sea el bien *simpliciter* que es considerado como objeto propio de la voluntad,

[p]ues este puede ser comprendido, o bien como se distingue frente al bien aparente, o bien como se distingue frente al bien considerado en singular. Según el primer modo, el 'bien *simpliciter*' no es objeto adecuado de la voluntad porque entonces la voluntad no podría tener un acto orientado hacia el bien aparente, pues ninguna potencia puede tener algún acto acerca de aquello en lo cual no es reconocida la *ratio* de su objeto primero. Y así la voluntad de cualquier viador estaría confirmada por su objeto, o bien preservada, [y] no podría pecar. Del segundo modo, puede concederse que el bien bajo la razón de bien [*simpliciter*] es el objeto apetecible por la voluntad y de su propia [potencia] cognitiva. En efecto, el sentido, según lo que se dice comúnmente, conoce el singular, pero el intelecto lo universal. Por esto el apetito sensitivo tiene por objeto el bien inmediato, como es, el bien singular con las condiciones individuantes. Pero la voluntad tiene por objeto el bien como le es mostrado por el intelecto, que es el bien universal y que es el bien *simpliciter*.⁵⁶

Esto quiere decir que, aunque la voluntad requiera como condición previa para su operación el acto mostrativo de algún bien por parte de la inteligencia (bien universal), la elección efectiva de ese bien o de otro o de ninguno depende exclusivamente de su determinación. Pensar lo contrario, es decir, que la voluntad no pueda desoír el juicio de la recta razón, implicaría negar la propia posibilidad del pecado: porque antes del pecado de la voluntad (elección de un bien aparente), debería necesariamente anteceder un error en el acto mostrativo realizado por el intelecto. Pero es imposible admitir esto porque, si fuera así, entonces el primer pecado se hubiese debido a una falla intelectual, que, en general, se considera como una pena derivada como consecuencia del primer pecado. Así, si se piensa que la voluntad no puede desoír el juicio de la recta razón se obtienen dos consecuencias igualmente erróneas: o bien se niega la posibilidad misma del pecado, o bien se admite que hay pecado pero que la pena del primer pecado (a saber, posibilidad de error en la inteligencia) antecedió a la culpa del primer pecado (es decir, la elección incorrecta), lo cual resultaría ilógico.⁵⁷

⁵⁵ Argumento que, por caso, Tomás de Aquino explica en *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 6, co: "cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum, sicut dictum est, obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente". (Thomas Aquinatis, «Prima secundae Summae theologiae», Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891. VI, p. 361).

⁵⁶ *Ordinatio* III, 33. n. 26, (Ed. Vaticana X, p. 154).

⁵⁷ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 23 "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 es-set error in intellectu, - quod est

Además, Escoto recuerda que afirmar que basta con que la razón muestre rectamente para que la voluntad elija rectamente era una de las tesis que habían sido condenadas por el obispo Tempier en 1277.⁵⁸

De este modo, el Sutil concluye que es justamente el carácter racional (en tanto indeterminado hacia los contrarios) de la voluntad el que hace no sólo posible sino también necesario que las virtudes morales existan en ella ya que entiende que la misión de estas últimas consiste en dirigir hacia el bien la acción de aquellas potencias que pueden actuar correcta o incorrectamente. Y como toda virtud moral, en tanto hábito, reside en aquella potencia cuya acción perfecciona, entonces la virtud moral debe residir en la voluntad.⁵⁹ Este carácter indeterminado de la voluntad frente al acto de la inteligencia es una conclusión a la que hay que arribar forzosamente so pena de caer en graves errores teológicos. Y es, nuevamente, una manifestación de aquella constante en el modo en que Escoto entendió las relaciones entre inteligencia y voluntad a la hora de generar el acto libre, esto es, el carácter activo de la voluntad y su primacía como causa eficiente del mismo. Incluso, podría sugerirse (aunque no concluirse) que, si resulta exigible que la voluntad, por su carácter libre, pueda desoír el mandato de la inteligencia eligiendo lo contrario a lo mostrado o, inclusive, no eligiendo, parecería que la inteligencia estaría siendo asumida como una *causa sine qua non* del acto y no como causa eficiente del mismo.⁶⁰

Por otro lado, Escoto también considera necesario defender la presencia de las virtudes morales en la voluntad atendiendo ya no a su superioridad con respecto a la inteligencia sino también con respecto al apetito sensible. Ciertamente, no sería una gran novedad afirmar que una potencia espiritual, como la voluntad, sea superior a una potencia sensible. Sin embargo, lo que aquí se pretende destacar es una superioridad no en términos absolutos sino relativos, con respecto a la tarea específica que las virtudes morales deben cumplir: a saber, moderar las pasiones. Desde este punto de vista, lo que indica el Sutil es que, si se trata de moderar las pasiones, esto lo puede cumplir la voluntad de un mejor modo que la apetencia sensible. Como prueba acude a dos argumentos, el primero de los cuales está basado en la autoridad de San Agustín de Hipona quien afirma en su *De Civitate Dei* que las pasiones están en la voluntad.⁶¹

irrationale: poena enim tunc esset ante culpam" (Ed. Vaticana X, p. 153). Este último es un argumento que Escoto rescata de una crítica que Enrique de Gante dirige contra Tomás de Aquino en sus *Quodlibetales* I.

⁵⁸ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 27: "Quod etiam additur in ratione illa, quod sufficit rationem recte ostendere, - contra rationem istam: 'de universali et particulari voluntas non possit in oppositum, error'." (Ed. Vaticana X, p. 155). Se trata del artículo 129 de la condena, citado más arriba.

⁵⁹ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 28: "Secunda ratio ducitur ad oppositum: illud enim magis indiget dispositione aliqua respectu cuius habet actionem in sua potestate quam respectu alterius, quia si non haberet in potestate, non sibi imputaretur nec ad laudem nec ad vituperium quando ageret vel qualiter. Sed quia in potestate sua habet, laudabiliter vel vituperabiliter agit; et ideo eget illo principio per quod possit laudabiliter operari: tale ponitur virtus" (Ed. Vaticana X, pp. 155-6).

⁶⁰ Esto es, en línea con la doctrina expresada en la *Reportatio Parisiensis*. Con todo, determinar si se trata efectivamente de la misma doctrina constituiría un tema cuyo análisis requeriría un trabajo dedicado.

⁶¹ Cfr. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, XIV, cap. 6: "Pues ¿qué es el deseo y la alegría sino un querer en consonancia con las cosas que queremos? Y ¿qué es el temor y la tristeza sino un querer en disonancia con lo que no queremos? Cuando concordamos, apeteciendo lo que queremos, tenemos el deseo, y cuando concordamos, gozando de lo que queremos, tenemos la alegría. Asimismo, cuando discordamos de lo que no queremos que suceda, tal querer se llama temor, y cuando discordamos de aquello que sucede a quienes no lo quieren, tenemos el querer llamado tristeza [14]. En una palabra, como se encandila u ofende la voluntad del hombre según los diferentes objetos que apetece o rehúsa, así vira y se torna a estos o a aquellos

Esta referencia es contrapuesta a la opinión de todos aquellos autores que, siguiendo a Aristóteles, consideraron que el sujeto principal de las pasiones eran los apetitos concupiscible e irascible. Por consiguiente, si a raíz de la moderación de las pasiones la virtud es puesta en lo supremo de aquella potencia en la cual está la pasión, se sigue que en la parte suprema del alma, es decir la voluntad, hay pasiones, y que allí deben ser puestas las virtudes.⁶²

El segundo argumento consiste en reconocer que la moderación de las pasiones puede ser pensada doblemente, o bien de lo existente o bien de lo futuro, y de cualquiera de estos modos en que la moderación de las pasiones sea pensada, dicho acto compete a la voluntad más que al apetito sensitivo. Pues acerca de la pasión que existe, si es posible que sea moderada, la voluntad, que actúa libremente, puede moderarla mejor que el apetito sensitivo, el cual sólo padece a causa del objeto. Y acerca de la pasión que aún no existe pero que puede llegar a existir (la futura), sólo la voluntad puede moderarla puesto que esto se hace de dos modos: o bien esquivando el objeto que pueda deleitar la potencia de forma inmoderada, o bien aceptando sólo los objetos que deleitan moderadamente. Y ambas operaciones corresponden únicamente a la voluntad y no al apetito sensible, porque sólo la voluntad puede realizar un acto recto acerca de lo futuro ya que su facultad cognitiva correspondiente, esto es la razón, puede juzgar acerca de lo futuro, y no así el sentido.⁶³ Así, tanto su carácter indeterminado con respecto a los estímulos que recibe como su capacidad de ser informada por el objeto intelectual (que contiene los contrarios o, mejor dicho, la cosa y su privación) convierten a la voluntad en la única potencia capaz de moderar efectivamente las pasiones y, por ello, como el único sujeto posible de aquellas virtudes que consisten en dicha moderación.

Finalmente, también es posible analizar el peso que tiene la consideración de la voluntad como única potencia racional en el modo en que Escoto interpreta algunas afirmaciones aristotélicas referidas al sujeto y naturaleza de las virtudes morales. Quizás el caso más emblemático en este sentido lo constituya su referencia a la definición aristotélica de virtud moral (presente en el libro II de la *Ética Nicomáquea*) como argumento para defender la presencia de estas en la voluntad. Es sabido que, según el Estagirita, toda virtud moral se define como un hábito que perfecciona la elección.⁶⁴ Y,

afectos.” Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, trad. Santos Santamaría del Río, O.S.A., y Miguel Fuertes Lanero, O.S.A. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1972), 932.

⁶² Cfr. *Ordinatio* III, 33, nn. 34: “Tum quia in voluntate sunt passiones, secundum Augustinum XIV De civitate cap. 5 et 6; et propter hoc, si propter actionem et passionem ponenda sit virtus in illa potentia in qua est passio et actio voluntatis, sequitur quod cum passiones aliquae sint in suprema parte animae, quod ibi ponantur virtutes” (Ed. Vaticana X, pp. 157-8).

⁶³ Cfr. *Ordinatio* III, 33, nn. 35-36: “Nam de passione inexsistente - si possibile est eam imminui – voluntas potest eam imminuere, quae libere agit, magis quam appetitus sensitivus qui patitur ab obiecto vel coagit sibi quantum potest. Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rectae rationi quam appetitus sensitivus, quia voluntas est propria appetitiva rationis, et ita proprie collativa ad finem quem ratio ostendit; —uti quippe, quod est referre ad finem debitum, non est actus appetitus sensitivi, sed voluntatis: proprie enim non conceditur potentiae sensitivae conferre, sicut voluntas, intellectus et ratio faciunt. Si intelligatur de passione quae immoderata debet praecaveri et moderata assumi, satis videtur planum quod circa futurum magis potest voluntas habere actum rectum quam appetitus sensitivus, quia cognitiva voluntatis - quae est ratio - potest de futuris consiliari, non sic sensus” (Ed. Vaticana X, pp. 158-9).

⁶⁴ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 7: “«Virtus est habitus electivus» ex definitone sua, ex II Ethicorum, -electio autem est actus vel voluntatis vel rationis, secundum Philosophum VI Ethicorum: «est enim vel appetitus consiliativus vel... etc; haec pertinent ad voluntatem, quae operatur praesupposita cognitione rationis.

si bien admite en primera instancia que la elección es un acto del apetito conciliativo – es decir, de la voluntad y de la razón conjuntamente–, a renglón seguido aclara que corresponde de un modo más propio a la voluntad puesto que es esta última la que efectivamente opera, aunque lo haga con el juicio presupuesto de la razón. Por ende, si la virtud moral perfecciona a la elección y ésta pertenece (al menos principalmente) a la voluntad, entonces tales virtudes deben tener forzosamente a la voluntad como sujeto.

Más adelante, Duns Escoto insiste en esta línea al agregar que, como es la voluntad la que puede elegir rectamente antes de poseer el hábito de la virtud, y porque es precisamente a causa de una o varias elecciones tales que se genera dicho hábito, entonces es lógico pensar que el hábito que se genera por elegir correctamente con respecto a las pasiones (y que, una vez existente, perfecciona a su vez el modo de elegir sobre tales pasiones) debe existir en la potencia que elige, es decir, la voluntad,⁶⁵ antes y más principalmente que en los apetitos. De manera tal que, si pudiese admitirse en estos apetitos alguna costumbre o inclinación hacia lo que determine la recta razón, ese hábito: a) será necesariamente el resultado del imperio de la voluntad (que comanda a los apetitos para que sigan a la razón), y b) no podrá ser nunca un hábito electivo, ya que no perfecciona una elección sobre las pasiones sino un modo de padecer.⁶⁶ Así, sólo un hábito que perfeccione el acto de la voluntad puede ser llamado con propiedad *hábito electivo*, y como tales son las virtudes morales, entonces éstas sólo pueden existir en la voluntad. De esta manera, Escoto parece entender que toda vez que en los textos de Aristóteles se insinúa que las virtudes morales residen en la parte apetitiva, es necesario interpretar que no se puede estar refiriendo a las virtudes morales *per se* sino a los efectos que la posesión por parte de la voluntad de tales virtudes (hábitos de la elección) genera en el concupiscible y el irascible.

Con todo, más allá de los efectos que ejerce la virtud moral en relación con la moderación de las pasiones, debe tenerse presente que para Escoto los mismos no pueden suprimir ni avasallar el carácter ilimitado e indeterminado de la voluntad, esto es, su capacidad esencial de estar siempre y en todo momento libre para realizar una u otra acción o para no actuar de ningún modo.⁶⁷ Tal indeterminación de la voluntad no implica para ella una imperfección que venga a ser corregida por la virtud, sino que es lo característico de su propia perfección: la capacidad de poder dirigirse hacia los

Habitus est illius potentiae cuius est per se illa operatio; ergo habitus moralis est per se ipsius voluntatis” (Ed. Vaticana X, p. 143).

⁶⁵ Cfr. *Ordinatio III*, 33, n. 43: “...voluntas sine habitu posset in actum rectum et moraliter bonum, nec hoc solum, sed etiam intellectus potest in rectum iudicium sine omni habitu intellectuali (primus quidem actus intellectus rectus et prima actio voluntatis recta praecedunt habitum, etiam secundum quemcumque gradum, quia ex eis generatur quodcumque quod primo inest de habitu), -tamen sicut in intellectu vel per primum actum vel per plures actus elicitos generatur habitus prudentiae, ita etiam vel per primum rectum 'eligere', consonum dictamini rationis rectae, vel per multas electiones rectas generatur in voluntate virtus recta, inclinans ipsam ad recte eligendum” (Ed. Vaticana X, pp. 161-2).

⁶⁶ Cfr. *Ordinatio III*, 33, n. 45: “Potest tamen concedi quod si voluntas - volens - potest imperare appetitui sensitivo vel moderando passionem eius vel imperando prosecutionem vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo, inclinantem ad hoc ut appetitus sensitivus delectabiliter moveatur ad similia ex imperio voluntatis. Et iste habitus derelictus, licet non sit proprie virtus, quia non habitus electivus nec inclinans ad electiones, potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad illa quae sunt rectae rationi consona.” (Ed. Vaticana X, p. 162).

⁶⁷ Stephen Dumont llama a este carácter “contingencia sincrónica de la voluntad” (Cfr. Stephen D Dumont, «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency», *The modern schoolman* 72, n.º 2/3 (1995): 149-67.

opuestos contradictorios.⁶⁸ Por este motivo, el efecto de la virtud moral en la voluntad no puede consistir en forzarla a actuar de un modo natural sino que simplemente colabora como una causa segunda o instrumental cuyo rol consiste en asistir a la causa primera en su acción, ayudándola a obrar según el modo recto, pero sin eliminar su libertad, es decir, su capacidad de elegir entre contrarios. Así, lo que agregaría la virtud al obrar de la voluntad sería la facilidad, la rapidez y el agrado en la práctica del bien, pero no una dirección firme y determinada: por este motivo, el acto resultante sigue siendo libre.

En esta relación entre la virtud moral y la voluntad al momento de generar acciones moderadas, puede reconocerse, nuevamente, el modelo de co-causalidad entre una potencia natural y una potencia libre que en *Lectura II, distinctio 25* se había utilizado para graficar la vinculación entre inteligencia y voluntad en la elección. Al igual que en aquella oportunidad, se observa que en esta co-causalidad cada parte aporta algo a la producción del efecto, pero sin que exista equivalencia de relevancia entre las causas: la voluntad, como potencia libre, constituye la causa principal del acto por lo que imprime en él su propio carácter. Es por ello que, frente a aquel axioma indicado por Aristóteles en el segundo libro de la *Ética Nicomáquea* de que “toda virtud perfecciona al poseedor y hace buena su obra”,⁶⁹ Escoto prefiere decir que la virtud hace que la obra sea *encomiable* o *digna de elogio* más no buena en sentido moral.⁷⁰ Este último efecto es consecuencia de la causa primera y principal de la acción libre que es la voluntad y que, como indicó en su *Comentario a la Metafísica*, es la responsable de determinar no sólo cuál de los contrarios presentados por la inteligencia debe escogerse, sino también si debe escogerse algo en absoluto.

5) Corolario

Como ha podido observarse, la doctrina del sujeto de las virtudes morales de Escoto, más allá de hacerse cargo de muchas influencias aristotélicas, muestra importantes innovaciones con respecto a lo plantado por el Estagirita, algunas de las cuales incluso parecen ir abiertamente en contra de afirmaciones explícitas contenidas en las obras de este último. Estas innovaciones tienen que ver con la determinación del sujeto de tales virtudes (quitándolas de las apetencias sensibles y colocándolas en la voluntad) y también con una reinterpretación del rol que cumplen en la generación de un acto moralmente bueno. Pero, en todos los casos, son consecuencia y derivación de la atribución exclusiva de la libertad a la voluntad y de la consecuente defensa de la superioridad de ésta por sobre la inteligencia. Esta idea de la primacía de la voluntad en

⁶⁸ Cfr. *Ordinatio III, 33, n. 30*: “...nec ista indeterminatio est ex imperfectione activi, sed ex illimitatione, quae est perfectio activi: alia enim mere naturalia limitantur ad unum, ita quod non possunt in 'oppositum contrarie' vel saltem 'contradicторie', - voluntas non sic limitatur, sicut dictum est distinctione 25 II.”

⁶⁹ *Ethica II, 5*: “Omnis virtus, cuius utique fuerit virtus, et id bene habens perficit et opus eius bene reddit” (*Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive «Liber Ethicorum» (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, ed. R.A. Gauthier, trad. Roberto Grosseteste, *Aristoteles Latinus, XXVI-3* (Brill-Desclée de Brouwer, 1974)).

⁷⁰ En efecto, resulta llamativo que cuando Escoto hace referencia a este célebre principio aristotélico, citado profusamente por la tradición escolástica, no lo hace siguiendo la formulación latina incluida en la traducción de Grosseteste (como sí lo hace en otros casos) sino la variante recopilada en el florilegio conocido como *Auctoritates Aristotelis*. Cfr. Emiliano J. Cuccia, «La recepción de las Auctoritates Aristotelis en la doctrina del sujeto de las virtudes morales de Juan Duns Escoto», en *La compilación del saber en la Edad Media / La compilation du savoir au Moyen Age / The Compilation of Knowledge in the Middle Ages* (Brepols, 2013), 181-94.

la generación del acto libre no mantuvo una formulación unívoca a lo largo de toda la vida del Sutil en la medida en que estuvo sujeta a las influencias de los debates que fueron desarrollándose durante finales del siglo XIII y principios del XIV, particularmente en el ámbito de la Universidad de París, algo que ha quedado plasmado en las diferencias halladas entre su *Lectura* y la *Reportatio Parisiensis* sobre la distinción 25 del segundo libro de las *Sentencias* acerca del rol causal que le cabe a la inteligencia. Pero, más allá de estas diferencias, existe un denominador común consistente en asumir a la voluntad como una potencia activa, indeterminada y autodeterminativa que tiene en su disposición elección o no de las alternativas resultantes del acto cognoscitivo y que, por ello, se configura como la única potencia racional, libre y moral.

De este modo, lo que comenzó como una disputa de escuelas en el ámbito teológico referida al modo de resolver el desafío planteado por la recepción de las obras aristotélicas y su interpretación averroísta terminó ejerciendo una influencia decisiva en la manera de concebir la naturaleza y el rol de la virtud ética frente al valor moral de las acciones, constituyéndose, tal vez, como una de las bisagras entre el pensamiento moral medieval y el moderno.

6) Bibliografía

- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Traducido por Santos Santamaría del Río, O.S.A., y Miguel Fuertes Lanero, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- Álvarez, Rodrigo. «El poema Escotida o vida del Doctor Sutil Escoto (1744), de fray Gregorio Farías, un antecedente americano del dogma de la Inmaculada Concepción». *Teología y vida* 65 (2024): 71-83.
- Amorós OFM, León. «La significación de Juan Duns Escoto en la historia del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen Santísima». *Verdad y vida* 14 (1956): 349-488.
- Aquinatis, Thomas. *De unitate intellectus contra Averroistas*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita 43. Editori di San Tommaso, 1976.
- Aquinatis, Thomas. «Prima secundae Summae theologiae». Ex *Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide*, 1891.
- Aquinatis, Thomas. «Quaestiones disputatae de veritate». Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1973.
- Aristoteles Latinus. *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive «Liber Ethicorum» (Recensio Pura et Recensio Recognita)*. Editado por R.A. Gauthier. Traducido por Roberto Grosseteste. Aristoteles Latinus, XXVI-3. Brill-Desclée de Brouwer, 1974.
- Cross, Richard. *Duns Scotus*. Oxford University Press, 1999.
- Cuccia, Emiliano J. «La recepción de las Auctoritates Aristotelis en la doctrina del sujeto de las virtudes morales de Juan Duns Escoto». En *La compilación del saber en la Edad Media / La compilation du savoir au Moyen Age / The Compilation of Knowledge in the Middle Ages*. Brepols, 2013.

- Dumont, Stephen D. «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?» En *Nach der Verurteilung von 1277*. Walter de Gruyter, 2001.
- Dumont, Stephen D. «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency». *The modern schoolman* 72, n.º 2/3 (1995): 149-67.
- Ingham, Mary E. «The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990, 91-103. phl.
- Ioannis Duns Scotus. *Lectura in II (7-44)*. XIX. Opera Omnia. Typis Vaticanis, 1993.
- Ioannis Duns Scotus. *Opera Omnia. XI-1 Reportata Parisiensia*. Georg Olms Verlag, 1969.
- Ioannis Duns Scotus. *Ordinatio in III (26-40)*. X. Opera Omnia. Typis Vaticanis, 2007.
- Iturriaga, Rigoberto. «El Escotismo en Chile». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 8 (1990): 37-58.
- Juan Duns Escoto, y Cruz González-Ayesta. *Naturaleza y voluntad Quaestiones super libros Metaohysicorum Aristotelis, IX, Q. 15*. Cuadernos de Anuario Filosófico 199. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Kent, Bonnie. *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. The Catholic University of America Press, 1995.
- Pich, Roberto Hofmeister. «A questão 15 do Livro IX das Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Scotus: introdução, estrutura e tradução». *Veritas (Porto Alegre)* 53, n.º 3 (2008).
- Piché, David, y Claude Lafleur. *La condamnation parisienne de 1277*. Vrin, 1999.
- S. Bonaventura. *Opera Omnia. II Commentaria in Secundum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Ad Claras Aquas*, 1885.
- Tomás de Aquino, y Siger de Brabante. *Sobre la Unidad del Intelecto contra los Averroístas, Tomás de Aquino – Tratado acerca del Alma Intelectiva, Siger de Brabante*. EUNSA, 2005.
- Williams, Thomas. *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press, 2003.